



T.C.

**ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFİ PERSPEKTİFTEN
ÜMMİ SİNAN'IN ÖLÜM ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

YELİZ YAYINTAŞ

ANKARA -2019

**FELSEFÎ PERSPEKTİFTEN
ÜMMÎ SİNAN'IN ÖLÜM ANLAYIŞI**

YELİZ YAYINTAŞ

TARAFINDAN

**YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

EYLÜL 2019

TEZ ONAY SAYFASI

Sosyal Bilimler Enstitü Onayı

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğunuz ve savunmasını dinlediğiniz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Danışman

Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Fulya BAYRAKTAR (AHBV, Temel Sanat Bilimleri) _____

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (YBÜ, Felsefe) _____

Pof. Dr. Levent BAYRAKTAR (YBÜ, Felsefe) _____

İNTİHAL

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

İmza:

Adı Soyadı: Yeliz YAYINTAŞ

ÖZET

FELSEFÎ PERSPEKTİFTEN ÜMMÎ SİNAN'IN ÖLÜM ANLAYIŞI

Yayıntaş, Yeliz

Yüksek Lisans, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

Eylül 2019, 96 + ix sayfa

Ölüm, hayat kadar gerçektir. Tüm insanları yakından ilgilendiren bu gerçeklik, bütün disiplinlerin temel meselelerinden biridir. Özellikle felsefî ve dinî sistemlerin odağında yer alan ölüm, farklı bakış açılarının doğmasına sebebiyet vermektedir. Çeşitlilik dolayısıyla ortaya çıkan zenginlik, pek çok çalışmaya zemin hazırlayacak niteliktedir. Bu düşüncelerden hareketle, öncelikle tez çalışmamızda ölüm olgusunun felsefî bir panoraması çıkartılmıştır. Ölümle ilgili kavramların tarihsel analizini ortaya koyduktan sonra Doğu ve Batı felsefesinde yer alan düşünürlerin bu konudaki görüşleri incelenmiştir. Ardından tasavvuf felsefesine geçerek tasavvuf literatürünün temel dayanaklarını oluşturan Kur'ân-ı Kerîm ve hadîslerde ölüm kavramının nasıl yer bulduğunu ve mutasavvıfların bu kavramı nasıl yorumladıkları irdelenmiştir. Son olarak Ümmî Sinan'ın Türk-İslâm kültürü içerisinde önemli bir yer edinmesine vesile olan *Divân-ı İlâhiyyat* eseri çerçevesinde ölüm kavramına bakışı, felsefî bir analize tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ümmî Sinan, Ölüm, Ruh, Ahiret, Tasavvuf Felsefesi.

ABSTRACT

ÜMMİ SİNAN'S UNDERSTANDING OF DEATH CONCEPT FROM A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Yayıntaş, Yeliz

Masters, Department of Philosophy

Thesis Advisor: Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

September 2019, 96 + ix pages

Death is as real as life. This reality that is closely relevant to all human beings is one of the bases of all the disciplines. Death which especially is in the focus of philosophical and religious systems gives rise to new points of views. The wealth that comes from this particular diversity lays the groundwork for new studies. From this notion in our thesis first we derive the philosophical panorama of the death idea. After putting forward historical analysis of the concepts about death, views of the philosophers that that appears in the eastern and western philosophies have investigated. After that how death concept in the Koran and the hadith take place and how the Sufis interpret these concepts in the mysticism has been examined. Lastly, we analyze the *Divân-ı İlâhiyyat* which is the creation of Ummi Sinan that make him one of the most memorable people in the Turkish-Islamic culture while focusing to the death concepts in a philosophical point of view.

Key Words: Ümmî Sinan, Death, Spirit, Heaven, Mysticism.

ÖNSÖZ

İnsanın bireysel olarak yüzleşebileceği, yaşamın diyalektiğinde bir sonu temsil eden ölüm, önemli bir araştırma alanıdır. Deneyimi mümkün olmayan bu olguyla ilgili ortaya atılan görüşler, rölatif bir nitelik taşımaktadır. Bazı insanlar ölümü, kaygı ve korku kaynağı, bazıları da mutluluk ve kurtuluş yolu olarak görmektedir. Diğer bir tâbirle, bazıları “yok oluş” manasını verirken, bazıları da “sonsuz bir hayatın başlangıcı” olarak düşünmektedir. Bu telâkki tarzları, insanın düşünce ve inanç yapısıyla alakalıdır.

Bu tez insanın var olmasında, ölümlü olmasının rolü ve işlevini merkeze alarak irdelemeyi, felsefe ve özellikle İslâmî bir disiplin olan tasavvuf felsefesindeki karşılığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca ölüm karşısında insanın, hayata tutunma ve var olma serüvenini izah etmeyi hedeflemektedir. Zira gerek felsefî gerekse eskiden beri tevarüs eden, tasavvufî öğretilerle gelen bilgilerden haberdar olmak, zihinlerin ölüme daha açık olmasını sağlayabilir. Bir üst boyutta ölümün varlığını idrak edebilmek “şu an” bilincini başlatabilir ve dolayısıyla yaşam kalitesi ciddi bir artış gösterebilir. Bunları göz önünde bulundurarak çalışmamızın birinci bölümünde Doğu ve Batı felsefesinde ayrıntılı bir şekilde tartışılan ölüm olgusunun genel panoraması çıkarılmış, ikinci bölümünde tasavvuf felsefesinin ölüm ve mârifet arasında nasıl bir bağ kurduğu, tabiî ve iradî olarak ikiye ayrılan ölümün mahiyeti ve gayesi ele alınmıştır. Son bölümünde ise mutasavvıf şair Ümmî Sinan’ın irfanî bir bakış açısıyla bu kavrama nasıl yaklaştığı incelenmiştir. Ayrıca literatür taraması yapıldığında Ümmî Sinan’ı ve onun ölüm anlayışını konu edinen herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın, yazında ilk çalışmalardan biri olacağı öngörülmektedir.

Bu çalışmanın mümkün olmasını sağlayan, fikirleriyle yoluma ışık tutan ve daima teşvik eden başta tez danışmanım Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN olmak üzere, Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR, Prof. Dr. Fulya BAYRAKTAR ve Prof. Dr. Mehmet VURAL’a şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca bu süreçte desteklerini esirgemeyen arkadaşım Seda DEMİR’e ve hayatımı güzel kılan annem, babam ve eşime müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
1. GİRİŞ: ÖLÜMÜN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	1
1.1. Ölüm Kavramına Genel Bir Bakış.....	1
1.2. Ölüm Olgusu ile İlgili Temel Kavramlar.....	4
1.2.1. Ruh.....	4
1.2.2. Beden	6
1.2.3. Hayat.....	7
1.2.4. Ölüm	8
1.2.5. Meâd	10
1.2.6. Ahiret	11
1.2.7. Haşr.....	12
1.2.8. Cennet.....	14
1.2.9. Cehennem	15
1.2.10. Eskatoloji	16
2. ÖLÜM SONRASINA DAİR İKİ TEMEL GÖRÜŞ	17
2.1. Ölüm Sonrası Yokluk	17

2.2. Ölüm Sonrası Yaşam	24
3. TASAVVUFTA ÖLÜM.....	37
3.1. Tabî (İztırârî) Ölüm	38
3.2. İradî (İhtiyârî) Ölüm	42
4. ÜMMÎ SİNAN ÖLÜM ANLAYIŞI.....	57
4.1. Ümmî Sinan'ın Hayatı	57
4.2. Ümmî Sinan'ın Ölüm Anlayışı	60
4.2.1. Ümmî Sinan'ın Tabî Ölüme Yaklaşımı.....	61
4.2.2. Ümmî Sinan'ın İradî Ölüme Yaklaşımı.....	66
5. SONUÇ.....	82
KAYNAKÇA	86

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	adı geçen eser
a.s.	Aleyhisselâm
A.Ş.	anonim şirketi
bkz.	bakınız
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
H.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
M.	Milâdî
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
ö.	ölüm
s.	sayfa
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.a.v.	Sallâllâhü Aleyhi ve Sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	ve diğerleri
vs.	ve sâire

1. GİRİŞ: ÖLÜMÜN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Ölüm Kavramına Genel Bir Bakış

“Genelde sonlu şeylerin doğası, asli varlıkları olarak gelip geçicilik tohumları taşır,
doğdukları saat öldükleri saattir.”

G. W. F. Hegel

Felsefenin odağında insanı insan yapan değerleri, kavramları tanıma ve bilme çabası yer almaktadır. Şüphesiz ki ölüm olgusu çerçevesinde ortaya çıkan duygu ve deneyimler insan olmanın ne anlama geldiği ile alakalıdır. Geçici ve kısa hayatımızı aydınlatmayı hedefleyen felsefe, sınırlılığımız karşısında tutum geliştirme olanağı sağlayan bir soruşturma biçimidir. Nitekim Cicero’ya göre felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir.¹

Ontolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkan ölüm, varlık sahnesine adım attığımız andan bu yana din âlimleri, filozoflar, bilim adamları ve yazarlar başta olmak üzere tüm bireylerin ilgisini üzerinde toplamıştır. Yaşamın yadsınamaz bir gerçeği olarak nitelendirilen bu olguya duyulan ilgi, neredeyse insanlık tarihiyle yaşıt bir maziye sahiptir. Gölge misali insanın peşi sıra hareket eden ölümün nasıl ele alındığını gözlemleyebileceğimiz en eski veriler, 4000 yıl öncesine aittir. Mısır uygarlığından günümüze kadar ulaşmış olan *Ölümler Kitabı*, papirüslere yazılıp ölünün yanına bırakılan çeşitli ilahiler, dualar ve sihirlerden meydana gelmektedir. Bu kaynaktaki bazı yazmalarda yer alan ifadelerin en az 5000 yaşında olduğu düşünülmektedir.²

Madalyonun iki yüzü, hayat ve ölümü idrak edebilen ve üzerine fikir üretebilen yegâne varlığın insan olması mevzuyu daha da çekici kılar. Konunun zenginliğiyle ortaya çıkan düşünceler bize bahşedilen ömrün değerini arttırma imkânı sunar. Hayat ve ölüm

¹ Simon Critchley, *Ölü Filozoflar Kitabı*, (Çev. Talip Kabadayı), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2014, s. 15.

² Vehbi Başer, “Ölüme Sosyolojik Yaklaşımlar”, *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı 4, 1999, s. 74.

arasındaki bağı nasıl anlamalıyız? Ölümü bidayet olarak mı yoksa nihayet olarak mı algılamalıyız? Hiçbir yaptırım gücümüzün olmadığı bu hakikat karşısında korku, endişe gibi duygulara mı kapılmalıyız? Varlık üzerinden yokluğu, yokluk üzerinden varlığı ilişkilendirebilir miyiz? Çürüyüp giden bedenle beraber ruhun da o hazin sona teslim olacağını mi kabullenmeli miyiz?

Filozoflar ve felsefeye katkı sağlamış her akım konuya duyarsız kalmayarak ölüm ve ötesi hayatı izah etmeye çalışmıştır. Sokrates, Platon, Fârâbî gibi birçok düşünür ölümün ruh ve beden beraberliğini bozduğu fakat ruhun yaşamaya devam ettiği kanısındadır. Materyalist, pozitivist filozoflar ise ölümlerle birlikte her şeyin sona erdiğini ve ruhun da bu akıbeta eşlik ettiğini ileri sürmüşlerdir.³ Bu görüşü savunan Wittgenstein'a göre ölüm, yaşamın bir parçası olmaktan uzakta onun sınırını teşkil etmektedir ve bu yüzden öte tarafına geçmek de mümkün değildir.⁴

Ölüm teması üzerinde düşünen pek çok filozof beraberinde gelen ölüm kaygısı da gündemine almış onu olabildiğince azaltabilmenin veya ortadan kaldırabilmenin yollarını aramıştır. Platon erdemli yaşam yolunda engel oluşturacak ölüm kaygısını savaşarak yenilmesi gereken bir duygu olarak nitelendirmiş, Epikuros ise bu duygunun anlamsızlığına dikkat çekerek anlamsız bir korkuyla savaşmanın da anlamsız bir savaşı doğuracağını dolayısıyla henüz dallanıp budaklanmadan kökünün kurutulması gerektiğini savunmuştur.⁵ Michel de Montaigne *Denemeler* adlı eserinde varlık düzeninin şartlarından biri olarak kabul ettiği ölümün insanın mayasında bulunduğunu, bundan kaçmanın kişinin kendisinden kaçmasıyla eş değer olduğunu ve hissedilen kaygının akıl kârı olmadığını açıklamıştır.⁶

Ölüm konusu kutsal kitaplarda da mahiyetini korumuş, şüpheye mahal vermeksizin açıkça ifade edilmiştir. Arz-ı Mev'ûd anlayışı ve seçilmişlik iddiasıyla dikkatleri üzerinde toplayan Yahudi amentüsü ölümü evrensel bir hakikat olarak kabul etmektedir. Cisim ve ruh dünyası olmak üzere Tanrı'nın iki dünya yarattığı, cisim dünyasının aksine ruh dünyasının ebediyet kavramıyla ilişkilendirildiği belirtilmiştir. Ölümün bedene ait bir

³ A. Kadir Çüçen, "Yaşam ve Ölümün Anlamı Üzerine Bir Deneme", *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, (Ed. A. Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2017, s. 16.

⁴ Sabri Büyükdüvenci, "Ölümlerden 'Ölüm' Beğen!", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı 4, 1999, s. 38.

⁵ Abdülbâki Güçlü vd., "Ölüm Korkusu", *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 1092.

⁶ Michel de Montaigne, *Denemeler*, (Çev. Sebahattin Eyüboğlu), Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 109.

keyfiyet olduğu, ruhun ölümsüzlüğe kapı aralayacağı düşüncesi ahiret inancını temellendirmiştir. “Ve yerin toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak: Kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek. Bilgeler gökkubbe gibi, birçoklarını doğruluğa döndürenler yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklar.”⁷

Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîfler ışığında şekillenen İslâm inancına göre ölüm, her canlının kaçınılmaz yazgısıdır. “Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır.”⁸ Muvakkat olan bu hayatın sona ermesiyle ebedî hayatın başlayacağı, zaman ve mekândan münezze ruhumuzun aslına rücu edeceği dile getirilmektedir. “Bu dünya hayatı sadece geçici bir metadan ibarettir. Ahiret ise ebedî olarak kalınacak yerdir.”⁹ “Biz muhakkak ki Allah’a aidiz ve muhakkak ki O’na döneceğiz.”¹⁰

Tasavvuf felsefesinde ölüm, elem verici bir hadise olmaktan uzakta, arzu edilen bir durum olarak telakki edilir. Cismanî hayatın sona ermesiyle kafesinden kurtulan ruh, aşığın maşuğuna kavuştuğu andaki saadete erişecektir. Tasavvuf ilmi fizyolojik ölümün yanı sıra nefsanî isteklerin dizginlenmesi manasına gelen iradî ölüme de ehemmiyet vermektedir. Dolayısıyla mutasavvıflar yaptıkları eylemlerde yalnızca kendilerinin değil tüm insanlığın yararını düşünerek hareket etmektedir.

Ölüm olgusu, insanın kendi varlığı ve onun içinde yaşadığı dünya ile ilgili olduğu için zamanın kudretine boyun eğmemiş, ehemmiyet ve gizeminden hiçbir şey kaybetmemiştir. Beşerî dinler ve felsefeler bu kadîm meseleye getirilmiş yorumlar doğrultusunda şekillenmiştir. Bütün teologlar, mutasavvıflar, filozoflar “ışığın etrafında dönen pervaneler” gibi bu metafizik meselenin mahrekinde hareket etmiştir. Ölümü dikkate almayan, dile getirmeyen ve onu manasını mütâlâa etmeyen bir felsefe veya dinden söz etmek mümkün değildir.

⁷ Daniel, 12/2-3 (*Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2009)

⁸ Nisâ 4/78.

⁹ Mu’min 40/39.

¹⁰ Bakara 2/156.

1.2. Ölüm Olgusu ile İlgili Temel Kavramlar

Metafizik bir mesele olan ölüm olgusunu daha iyi tasavvur edebilmek adına ilgili kavramların analiz edilmesi gerekmektedir. Birbirleri arasında köprü vazifesi gören her bağlam bu mefhumun derinliğini ve önemini gözler önüne serecektir.

1.2.1. Ruh

Ruhun doğası ve akıbetine ilişkin tartışmalar halen güncelliğini korumaktadır. Her disiplinin kendi perspektifinde incelemeye çalıştığı ruhun mahiyeti sorusu felsefenin, temel olarak metafiziğin önemli bir problemidir. Soru ortak olsa da verilen cevaplar bazen birbirleriyle uyurken bazen de birbirlerinden oldukça uzaklaşmaktadır.

Dilimize Arapçadan aktarılan “can, soluk, nefes, ferahlama, hareket veren enerji” manalarındaki ruh kelimesi, genel olarak “canlılarda hayatı sağlayan, bilici ve idrak edici unsur” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹ Latince “anima”, Yunancadaki karşılığı “psyche” olan ruh deyimini “bir kimsenin tinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; o kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlâkî ve duygusal yetilerin tümü” olarak izah edilmektedir.¹² Ruh, “hayatın kendisine bağlı olduğu varlık, maddenin zıddı” anlamlarında da kullanılmaktadır.¹³

Aristo felsefesinde “Entellechia” adını alan ruh, canlıyı cansızdan ayıran temel etken, bedeni şekillendiren prensiptir. Hayatî olayların hepsi ruhun idaresinde gerçekleşmektedir. Ruh madde olmamak ile birlikte, maddeden bağımsız da değildir.¹⁴ Kindî’ye göre ruh, bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliğidir. Aynı zamanda kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklî (manevî) bir cevherdir.¹⁵

Ruh meselesine dair doyurucu bir açıklama bulmaya yönelik ortaya sürülen fikirler herkesin kabul edebileceği bir şekil almamıştır. Ruh, maddeyi bir tek sayan hилоzoist

¹¹ Mehmet Vural, “er-Rûh”, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2011, s. 495.

¹² Ahmet Cevizci, “Ruh”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 1429.

¹³ Mehmet Canbulat, “Ruh”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Haz. İsmail Karagöz), DİB Yayınları, Ankara, 2010, s. 560.

¹⁴ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 89.

¹⁵ Enver Uysal, “İlk İslâm Filozofu: Kindî”, *İslâm Felsefesi Tarihi 1*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 115.

filozofların aksine spiritualistler ruhun başlı başına var olduğunu, maddeden ayrı bir şey olduğunu savunmaktadır. İnsanda isteyen, düşünen, vücudu hareket ettiren nesne madde değil, ruhtur.¹⁶

Fârâbî ruhu, bedeninin hayat ve hareketlilik kaynağı olarak görmektedir. Fusûsu'l Medenî ve Kitab'al-Akl eserlerinde bu kavramı derinlemesine inceleyen Fârâbî, Aristo'nun görüşüne yaklaşarak ruhun daima bedenle birlikte olduğunu dile getirir. Platon'un aksine ruhun bedenden önce varlığını kabul etmez. Ona göre ruhun ölüm ve doğum ile birlikte bir bedenden diğerine geçmesi yani tenâsüh (ruh göçü) de mümkün değildir.¹⁷

Ruh ve maddenin ayrılığı konusunu ilk olarak ele alan, diğerlerine nazaran ruha daha açık bir mana veren filozof Platon'dur. Ona göre âlem, beden ve ruhtan mürekkep canlı bir bütündür. Âlemin ruhu doğrudan doğruya Tanrı tarafından tesviye edilmiştir. İnsan ruhu da âlemin ruhundan bir parça olduğu için onun vasıflarını taşır. Platon'un ruh anlayışı, İslâm dinindeki anlayışa en yakın olanıdır.¹⁸

İslâmî inançta Allah-u Teâla topraktan halk ettiği âdemi şereflendirip ruhundan üflemiş, kendisine yaklaşmak için de onu vasıta kılmıştır. Beşerî oluşun nirengi noktasını oluşturan ruh, gayb âlemindeki varlıklardandır. İnsanın ruhun mahiyeti hakkındaki bilgisi âyetlerde bildirilenlerle sınırlıdır. "Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir."¹⁹

"Hüccettü'l-İslâm" (İslâm'ın Delili) olarak anılan Gazâlî, ruha iki farklı mana verir. İlki kaynağının kalp boşluğu olduğu latif bir cisim, yani candır. Hayatî işlevler onun vasıtasıyla mümkün olur. İkincisi akıl erdiren ve bilen bir latifedir. İnsanoğlu onun hakikatini anlamaktan acizdir. İlâhî âlem ile irtibatı sağlayan da bu ruhtur.²⁰

¹⁶ Ali Haydar Taner, *Ruhbilim Çeşitleri*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1953, s. 7-8.

¹⁷ Burhan Ulutan, *Farabî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999, s. 66-67.

¹⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Töre-Devlet Yayınları, İstanbul, 1979, s. 133.

¹⁹ İsrâ 17/85.

²⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 184-185.

Tasavvuf ıstılahında latif bir cevher olarak açıklanan ruh, cisimden önce yaratılmıştır. Lezzet almayan, uyumayan ve ölmeyen ruh, cevherlerin en safıdır.²¹ Aşk mahalli olarak adlandırılan ruh, “hayır ve şerri bilen, lütuf ve ihsana sevinen, kötülüklerden de rahatsızlık duyan” bir varlıktır.²² Beden hakikat ışığı olan ruh sayesinde değer kazanır.

Bazı mutasavvıf ve filozoflar nefis ve ruhun aynı şey olduğunu, benliğin müspet yanının ruh, menfi yanının da nefis olduğu görüşündedir. Saflaştıkça mutmâinne (kemâl) derecesine eren nefis, nefis olmaktan çıkarak ruh özelliği kazanmaktadır. Diğer mutasavvıflar ise nefis ve ruhu ayrı kabul etmekte, aralarında üstünlük mücadelesi yaşandığını ifade etmektedir. Ruh Hakk’ın bahsettiği yönlerin tümü, nefis de bedene has özelliklerin bütünü olduğu için biri diğerini mağlup etmeye çalışmaktadır.²³

1.2.2. Beden

Farklı yaklaşımlar nedeniyle değişik kategorilere indirgenen beden, “canlı varlıkların maddeden oluşan bölümü, vücut” anlamına gelmektedir.²⁴ Felsefî bir kavram olarak “insanın zihin ya da ruhuna karşıt olan vücudu, organizması ya da maddî tözü” şeklinde ifade edilmektedir.²⁵

Descartes şekil ve boyutlar ile nicelik kazanan bedeni, ruhla birlikte insanın kurucu ögesi olarak adlandırmaktadır. Ona göre ruh ve beden birbirleriyle bağdaşmayan, karışmayan iki farklı tözdür. Düalist geleneğin aksine monist varlık anlayışını benimseyen Spinoza ise özdeşliği savunmaktadır. Spinoza’da beden Tanrı’nın özü, tezahürüdür.²⁶

Maurice Merleau-Ponty bedeni, uzamda bir araya gelen organların toplamından ziyade bireyi dünyaya açan ve ona durum aldırان şey olarak nitelendirmektedir.²⁷ Bergson

²¹ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 520.

²² Kemal Sözen, “Mevlânâ Düşüncesinde Ruh Tasavvuru”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*, Çanakkale, 2006, s. 85.

²³ H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Mes’eleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 207.

²⁴ Türkçe Sözlük, “Beden”, Cilt 1, Dil Derneği Yayınları, Ankara, 1998, s. 149.

²⁵ Bedia Akarsu, “Beden”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 29.

²⁶ Musa Kazım Arıcan, “Spinoza Felsefesinde İnsan”, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, Divan Kitap, Ankara, 2015, s. 108.

²⁷ Levent Bayraktar, *Bergson’da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 57.

felsefesinde zamanda şimdiye, mekânda işgal ettiği yere bağlı kalan beden, maddeden meydana gelen diğer şeyler gibi aynı kanunlara tabi bir cisimdir.²⁸

Gazâlî'ye göre bileşik, katı ve yoğun olarak biçimlendirilen beden, ruh ile tamamlanır. Ruh, bedene bazı hallerde nasıl muhtaç ise bedende onun sayesinde varlık kazanmakta ve onun aleti vazifesini görmektedir. Beden ve ruh karşılıklı etkileşim içerisindedir.²⁹

1.2.3. Hayat

Arapça “diri olmak, yaşamak” manasına gelen “hay-y” filinin mastarı olan hayat, organların canlılığının varlığını devam ettirecek şekilde işlemesi ve canlıların, organlarının gösterdiği faaliyet sonucunda varlıklarını sürdürme halidir.³⁰ Ölümün zıddı olarak karşımıza çıkan hayat, Latinlerde “via”, Yunanlılarda “bios” kelimeleri ile ifade edilir.

Dinî ve felsefî yaklaşımlarda belirleyici rol oynayan hayat kavramı evren ve insan tasavvurunun hareket noktasıdır. Vitalist veya spiritüalist yaklaşımları kabul etmeyen materyalist filozoflar hayatı maddi, fizik ve kimyevi süreçlerle izah etmektedir. Onların bu tutumları bir tarz indirgemeci yaklaşım örneği sunmaktadır. Çünkü bu, hayatı maddeye indirgemek demektir.

Semavî dinlerin değişmez ilkelerinden biri hayatın kaynağı meselesidir. İslâm düşüncesine göre, varlıkları yaratan, onlara hayat veren Allah'tır. İslâmî inanışta canlılar, Allah'ın “muhyî” sıfatının yeryüzündeki tecellisidir. Hayat verme eylemi âyetlerde “ihyâ” sözcüğüyle anlatılmaktadır.³¹ Sorumlulukların yüklendiği insan hayatı, şahsi mülk değildir. İmtihan vesilesi olarak halk edilen hayat; dünya ve âhret olmak üzere ikiye ayrılmakta, ilki belli bir zaman dilimi ile sınırlandırılırken ikincisi sonsuzluk ile telaffuz edilmektedir. Sadakat ve samimiyyetin ölçüldüğü dünya hayatı, âhret hayatına zemin hazırlamaktadır.

Tasavvuf terminolojisinde hayat, müridi nefsanî arzulardan, dünya bağlarından koparan ilâhî ve kutsal nurun tecelli etmesidir. Kalbin hayatta olması, nefsin ölmesine bağlıdır.

²⁸ Bayraktar, a.g.e., s.140.

²⁹ Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002, s. 72.

³⁰ İlhan Ayverdi, “Hayat”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Cilt: 2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 1219.

³¹ Kerim Buladı, “Kur’ân Çerçevesinde Hayat ve İmtihan”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 21, 2011, s. a66.

Cem hâlinin olması için ikiliğin, ilmin yaşaması için cahilliğin ölmesi, Hakk ile hayat bulmak için O'ndan alıkoyan engellerin bertaraf edilmesi gerekir. Kötü hâl ve hareketlerin terk edilmesi ölüm, iyi hâl ve hareketlerin kazanılması hayattır.³²

1.2.4. Ölüm

“Vefât, helâk, mevt, irtihal, irtihal-i dâr-ı bekâ” kelimeleriyle ifade edilen yaşamın karşıtı olarak kullanılan ölüm deyimi, “canlı varlıklarda hayatî fonksiyonların mutlak olarak durması, hayatın son bulması; insanda bilinçli deneyimin tamamen nihayetlenmesi durumu” olarak tanımlanmaktadır.³³ Biyolojik olarak canlı bir yapının (birey, organ, doku ya da hücre) yaşama özgü niteliklerini kesin olarak yitirmesi ve yıkıma sürüklenmesidir.³⁴ Dinsel anlamda ise ruhun bedenden ayrılması ile yaşamın sona ermesidir. Arapçada ölüm kavramı karşılığında genellikle mevt lafzı kullanılır. Mevt sükûn, yatışma, dinme manalarına gelir. Örneğin suyun bittiği yere tükendi, kurudu anlamında ماتت المياه بهذا المكان (bu yerde su öldü) denir.³⁵

Doğrudan doğruya deneyimlenemeyen ölümün üstlendiği anlam ilgili inanç, kültür ve felsefenin yaşama yüklediği anlam ile ilişkili olarak biçimlenmektedir. Örneğin ilkel toplumlarda ölüm, doğal bir durum olmaktan ziyade ruhun bedenden kurtulmak istemesi, tanrıların öfkesi ya da genellikle büyü neticesinde ortaya çıkan bir durum olarak algılanmıştır. Hatta ilkel insanların ölüm ile ilgili korkusu, onları ölmek üzere olan kişiyi tek başına ölüme terk etmeye veya diri diri gömmeye kadar sürüklemiştir.³⁶

Ölüm hakkındaki söylemler yaşamın nasıl anlaşıldığı ile ilişkilidir. Bazı düşünürler ölümü olanakların sonu olarak değerlendirirken bazı düşünürler de böyle bir sonun olanak olabileceği kanısındadır. Epikuros'a göre ölüm, yaşamın tadını kaçıran bir olgu iken Platon'a göre yaşamın tek gayesi ve hakiki anlamıdır.³⁷

³² Süleyman Uludağ, “Hayat”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 162.

³³ Ahmet Cevizci, “Ölüm”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1285.

³⁴ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, “Ölüm”, Cilt 17, Milliyet Yayınları, s. 9026.

³⁵ Mevlüt Erten, “Kuran’da Ölüm Panoraması (Kıyamet Suresi 26-30. Ayetlerine Yeni Bir Bakış)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 1, 2011, s. 196.

³⁶ Salime Leyla Gürkan, “Ölüm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 34, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 32.

³⁷ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV Yayınları, Ankara, 1992, s. 60.

Stoa felsefesinden etkilenen Marcus Aurelius'a göre ölüm, canlı bir varlığı oluşturan öğelerin serbest bırakılmasıdır. İnsanı oluşturan öğelerin dönüşmesi kaygılanılacak bir durum yaratmıyor ise öğelerin dağılması ya da tamamen dönüşmesi de kişiyi kaygılandırmamalıdır. Bunların hepsi tabiata uygun şeylerdir ve tabiata uygun olan hiçbir şey kötü değildir.³⁸

Kindî ölümü, insanı aslî vatanına ulaştıracak bir gemiye benzetir. Ona göre aslî vatanda hiçlik, özlem, elem yoktur. Ölüm sadece insan doğasının tamamlanmasıdır. Ölümlü olmayan insan değildir. Çünkü insan “canlı, düşünen ve ölümlü bir varlık” olarak tanımlanır. O halde bir varlık ölümlü değil ise o insan olamaz. Buna göre insanın olması gereken durumda olması kötü olarak adlandırılmaz, aksine kötü olan olması gereken durumda olmamasıdır. O halde ölümün olmaması kötüdür. Eğer ölüm olmasaydı kesinlikle insan da olmazdı. Bu durumda ölüm kötü değildir. Ölümün kötü olduğu kanaatinin sebebi hayat ve ölüm hakkındaki bilginin yetersiz olmasıdır.³⁹

İbn Sînâ'ya göre ölüm, ruhun bedenden ayrılması ve beden organizmasının işlevini yitirmesidir. Beden faaliyetlerinin sona ermesi ölümsüz bir cevher olarak yaratılan ruha zarar vermeyecektir. Ölüm insan tarifinin bir parçasıdır ve asıl yaşam onunla birlikte başlayacaktır. Bu yüzden hakikati olmayan bâtil zanlar neticesinde insanların ölümden korkması anlamsızdır. İlahî bir ödül olan ölüm kötü, korkutucu olmaktan çok uzaktır. Kötü olan ondan korkmak, onun hakikatine cahil olmaktır.⁴⁰

İbn Miskeveyh'e göre ölüm, ruhun aletlerini kullanmayı bırakmasından fazla bir şey değildir. Ruhun aletlerine organ adı verilir ki bunların tümü bedeni oluşturur. Bu tıpkı sanatkarın aletlerinden ayrılması gibidir. Ruh cismanî olmayan bir cevherdir, yitip gitmez. Bedenden ayrılan ruh, tabiatın kirlerinden temizlenir, gerçek mutluluğa ulaşır, kendisine has olan hayatını devam ettirir ve yitip gitmesi kesinlikle söz konusu değildir.⁴¹

Doğu ve Batı mistisizminin beslendiği, Yunan ve Batı felsefesinin önemli ölçüde etkilendiği Upanişadlarda ölüm, ebediyetten sadece bir yansımadır. Âlemde var olmak ve

³⁸ Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı-Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2016, s. 130.

³⁹ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 64.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, (Çev. M. Hazmi Tura), Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959, s. 12-19.

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, (Çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 234.

yok olmak yüzeyde bir görüntüden ibarettir. Aynı dalgalar varlık okyanusunun derinlerinde devam eder ve hayat ebedî bir nehir misali akışını sürdürür. Öldükten sonra ruhların yok olmayıp yeni ve başka bir bedende yeniden dünyaya geleceklerine dair kuvvetli bir inanç vardır.⁴²

İslâmî düşüncede ölüm, yaratılmış nizamda yer alan diğer her şey gibi Cenâb-ı Hakk'ın iradesine bağlıdır ve O'nun izni olmadan tahakkuk etmez. Allah'ın kendisi için belirlemiş olduğu süreyi dolduran her canlı, ölüm ile yüzleşir. Ölüm, sadece bir hâl değişimidir. Sınırlı bir dünyadan sonsuz bir âleme göç etmektir. Ebedî olmak için yaratılan insanoğlu, ölüm ile bu dünyadan diğerine nakledilir. Ölüm insanoğluna verilen bir ceza değildir. O yalnızca yeniden dirilme ve son yargı günüyle nihayete eren uzun bir süreç içerisindeki belli bir döneme son verir.⁴³

İslâm'ın mana zenginliğinin en büyük hazinesi tasavvuf, ölümü “Allah'ın bahşettiği ruhun O'na dönmesi, karanlıktan kurtulup aydınlığa kavuşması, hakikî ve ebedî bir hayata başlaması” olarak anlamlandırır. Mevlânâ, İbnü'l-Arabî, Yunus Emre gibi mutasavvıflarda ölüm, üstesinden gelinecek zorunlu bir kavram olmaktan çıkıp hasretle beklenen bir durum halini alır. Bu yeniden dirilişe kuvvetli bir iman ve sevenin sevgilisiyle arasındaki perdelerin kalkması özleminin doğal bir neticesidir.⁴⁴

1.2.5. Meâd

“Dönülecek yer, tekrar etmek” manasındaki “avd” kökünden türeyen meâd terimi, dönüş zamanı anlamına gelmektedir. İslâm itikadında haşrin cismâniliği-ruhaniliği, cennet-cehennem gibi âhiret hayatına dair konuları ifade eden bir kavramdır. Dini, bilim yoluyla arındırmayı amaçlayan İhvân-ı Safâ'ya göre meâd, cüz'î nefislerin küllî nefse dönmesidir.⁴⁵ Ahiret âlemi anlamında kullanılan meâd lafzının kelimeler literatüründeki adı “Bâsü Bâdel Mevt” yani öldükten sonra dirilmedir.⁴⁶

⁴² Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi (Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hristiyanlık'ta)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 173-174.

⁴³ John Bowker, “İslam'da Ölüm Anlayışı”, (Çev. Adnan Bülent Baloğlu-Murat Yıldız), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı IX, İzmir, 1995, s. 366.

⁴⁴ İsa Çelik, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 40, Erzurum, 2009, s. 122.

⁴⁵ Vural, “Mebde ve Meâd”, a.g.e., s. 387.

⁴⁶ Ayverdi, “Bâsübâdelmevt”, a.g.e., Cilt: 1, s. 290.

Kur'ân-ı Kerim'de geçen meâd kelimesi âhirette en yüce makama erişme ya da Resûl-i Ekrem (s.a.v.)'in Hicret'ten sonra Mekke'ye tekrar dönüşü şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁷ “Muhakkak ki Kur'ân'ı (tebliğ etmeyi, okumayı) sana farz kılan Allah, elbette seni dönülecek yere döndürecektir.”⁴⁸

1.2.6. Ahiret

Ölüm olgusu düşünce hayatında değişikliklere sebebiyet vermekte; insanı ötesini de düşündürmeye sevk etmektedir. Olaylar arasında irtibat kuran birey yeni sonuçlara ulaşmakta, kanaatleri ve inançları bu sonuçlara göre şekillenmektedir. En ilkel düşüncelerden dinî sistemlere kadar ortak olan ahiret tasarısı da böyle bir düzlemde tezahür etmektedir.

Arapça bir kelime olan ahiret “ehr” kökünden meydana gelmektedir. “Sonraki, sonra gelen, son” manalarında sıfat olan “âhir” kelimesinin müennesidir.⁴⁹ Dünya deyiminin karşıtı olarak kullanılan öte dünya, öbür dünya ifadeleri ile de özdeşleşen ahiret, ölümden sonra ruhların içerisinde yaşadığına inanılan bir başka dünya anlamını taşımaktadır.

Dinî literatürde Tanrı inancından hemen sonra önemle üzerinde durulan konu ahirettir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'a îmân ve ahirete inanma sık sık bir arada zikredilmektedir. “Ey iman edenler! Allah'a, Resûl'üne, Resûl'üne indirdiği Kitab'a ve daha önce gönderdiği Kitab'a îmân edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, elçilerini ve ahiret gününü inkâr ederse, o takdirde uzak bir dalâletle sapmış olur.”⁵⁰ Âyet-i kerîmelerde ahirete itikâdı olmayan kişilerin psikolojisinde derin yaralar açıldığı, kalplerinin inkâr ve kibirle dolduğu açıkça belirtilmiştir. “İlâhınız tek bir ilâhtır. Ahirete inanmayanların kalpleri inkârcı, kendileri de büyüklük taslayan kimselerdir.”⁵¹ Mesûliyet şuurunu güçlendiren ahiret, dünya hayatına bağlıdır. Dünya sebebi, ahiret ise neticeyi oluşturmaktadır. İnsan ahiretini

⁴⁷ Fikret Karaman, “Meâd”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Haz. İsmail Karagöz), DİB Yayınları, Ankara, 2010, s. 413.

⁴⁸ Kasas 28/85.

⁴⁹ H. Mehmet Soysaldı, “Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahiret İnancı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, 1996, s. 43.

⁵⁰ Nisâ 4/136.

⁵¹ Nahl 16/22.

müspet, menfi yaşadığı hayatla kazanır. Resûl-i Ekrem (s.a.v.)’den rivayet edildiği üzere dünya ahiretin tarlasıdır.⁵²

İslâm’ın dışındaki dinlerde ahiretin mahiyeti hakkında net ve açık bilgiler bulunmamaktadır. Örneğin Yahudilikte ölümden sonra hayat, mezarda ve “Ölüler Âlemi”nde yani “Şeol”de geçecektir. İyi olsun, kötü olsun bütün insanlar Şeol’de kederli bir şekilde gölge misali varlığını sürdürecektir. Ölenlerin ne Yehova (Tanrı) ile ne de diğer insanlar ile münasebeti olacaktır.⁵³

Gazâli felsefesinde ahiret inancı, kişinin yaşamını düzenlemesi, toplum nizamının korunması ve ahlakın süreklilik arz etmesi için vazgeçilmez bir öge olarak kabul edilir. İnsanoğlu için dünya ve onun devamı özelliğindeki öte dünya şeklinde iki ayrı âlem bulunmaktadır. Bu âlem tasarısında dünya hayatı, ahiret hayatının bir tür hazırlık aşamasıdır.⁵⁴

Ahiret kavramıyla hem ölümlle başlayan farklı ve ebedî bir hayat hem de dünyanın sonu kastedilmektedir.⁵⁵ Kişinin ölümü ile birlikte ahiret hayatının başladığı gibi kıyametin vukuu bulmasıyla da cümle mahlûkâtın ahireti başlayacaktır. Kabir, berzah, kıyamet, diriliş, haşr, cennet, cehennem telakkileri ahiretin safhalarını oluşturmaktadır.

1.2.7. Haşr

Bir araya getirmek, cem eylemek manalarına gelen haşr terim olarak, Allah’ın ölümlere ruhlarını iade ettikten sonra onları yargılamak üzere toplaması ve toplanma yerine sevk etmesi olarak tanımlanır.⁵⁶ Toplanan meydana “mevkıf”, “arasât” veya “mahşer” denmektedir.⁵⁷

Âyet-i kerîmelerde, ilk insan ve ilk peygamber olan Âdem (a.s.)’dan, kıyamet gününde doğan bebeğe kadar hayat bulmuş bütün insanların ve mahlukatın tekrar dirilip

⁵² İsmail Yakıt, *İslâm’ı Anlamak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009, s. 108.

⁵³ Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2010, s. 304.

⁵⁴ Ahmet Çapku, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 312.

⁵⁵ Karaman, “Âhiret”, a.g.e., s. 13.

⁵⁶ Karaman, “Haşr”, a.g.e., s. 237.

⁵⁷ Süleyman Toprak, “Haşır”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 16, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 417.

kabirlerinden kalkacağı, mahşer yerine sevk olunduktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın huzurunda toplanıp haşrolunacağı açıkça belirtilmektedir.⁵⁸ İnsanı bir kez yaratan, yeniden yaratmaya da kâdirdir. Diriltilenler aracı olmaksızın Allah tarafından hesaba çekilecek, el-Adl (mutlak adalet sahibi) ve el-Müntakim (suçluları hak ettikleri şekilde cezalandıran) sıfatları gereği herkesin ameline göre karşılık verilecektir.

Fuzûlî, temel akaid konularını ele aldığı *Matlau'l-itikad* adlı eserinde dinin inanç esaslarından biri olan haşrin gerekçesini izah etmeye çalışır. Doğası gereği bedenî arzulara ve şehvî lezzetlere eğilimli insanoğlunu alıkoyan, yaptıklarından dolayı hesaba çekileceği düşüncesidir. Aksi takdirde dünyaya ait yasalar ve polis gücü buna mâni olmaya yeterli değildir. Dünyada karşılığını bulamayan ceza ve mükâfat gerektiren amellerin telafisi ancak ahirette olabilir. Takdir veya tekdir hükmünün, hakiki manada adaletin tecelli edeceği bir yer olmalıdır.⁵⁹

Ölülerin yeniden dirileceği ve muhakeme edileceği inancı, Yahudilik ve Hristiyanlıkta da tartışmasız bir şekilde kabul görmektedir. Aralarındaki en büyük ayırım adaleti sağlayacak taraftır. Yeni Ahit, Eski Ahit'in aksine tüm yargıyı Mesih'e bırakır. Hristiyan kutsal metinlerinde iki muhakemeden söz edilir. "İlk Muhakeme"de kişi ölür ölmez yaptıklarından hesaba çekilip beşeri günahların kefaretni ödemek için Araf'a gönderilecektir. Hz. İsa'nın ikinci kez yeryüzüne gelişiyle bin yıllık "Tanrı Krallığı" kurulacak, bu dönemin başlangıcında iyiler, sonunda ise kötüler dirilecektir. Başkanlığını Hz. İsa'nın yapacağı "Genel Muhakeme" neticesinde sonsuza dek iyiler cennetle ödüllendirilecek, kötüler cehennem azabına mahkûm edilecektir.⁶⁰

Fenarî'ye göre yokluktan varlığa çıkan canlılar ve cevherler yok olmaz, Allah'ın takdiri ile yalnızca suretler değişir. Başlangıçta suretler nasıl ruhu kabul ettiyse öldükten sonra da cesetler ruhu kabul edecek duruma getirilecek ve bedenler ruhlarını kuşanıp rüyadan uyanır gibi uyanacaktır. Haşrin yalnızca ruhanî olacağını dile getirmek cehalettir. Hem ruhanî hem de cismanî olacaktır.⁶¹

⁵⁸ Nisâ 4/87, Câsiye 45/26, Âl-i İmrân 3/158, Meryem 19/68.

⁵⁹ Fuzûlî, *Matlau'l-itikad fî marifeti'l-mabda'i ve'l-maâd*, (Çev. Esad Coşan-Kemal Işık), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 66.

⁶⁰ Küçük vd., a.g.e., s. 602.

⁶¹ Süleyman Ateş, a.g.e., s. 541.

1.2.8. Cennet

Gizlemek, örtmek anlamındaki “c-n-n” kökünden türetilen cennet, sözlükte “bitki ve sık ağaçlarla örtülü bahçe” manasına gelmektedir. Terim olarak müminlerin öldükten sonra gideceğine inanılan yerdir. Bir başka deyişle “iman ve amelde Allah’ın bildirdiklerine uyan ve bu imânla ölenlerin ebedî kalacakları mükafât ve nimet yurdu”dur.⁶²

Bütün inançlarda cennet tasarımları ortaktır. Cennet, Sümerlerde “dilmun”, Kelt mitolojisinde “elysium”, Germenlerde “valhalla”, Budizm’de “sukhavati” adıyla anılır. Cehenneme nazaran daha ayrıntılı bir şekilde tasvir edilen cennet, sonsuz mutluluk ile bağdaştırılır.⁶³

Yahudi kaynaklarında cennet kavramı karşılığında Aden Bahçesi anlamına gelen “Gan Eden” söz öbeği kullanılmaktadır. Mütevazı, kendini övmeyen, Tora’yı öğrenen, Tanrı’ya sığınan, tüm kalbiyle iman eden insanlar cennet ile ödüllendirilecektir. Henüz hiçbir gözün görmediği, cennetin bu dünyaya benzemediği, orada süflî duygular ve bedenî arzuların olmayacağı belirtilmektedir.⁶⁴

İslâmî gelenekte mümin kullara, dünyada samimiyetle inanıp salih amel yapmaları, günah ve haramlardan sakınmaları karşılığında cennet vaat edilir. Cennette eşi görülmemiş kokulu ağaçlar, ırmak ve pınarlar, bağlar, altın, gümüş ve inciyle bezenen meskenler, ipek elbiseler, türlü yemek, meyve ve şerbetler, insanın tasavvur edemeyeceği güzellikte nimetler sunulacaktır. Hakk’ın rızasını kazanarak cennete giren kul, Cemal-i İlâhî’yi yani Allah’ı göreceklerdir.⁶⁵

Ahmed Sirhindî’nin tasavvufî bakış açısına göre cennet, Hakk’ın rıza ve ünsiyet mahâlidir. Has kullar cenneti, Hakk’ın rıza yeri olduğu için arzu etmektedir. İbnü’l-Arabî’nin bütün insanların cennete gireceği ve Allah’ın rahmetine kavuşacağı iddiasını reddederek cennet

⁶² Dîni Terimler Sözlüğü, “Cennet”, a.g.e., s. 68.

⁶³ Cennetle ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. M. Süreyya Şahin, “Cennet”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 374-376.

⁶⁴ İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnançları*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE İlâhiyat Anabilim Dalı, İstanbul, 2003, s. 290-292.

⁶⁵ Fikret Karaman, “Cennet”, a.g.e., s. 96.

ve cehennemın ebedî olduğunu, müminlere ve kâfirlere sunulan rahmetin bu dünyaya has olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

1.2.9. Cehennem

Dil âlimleri menşei hakkında ihtilaflar yaşasa da İslâm bilginleri cehennem kelimesinin “derin kuyu” manasına gelen Arapça “cehnam”dan geldiğini ileri sürmektedir. Sözlükte “gnahkrların öldükten sonra cezalarını çekeceklerini, ahirette azap görecekleri yer, dzah, tamu” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁷

İnsanların kötü davranışlarından dolayı cezalandırılacağı hemen hemen bütün düşünce ve inanç sistemlerinde mevcuttur. Hinduizm’de “naraka” olarak adlandırılan cehennem, bir nevi ruhların arındığı yerdir. Cennetin aksine geçici ikamet yeri olarak görülen cehennem, dpsiz ve karanlık bir çukurdur.

Hristiyan teolojide cehennem, şeytanın ve kötülerin ceza yeridir. Kıyamet gününde İsa Mesih’in hkimliğini yaptığı yargılamada kötüler ebedî azaba uğrayacaktır. Suçluların ruh ve bedeni birlikte azap çekecek, cezalar suça denk olacaktır. Yeni Ahit’te koyu karanlıklar içinde lmeyen kurt ve sönmeyen ateş ile uygulanan korkunç cezalardan bahsedilmektedir.⁶⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de cehennem; zlimlerin, münafıkların, kfirlerin günahları nispetinde azap görerek kefaretni ödeyecekleri yer olarak anlatılmaktadır. Cehenneme layık görülenler âyetlerde “ehl’n-nr”, “ashb’n-nr” ifadeleriyle dile getirilmekte, çekecekleri azap, ıstırap ve acının bu dnyadakilere benzemeyeeği belirtilmektedir. Azabın hem ruhanî hem de cismanî olacağına, pişmanlığın fayda vermeyeeğine ve tevbelerin kabul edilmeyeeđine⁶⁹ dikkat çekilir.

⁶⁶ Mehmet Atalay, *Mistik Tecrübenin Felsefi Boyutları: Serhendi rneği*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2007, s. 224.

⁶⁷ mer Demir ve Mustafa Acar, “Cehennem”, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara, 2002, s. 464.

⁶⁸ Süleyman Sayar, “Cehennem”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), Cilt: 3, Etik Yayınları, Ankara, 2005, s. 112-119.

⁶⁹ Bkz. Nisâ 4/56, Tahrım 66/7, Câsiye 45/35.

Pezdevî, Kâdî Abdülcabbar, Fahreddin er-Râzî gibi cehennemini ebedîliğini savunan İslâm âlimleri ve filozoflara karşı Gazâlî, günahı ölçüsünde kişinin değerlendirileceği kanısındadır. Ona göre inançsızlar, her türlü sıkıntı ve elemi bulduğu cehennemde sonsuza dek kalacak, günahkârlar ise günahı ölçüsünde cezasını çekip cennete gidecektir. İslâm'a, Allah'a, peygamberlere ve âhirete inanmayan inkârcılar cehennemini ebediliği ile yüzleşecek, inancı olmasına rağmen amel açısından kusurlu olanlara azaplarını çektikten sonra oradan çıkmaları için şefaet edilecektir.⁷⁰

Mutasavvıflara göre cehennem, izzet ve celal sahibi Cenab-ı Hakk'ın gazap ile tecelli edeceği mahaldir. Kötü huyların tutsağı olmak, ilimden uzak kalmak da cehennemini bir derecesidir. Ebedî gazap, âhiretteki cehennemdir. Konevî'ye göre cehennem Allah'ın gazabı içindeki rahmetidir. Zira Allah, doktorun kangren olan uzvu keserek hastayı kurtardığı gibi kullarını kurtarmak, arındırmak istemektedir.⁷¹

1.2.10. Eskatoloji

Öbür dünya bilgisi olarak da anılan eskatoloji terimi eski Yunancada “son” ve “sonuncu” anlamına gelen “eschaton” ile “söz”, “öğreti” anlamındaki “logos”tan türetilmiştir. Bu kavram genel olarak “evren ve insanlığın sonu ile ilgili öğretileri” ifade etmektedir.⁷² Daha özel manasıyla eskatoloji, “teolojinin, ölümü, insanın ölümden sonra yazgısını, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanın sonunu konu alan dalı; insanın akıbetine, ölümden sonraki hayatına ve dünyanın nihaî akıbetine ilişkin dinî teori” şeklinde izah edilmektedir. Eskatoloji kendi içerisinde bireysel ve sosyal olmak üzere iki farklı kola ayrılır. Bireysel eskatoloji, insanın ölüm sonrasındaki durumunu ele alırken sosyal eskatoloji, bu dünyadaki veya öte dünyadaki sona yoğunlaşmaktadır. Ayrıca insanın ahirette karşılaşacağı hal ve olayları açıklayan İslâm eskatolojisine ise “ilm-i ahiret” denmektedir.⁷³

⁷⁰ Ahmet Çapku, *a.g.e.*, s. 337.

⁷¹ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 542-543.

⁷² Bedia Akarsu, “Öbür Dünya Bilgisi”, *a.g.e.*, s. 139.

⁷³ Ahmet Cevizci, “Eskatoloji”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 635-636.

2. ÖLÜM SONRASINA DAİR İKİ TEMEL GÖRÜŞ

2.1. Ölüm Sonrası Yokluk

Doğumdan itibaren hayat ölümün tehdidi altındadır. Ölüm ertelenebilir, yadsınabilir lakin kaçınılmazdır. Zamanı sınırlandıran bu olgu pek çok sahada olduğu gibi felsefi düşünceyi de etkileyen en önemli unsurlardan biridir. Bazı düşünürler ölümü kayıp olarak adlandırıp hayatın karşısında mesafelendirirken bazı düşünürler de hayatın içerisinde ölümü okumaya, anlamlandırmaya çalışır. Ölüm konusu kimi zaman duygulara endişe olarak yansırken, kimi zaman da belirsizlik olarak nitelendirip raflara kaldırılır.

Birçok filozof evrenin zorunlu bir yasağı olarak gerçekleşen bu olguyu yok saymak yerine kabullenmenin, olumsuz duygulara kapılmadan onunla yüzleşmenin, dikkatleri ölüme ve ötesine değil de şimdiki ana çevirmenin daha doğru olacağı kanısındadır. Marcus Aurelius, duygusal tutarlılığa zarar vermemek adına kişinin ölümü neden kabul etmesi gerektiğine dair bir takım argümanlar sunar. Ona göre tek başına iyi ya da kötü olmayan ölüm, doğal bir hadisedir. Evrenin doğasıyla uyum içinde olmayan hiçbir şey insanın başına gelmeyecektir. Ölümden korkan; ya bilincin yitmesinden ya da onun değişmesinden korkar. Ama eğer bilinç artık yoksa hiçbir kötülüğün bilincine varılmaz, eğer farklı bir bilince sahip olunursa yalnızca başka türlü bir varlık olur ve yaşam sona ermez.⁷⁴

Ölümün mahiyeti hakkındaki yaklaşımlar farklılık arz ettiği gibi sonrasına dair de ortak bir kanıdan söz etmek mümkün değildir. Birçok düşünür ruhun beden bozulmasından sonra yaşamaya devam ettiğini kabul etmekte, ölümü bir nevi dönüşüm olarak değerlendirmektedir. Bu görüşün aksini savunanlar ise ölüm sonrasında, bedenle birlikte ruhunda canlılığını yitireceğini ve dolayısıyla bunun bir son olacağını ileri sürmektedir.

⁷⁴ Warren Shibles, "Epiküros'ta ve Stoa Felsefesinde Ölüm Düşüncesi", (Çev. Ali Han Babuçu), *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, (Ed. A. Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2017, s. 130-131.

Geniş bir perspektiften bakıldığında ölüm ötesi ile alakalı iki temel görüşün var olduğu ortaya çıkar: Ölüm bir son değil yeni bir başlangıçtır ya da ölüm sonrası insan hiçliğe, yokluğa karışır.

Ölümün yalnızca bedene özgü olmadığı, bireyin bir bütün olarak yok olacağı görüşünü materyalistler başta olmak üzere pozitivist ve ateist filozoflar da desteklemektedir. Materyalizme göre anlamlı ve değerli olan yaşamdır. Ölüm hadisesi ile beden çürüyüp gidecek, ruhun varlığı da onunla birlikte sona erecek ve ötesinde bir şey olmayacaktır. Materyalist düşüncede madde, her türlü maddî ve manevî gerçekliğin temelini oluşturmaktadır. Zihnî varlıklar, olaylar kısacası her şey hareket halindeki madde ile ya da madde ve enerjiyle izah edilebilir.⁷⁵ Bu yüzden madde bütün duyguların, düşüncelerin ve aklın kaynağı olduğu için birinci derecede, maddenin ve varlığın yansıması olan bilinç ise ikinci derecede önem taşır.

Materyalistler için maddeler gerçek nesnel olup düşüncenin haricinde var olmakta ve var olmayı sürdürmek için düşünceye ya da bilince gereksinim duymamaktadır. Benzer şekilde ruh maddesiz olamayacağına göre ruhun ölümsüzlüğünden ve bedenden bağımsız bir ruh anlayışından söz etmek mümkün değildir.⁷⁶ İnsan bilinci, gelişiminde yüksek bir kusursuzluk düzeyine erişmiş olan maddeden yani beyinden tezahür eden bir fonksiyon olarak görülmektedir. Duyular sinir sisteminde duyguları açığa çıkarmakta ve bu ruhi olayın kaynağını oluşturmaktadır. Yegâne kaynak maddedir ve bilinç denilen şey maddenin maddeye yansımasıdır.⁷⁷

Materyalist nazariye, araştırmasını dünyanın ve duyu organlarının hudutlarıyla sınırlandırmakta, yaratıcı yüce bir kudretin mevcudiyetini inkâr etmekte veya dikkate almamaktadır. Dini bir afyon olarak nitelendiren maddecilere göre, ahiret hayatına ilişkin ortaya konan dinsel öğretiler hiçbir esasa dayanmaz. Bunlar yalnızca dinî kaidelerin uygulanmasını sağlamak, insanları motive etmek, avutmak adına ortaya atılan farazi şeyler olarak değerlendirilir. Fizikötesi kanunları ve tabiatüstü varlıkları reddeden materyalizm, öte dünyaya ait cennet ile cehennemin bu dünyaya özgü şeyler olduğunu ileri sürmektedir.

⁷⁵ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 12.

⁷⁶ Metin Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 30.

⁷⁷ Çapku, a.g.e., s. 25.

Yeryüzündeki çirkinlik, haksızlık, kibir, saygısızlık gibi kötü olgular teistik kaynaklarda tanımlanan cehenneme, karşıtları güzellik, adalet, diğergamlık gibi iyi olgular ise sözde cennete karşılık gelmektedir. Bu durumda insanın bütün hayatı ve kaderi, kısacası her şey görünen dünyada tamamlanmalıdır.⁷⁸

Materyalizmin ölüm sonrası hayata dair bir diğerkıkmazı, yeniden diriliş meselesidir. İlâhî dinlerin temel kural ve hükümleri arasında yer alan diriliş inancı, felsefî açıdan çözümü ve kabulü olmayan bir iddiadır. Öldüğü zaman benliğinden geriye yaşayacak hiçbir şey kalmayacağına inanan Bertrand Russell, bu konuyu bir örnekle açıklamaya çalışır:

“Anası da babası da yamyam olan bir yamyamın bedeninin yeniden dirilmesi... anasıyla babasının ve kendisinin yemiş olduğu kimseler bu yamyamın bedenindeki ete sahip çıkacaklar, her biri payına düşeni alınca yamyam etten yoksun kalacaktır. Bu durum, dince kesin sayılan bedenın yeniden dirilme ilkesine inananlar için gerçek bir güçlük doğurmaktadır.”⁷⁹

Materyalist düşüncenin kökenleri, antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır. Kendisine kadar geliştirilmiş olan maddeci telâkkileri ilk defa bilinçli ve sistemli bir tarzda ifade eden Demokritos'tur. Demokritos, insanı tamamen atomlardan meydana gelen bir varlık olarak değerlendirip onun hareketlerini de mekanik bir biçimde⁸⁰ açıklamaktadır: İnsan varlığı bir beden ve maddi nitelikte olmadığı düşünölen aslında atom bileşimlerine indirgenebilen bir ruhtan müteşekkildir. O, ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzeyen en hareketli atomlardan oluştuğunu, dünyadaki her şeyin ruh atomlarının bütün bedene nüfuz eden devinimlerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bedeni hareket ettiren ruhun bedene nazaran daha hareketli, akıcı atomlardan oluştuğunu ifade eden Demokritos'a göre, canlı organizma ile teneffüs edilen hava arasında sürekli bir ilişki vardır. Çünkü teneffüs edilen hava da aynı şekilde düz ve hareketli atomları, yani ateş atomlarını içerir. Teneffüs olayı sırasında ruhu meydana getiren atomlar ile havada bulunan ateş atomları arasında kesintisiz bir değış tokuş gerçekleşir, öyle ki teneffüs sona erdiğinde, başka bir deyişle

⁷⁸ Yasa, *a.g.e.*, s. 30.

⁷⁹ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, (Çev. Akşit Göktürk), Say Yayınları, Ankara, 1994, s. 83.

⁸⁰ Atomcu görüş ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi*, (Çev. Ahmet Arslan), Cilt 1, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 8-19.

ruhun atomları havadan beslenmediğinde ortaya çıkan şey ölümdür.⁸¹ Diğer düşüncelere oranla bu görüş, modern bilimin ölüm anlayışına daha çok hizmet etmektedir.

Materyalist felsefenin İlk Çağ'daki son filozofu Epikuros, her ne kadar atomcu görüşün kurucusu olan Demokritos'un izinden ilerlese de, materyalizmi katı bir determinizmden kurtararak, maddenin devingenliği konusuna daha ileri bir açıklama getirir. Demokritos'a göre atomların hareketleri zorunlu yasalar tarafından belirlenirken Epikuros böylesine mutlak bir zorunluluğu kabul etmez.⁸² Epikuros, atomların aşağıya doğru hareket ederken doğaları gereği yönlerinden küçük bir sapma gösterdiklerini ileri sürmektedir. Bu sapma sonucu atomların yönleri değişeceğinden her şey belirlenmiş olamaz. Dolayısıyla gelecekteki olayların akışı önceden saptanamaz.

Evrende maddeden başka bir şey olmadığını savunan Epikuros, ruhu belirli tür, çok ince atomların, belirli biçimde bir araya gelmesi olarak tanımlamaktadır. Ölüm, ruhu oluşturan atomal birliğin çözülmesi, dağılmasıdır. Epikuros felsefesinde yaşam, ölüm karşısındaki üstünlüğünü korumaktadır. Yaşam ister acı ister mutlulukla dolu olsun inkâr edilemeyecek en değerli şeydir.⁸³ *Menoikeus'a Mektup* başlıklı denemesinde ölüm olgusuna yaklaşımını şu şekilde dile getirir:

“Ölümün bizim için hiçbir şey olmadığı düşüncesine kendini alıştır. Çünkü iyilik ve kötülük duyularda vardır. Ölüm ise duyulardan yoksun değildir. Böylece ölümün bizim için hiçbir şey olmadığı düşüncesi ki doğrusu da budur, ölümlü yaşamı keyifli kılar, ona sonsuz bir zaman ekleyerek değil, ölümsüzlük özlemini ortadan kaldırarak.”⁸⁴

Ludwig Feuerbach, Epikuros'un düşüncelerini destekler nitelikte; bireyin sonunun veya yok oluşunun, bizatihi kendisi için var olmadığından, birey adına herhangi bir gerçeklik değeri taşımadığını belirtir.⁸⁵ Hiçlik olarak algılanan ölüm karşısında insanın korkuya kapılması yersizdir. Epikuros'a göre ölümü uykuya dalmaktan daha korkutucu bir olay

⁸¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 62.

⁸² Sapma (declinaison) hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Georges Cogniot, *İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)*, (Çev. Seçkin Selvi), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 85-88; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 4, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 81-83.

⁸³ Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta Yayınları, Ankara, 2000, s. 163-164.

⁸⁴ Ökten, *a.g.e.*, s. 96.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 190.

olarak görmenin hiçbir anlamı yoktur. Atomlarına dağılan şeyin duyarlılığı kaybolur. Ruh bütünüyle fiziksel atomların yetkin bir düzenlenişi olduğu için, bu fiziksel bütünlüğün parçalanırken yaşantılanması, yok olurken bilincinde olunması olanaksızdır.⁸⁶ Epikuros kişinin ölümün acı vereceğinden değil de, bu olgunun kaçılmaz oluşundan korkmasını da saçma olarak nitelendirir. Zira “gerçekleştiğinde bir kötülüğü dokunmayan şeyi ya dokunursa diye beklemek, boşuna üzülmektir.”⁸⁷

Epikuros’un öğretilerini sürdüren Lucretius’a göre ruh, bedeninkilere benzer, ancak onlardan boyutlarının küçüklüğü, daha ince ve hızlı oluşu ile ayrılan atomların birleşmesinden meydana gelir. Ölüm esnasında algıların azalmasının nedeni ruhun sonlu bir yapıya sahip olmasıdır. Doğumdan önce varlığı kadar yaşamaya devam etmesi de mümkün değildir. Lucretius açısından ölüm kayıtsız kalınması gereken bir durumdur. *De Rerum Natura* adlı eserinde bu yaklaşımını şöyle dile getirir: “Bugünden geçmişe baktığımızda doğumumuzdan önceki zamanın bize bir şey yapmadığı açıktır, bu nedenle doğa ölümümüzden sonraki zamanı benzer bir nitelikle (zarar vermeyecek şekilde) bize sunar.”⁸⁸

Ölümün bize bir şey ifade etmediği, bizi ilgilendirmediği sonucuna varan Lucretius, kişiyi ölümle barıştırmak istemektedir: Ona göre, ruh beden olmadan var olamayacağı için ruha hiçbir şey olmaz ve beden de ruh olmadan hiçbir şey hissetmez. Ölümle beraber kişinin kendiliği ortadan kalkacağından, sonrasında hiçbir şey ona zarar veremez. Ölümü bir yaşam alanı olarak adlandırmak hatalıdır. Bu olgu gerçekleştiğinde kişi hiçbir duyulamaya sahip olamayacağından sonrasında cezalandırma olacağını düşünenler yanılmaktadır. Ölüm ötesinde gerçekleşeceği düşünülen işkenceler, aslında insanın hayattayken yaşadıklarıdır.⁸⁹

Lucretius yoksunluk kaynağı olarak gördüğü ölümün insanı ilgilendirmeyeceği yargısına varsa da Heidegger gibi birçok varoluşçu düşünür başlı başına ölüm kavramının içselleştirilmesi gerektiğini, böylelikle insan hayatının anlamlandırılabilceği kanısını taşır. Heidegger’e göre ölüm bilinci, insanı günlük varoluşun sıradanlığından kurtarır, öz-

⁸⁶ Güçlü, “Ölüm Korkusu”, *a.g.e.*, s. 1093.

⁸⁷ Ökten, *a.g.e.*, s. 96.

⁸⁸ Mustafa Çakmak, “Epikür ve Lukretius’un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, Volume 8, Issue 1, 2018, s. 364.

⁸⁹ Warren Shibles, *a.g.e.*, s. 123-125.

farkındalığı güçlendirerek bireyselliği kazandırır.⁹⁰ O insanın sonlu varlığını, ölüm korkusu ile kuşatılan karanlık ortasındaki zamansal bir varlık olarak yorumlamaktadır. İnsan “bitişe doğru varlık”⁹¹ olduğunu fark ettiğinde bir uçurumun önündeki iç bulantı haline girer ve varlık şuurunu bu iç bulantıdan çıkarır. Gözü daima geleceğe, sonlu varlığının beklediği uçuruma çevrilidir. Bu yüzden insanın var oluşu yok olmanın bulantısından doğmaktadır.⁹²

Heidegger’in ölümün hayatın akışına anlam kattığı görüşüne tam bir karşıtlıkla kendi düşüncesini kuran Sartre’ye göre ölüm, saçmayı doğuran salt dışsal bir sınırlılıktır. Olanakları, olanaksızlığa çeviren bir duvardır. İnsanın “bitişe doğru varlık” oluşu yaşamı anlamsızlığa mahkûm etmektedir. Ona göre doğmuş olduğumuz saçma ve öleceğimiz saçmadır. Ölüm yaşama anlam yükleyebilecek bir olgu değildir. “Bir anlam, ancak bizatihi öznelikten gelebilir. Ölüm özgürlüğümüz temelinde belirmediğine göre yapabileceğimiz tek şey, yaşamı her türlü imleminden soymaktır.”⁹³ Ölüm, geçmişe anlamını verecek olan geleceği, merhametsizce katlederek yaşamın alabileceği her türlü anlamı yok etmektedir. Buna göre ne kendi varlığına gerekli bir sebep, ne de yaşamına bir açıklama getiremeyen insanın bunlardan bir kurtuluş çaresi olarak ölümü seçmesi için de bir neden bulunmamaktadır. İntihar bir çözüm olmayacaktır. İnsanın saçmadan kurtulamayacağına dikkat çeken Sartre’ye göre, “Herhangi bir hayatın hikâyesi, bir başarısızlığın hikâyesidir.”⁹⁴

Sartre açısından Tanrı fikri “kendini eksiklik ve yokluk mekânı olarak gören insanın, varlığını tamamlamak ve yine kendisi ile bütünleşmek imkânını bu dünyada bulamayınca öte dünya planında bu durumun gerçekleşebileceğini düşündüğü bir ideal ve aşkın varlık hayal etmesi ile belirir.”⁹⁵ Böylece Tanrı insanı değil, insan Tanrı’yı yaratır. Dolayısıyla Sartre için Tanrı fikrinin beraberinde gelen ölüm sonrasına ilişkin tezler de kendiliğinden çürür. Dinler ölümün saçmalığını gizlemek adına insanları yalanlarla oyalamaktadır. Ölüm sonrasına ilişkin sunulan vaatlerin tümü safsatadan ibarettir. Bilinen ve yaşanan hayat dışında başka bir hayattan söz edilemez.

⁹⁰ Büyükdüvenci, *a.g.e.*, s. 41.

⁹¹ Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 368-374.

⁹² Mehmet Vural, *Hilmi Ziya Ülken’in Varlık Felsefesi*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2009, s. 106.

⁹³ Ökten, *a.g.e.*, s. 252.

⁹⁴ Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2015, s. 99.

⁹⁵ *A.g.e.*, s. 41.

Camus'un felsefesi, saçmaya karşın yaşamak için bir çözüm bulma arayışıdır. Sartre ölüm ile ilgili negatif bir tavır takınsa da, Camus bu gerçekliğe daha pozitif bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Camus'a göre saçmayı ortaya çıkaran en önemli sebep kaderin insanı götüreceği son durak olan ölüm ve onunla alakalı düşüncelerdir. O, yaşamının manasızlığını ve değersizliğini düşünmenin her zaman mümkün olduğunu, ancak hangi koşulda olursa olsun hayatın yaşamaya değer olduğunu savunmaktadır. Yaşamın saçmalığının anlaşılması bir son değil, başlangıçtır. Saçma, bütün büyük düşüncelerin başlangıcındaki gerçekliktir. Kaçmak yerine bu gerçekliği kucaklayan insan, hayatına ve benliğine bağlanacaktır. İnsanı kurtuluşa götüren yol, ölümlü ve saçma yaşamın kabullenilmesi ve bu kabullenmenin yaşama sevinci haline dönüşmesini sağlamaktır. Güzel olan yaşadığımız hayattır ve bu hayat dışında kurtuluş mümkün değildir.⁹⁶

Ölümün bir nihayet olduğu fikrini yalnızca Batı felsefesi ile sınırlandırmak yanlış olacaktır. İslâm felsefe tarihinde bir okul kuramamış olsa da Dehriyyûn ekolü ölüm sonrası başka bir hayatın varlığını diğer bir deyişle ahiret inancını reddetmektedir. En meşhur temsilcisi İbnü'r Râvendî olan Dehriyye, yegâne gerçeğin madde olduğunu, ruhun ve Tanrı'nın var olmadığı savunan materyalist felsefe akımıdır. Bu görüşlerinden dolayı Dehriler; Zanadika (Zındıklar), Duyumcular (Hissiyun), Mülhitler ve Muattıla (Ateistler), Maddiyun (Materyalistler) gibi değişik şekillerde isimlendirilmişlerdir.⁹⁷

Bâtinîler arasında gizlenmeye mecbur kalan Dehriler, İslâm inanç esaslarına meydan okumaktadır. Dehriyye'ye göre, her varlık bir bakıma maddidir, maddeden ayrı ve bağımsız bir ruh yoktur. Kâinat ve Tanrı birdir, kâinattan ayrı, bilinçli ve irade sahibi bir yaratıcı yoktur. İnsanın varlığı külli varlığın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan ruhu ölümden sonra müstakil olarak devam etmeyip külli varlığa karışır.⁹⁸ Din konusunda derin şüphe uyandıran Dehriyyun, zaman ile maddenin ebediliğini ileri sürerek, dünyadaki hadiselerin tabiat kanunlarına uymak sureti ile meydana geldiği görüşünü benimsemektedir.

⁹⁶ Yasemin Akış Yaman, "Camus: Yaşam ve Ölüm Felsefesi", *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, (Ed. A. Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2017, s. 369.

⁹⁷ Hüseyin Karaman, "Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri", *İslâm Felsefe Tarihi 1*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 55.

⁹⁸ Taylan, *a.g.e.*, s. 133.

Ölüm sonrası yokluk yanlılarının düşünceleri, ihtiyatlı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulduğunda bazı argümanların sağlam ve ikna edici olmadığı görülmektedir. Örneğin materyalistlerin görüşleri insanı dar bir kalıba hapsedmeye yöneliktir. Bu düşüncenin en tehlikeli cephesi, bütün insanî duyguların bedenden çıkmış olduğunu iddia etmesi, izahlarını buna göre yapmasıdır. Zira böyle bir düşünce bedenî duyguların haricindeki hiçbir duyguya yani ruhî ve ahlakî değerlere hayat hakkı tanımamaktadır. Ruh bir madde olarak mütalaa etmeleri, beden in faal bir unsur olarak rol oynadığı küçük bir kısmı için doğru olabilir. Ancak ruhun diğer yönleri için bu görüş doğru değildir. Çünkü bir insan, sadece diğer insanlardan farklı olmakla kalmayıp, aynı kişi olsa dahi, şartlar tamamen aynı olduğu halde çeşitli farklılıklar arz etmekte, kendi kendisinden dahi ayrılmaktadır.⁹⁹ Ayrıca metafizik boyutları yadsınan insanın tedirginlik, ümitsizlik gibi olumsuz psikolojik durumlarla karşılaşması kaçınılmazdır.

2.2. Ölüm Sonrası Yaşam

Başlangıçtan bu yana insanoğlunun, ruhun ölümsüz bir yanının bulunduğu, daha da ötesi ölümden sonra hayatın var olduğu yani bir çeşit beka düşüncesine sahip olduğu bilinmektedir. Yapılan arkeolojik kazılarda tarih öncesi zamanlardan beri mezara konulan yiyecekler, çeşitli ziynet eşyaları, aletler ve benzeri nesnelere bu görüşü destekler niteliktedir. Ölümün bir son olmadığı anlayışı, yokluk fikrinden çok daha eskidir.

Canlı varlığın canlılığını kaybetmesi, cansız olma durumuna geçiş olarak tanımlanan ölüm, inanç sistemlerine göre bu dünya için geçerli bir durumdur, başka dünyalar için geçerli değildir. Semavî dinler ve bazı inanç sistemleri, ölümden sonra hayat anlayışını benimsediklerinden ölümü, diğer yaşam tarzı için bir başlangıç olarak kabul etmektedir. Bu görüşe göre öte dünyadaki yaşamı sağlayan şey beden değil, ruhtur. Bu durumda ölümden sonra hayat anlayışını kabul eden din ya da inanç sistemleri, ölümsüz bir ruh düşüncesini de içerisinde barındırmaktadır.¹⁰⁰ Örneğin İslâmiyet'ten önce geleneksel Türk dinini ele aldığımızda ölüm olgusu, gerçekleşmesi gereken ilâhî bir iş, sert ve tabiat dışı bir hâl olarak karşımıza çıkar. Türkler, maddi olan her şeyin ruhu olduğuna, insanların yaptıkları şeylerin de ruhu olduğuna, ruhların kötü ve iyi olarak ikiye ayrıldığına inanır.

⁹⁹ Muhammed Kutub, *İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, (Çev. Kemal Sandıkçı ve M. Âkif Aydın), Şâmil Yayınları, İstanbul, s. 92-93.

¹⁰⁰ Çüçen, *a.g.e.*, s. 15.

Onlara göre ruhlar, diri ve ebedîdir.¹⁰¹ Geleneksel Türk dininde olduğu gibi Hristiyan teolojide de ölümsüz bir ruh anlayışı hâkimdir. Hristiyanlıkta ölüm, insanın sonsuz yaşamını değil, bedene bağlı, dünyevî yaşamını yok etmektedir. Ölüm insanı zaman ve mekândan sınırlı yaşamdan kurtararak ebediyete, sonsuz bir hürriyete kavuşturmaktadır. Hristiyan inancında ruh, bedende mukimdir lakin bedene ait bir parça değildir. Ruhun ilâhî âleme intikal etmesi için bedeni terk etmesi, ruh-beden çelişkisinin çözülmesi gerekir. Ruhun bedende olduğu süre boyunca, Tanrı'dan uzak kaldığına inanılır. Ölüm ile beraber ruh ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya ulaşır.¹⁰²

Dinler tarihinin yanı sıra felsefe tarihinde de Descartes, İbn Sînâ, Fahreddin Râzî gibi birçok filozof, ölüm sonrasında ruhun yaşamını sürdüreceği fikrini benimsemektedir. Bu görüşü savunan düşünürler, ruhun yok olmasına, ölümden sonra da kişisel kimliğin korunarak devam edeceğine vurgu yapmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğü anlayışı, insanın kesintisiz şuur niteliklerine sahip olan gerçek varlığının beden değil, ruh olduğu esasına dayanır. Ruh basit, bölünmez, sonsuz, kendi kendine kaim bir cevher olarak tanımlanır. Dolayısıyla bu niteliklere sahip bir ruhun yok olması düşünülemeyeceğinden ölümsüzlüğü güvence altına alınır.¹⁰³ Diğer bir deyişle ölüm, varoluş gereği zamansal sınırı olmayan ruhu sekteye uğratamayacaktır. Alman düşünürü Fichte'nin ifadesiyle;

“Ölüm, herhangi bir diğer görünüş gibi bir görünüştür. Ne var ki hiçbir görünüş Ben'i etkileyemez. Sadece Ben'i etkileyebileceği düşünüldüğünde ölüm korkutucu bir özelliğe sahip olur. Oysa kendi bağımsızlığını hisseden biri, ölümün Ben'i etkileyebileceğini fiziksel olarak olanaksız bulacaktır. Böyle bir kimse için ölüm, belirli bir görünüşler dizisinin sona ermesinden fazla bir şey değildir. O, bu dizi sona erdikten sonra neyin geleceğini bilmez ve bu onun sıkıntılarının en önemsizidir. Onun bildiği şey onun var olacaktır.”¹⁰⁴

Ölümden sonraki varoluşa dair ilk ontolojik deliller Platon'un diyaloglarında bulunmaktadır. Platon'a göre ölüm, ruhun tenden kurtuluşu, daha yüksek bir yaşam

¹⁰¹ Küçük vd., *a.g.e.*, s. 119-120.

¹⁰² Özkan, *a.g.e.*, s. 246-250.

¹⁰³ Vecihi Sönmez, “İslam Düşüncesinde Ruh'un Ölümsüzlüğü Problemi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı 18, 2010, s. 178.

¹⁰⁴ Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, *Fichte-Alman İdealizmi I*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 254.

formuna ulaşmasıdır. Ölümün, ebedî ruhun üzerinde hiçbir etkisi yoktur, sadece bedenin fonksiyonlarını sona erdirebilir.¹⁰⁵ Başta *Phaidon* olmak üzere *Devlet* ve *Phaidros*'ta idealar dünyasından yeryüzüne inen ve tanrısal bir kaynaktan ortaya çıkan¹⁰⁶ ruhun, ölümsüz yani kendi başına varolan bir cevher olduğunu dört kanıtla ispatlamaya çalışır. Heraklitosçu 'zıtların uyumu' ilkesinden yola çıkan Platon, sıcak soğuk karşıtlığında olduğu gibi hayat ve ölüm arasında da birinden ötekine dönüşümlü ve aralıksız bir geçiş süreci yaşandığı yargısına varır. Ölüm hayattan geldiği gibi hayatta ölümden gelmektedir. Ona göre karşıtların birbirinden türemesi, oluş ve yok oluş sürecini devam ettirir. Zira sürecin tek taraflı olması, ruhların mütemadiyen bu dünyayı terk edeceği ve yeryüzünde hiçbir ruhun bulunmayacağı anlamına gelir. Platon'un bu konu ile ilgili öne sürdüğü diğer kanıt, ruhun ezelî oluşunu yani önceden de var olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Geçmişte varlığı zarurî görülmeyen bir şeyin gelecekte zarurî olarak var olacağını düşünmek mümkün değildir. Ruhun var olmak için bedene muhtaç olmadığı düşüncesi, doğumdan önce olduğu gibi, ölümden sonra da var olacağı sonucunu ortaya çıkarır. Platon'un üçüncü kanıtı, ruhun kendiliğinden hareketin ilkesi, başka bir ifadeyle doğal sürecin kaynağı olmasıdır. Buradan da ruhun yok olmayan, basit ve parçalardan oluşmayan cevher olduğu anlaşılır. Ancak farklı unsurlardan meydana gelen beden, ölüm olgusuna yenik düşebilir. Birleşik bir yapısı olmayan ruhun yok olması imkânsızdır.¹⁰⁷ Platon'un son kanıtı, ruhun sazın akordu gibi bir epifenomen olmadığıdır. Sazın tellerinin kırılmasıyla akort ortadan kalkabilir, ancak ruhun bedeni meydana getiren parçaların bir oranı olmadığı için bedenin dağılmasının ardından ortadan kalkması söz konusu değildir.¹⁰⁸

Platon'un ruhun basit bir cevher olduğu görüşü hem Batılı hem de Müslüman filozoflar tarafından benimsenmektedir. Varlığını devam ettirmek için başka bir şeye ihtiyacı olmayan cevherin yok olmayacağı fikri, ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozofların başvurduğu en önemli kanıtlar arasında yer alır.¹⁰⁹

Platoncu geleneği takip ederek ruhun bedenden bağımsız, ayrı bir cevher olduğunu öne süren isimlerden biri Fârâbî'dir. Onun, ruhu bir cevher olarak tarif etmesinin nedeni

¹⁰⁵ Bkz. Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt XV, Sayı 1, 2013, s. 173-181.

¹⁰⁶ Platon, "Ruhun Ölümsüzlüğü", *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, (Der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 635.

¹⁰⁷ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 26-29.

¹⁰⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 366.

¹⁰⁹ Koç, a.g.e., s. 38.

akletme yetisidir. Ruhun maddeye bağımlı olmadığını kabul eden Fârâbî'nin, bedenden önce varlığı konusunda Platon'dan ayrılarak Aristo'nun ruh anlayışının etkisinde kaldığı görülmektedir. Ona göre ruh, doğası gereği maddede mahal bulmaktadır. İlk aşamada var olmak için bedene ihtiyaç duyan ruh, sonrasında varlığını devam ettirebilmek için bedene muhtaç değildir. Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğünü aklî tekâmül sürecine bağlı olarak kazanılan bir durum olarak telakki etmektedir. Ancak aklî ve amelî yetkinliğe erişen ruh, beden ölümünden sonra mevcudiyetini sürdürebilir. Bu mertebeyi kazanan ruh, ölümle birlikte yok olmayacak, Tanrı'nın adaleti gereği dünyada yaşadıklarının ve yaşattıklarının karşılığını görecektir.¹¹⁰

İbn Sînâ da ruhun maddeden ayırık, tek başına var olabilen basit bir cevher olduğunu savunmaktadır:

“Farz edelim ki bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun; fakat öyle bir vaziyettedir ki, bedeni hiçbir şeye temas etmez ve dış dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Ve yine farz edelim ki o, kendi bedenini dahi göremiyor ve vücudunun organlarının birbirine dokunması önlenmiştir; böylece her ne olursa olsun hiçbir duyu algısına sahip değildir. Böyle bir kişi dış dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve hatta kendi bedeninin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez; fakat yine de kendi benliğinin, tamamen ruhî bir nesne olarak varlığının farkındadır. O halde ruh, bedenden müstakil bir cevherdir.”¹¹¹

el-Adhaviyye fi'l Me'âd adlı eserinde “akleden nefis (ruh)” adı verilen insan ruhunun maddeye içkin ve cisme bağımlı olmadığını nedenleriyle izah etmektedir: Ona göre maddenin zorunlu olarak sonluluğu sabit olduğundan sonsuz bir gücü içinde barındırması mümkün değildir. Oysa ruhun aklî kavramları algılama gücü sonsuzdur. Diğer yandan ruh, aklî işlevini tek başına gerçekleştirerek kendinden başka hiçbir alete ihtiyaç duymamaktadır. İşlevini bizzat kendisi gerçekleştirebiliyorsa ruh, kendi kendine yeten bağımsız bir varlığa sahiptir. Aynı şekilde ruhun bedene bağlı olması demek yaşlandıkça maddedeki duyu ve hareket gücünün azaldığı gibi ruhun akletme gücünün de azalacağı

¹¹⁰ Mehmet Ata Az, “Fârâbî’de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi”, *Turkish Studies*, Volume 12/20, 2017, s. 89-90.

¹¹¹ Mian M. Şerif, *İslâm Düşünce Tarihi*, (Çev. Osman Bilen), Cilt 1, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 617-618.

anlamına gelir. Ancak ilerleyen yaşlarda, beden zaafa uğradıkça aklın daha çok güç kazandığı aşikârdır.¹¹²

İbn Sînâ, Fârâbî gibi ruhun bedenden önce varlığının imkânsız olduğuna kanaat getirir. Ona göre insanların ruhları mâhiyet ve tür olarak birdir. Bedenden önce var olmaları, aralarında çokluk oluşması ya da tüm ruhların tek bir ruh halinde bulunması demektir ki bu da bir çelişkidir.¹¹³ O, ruhun bedenle birlikte yaratıldığını, öncesinde ferdî bir mevcudiyetinin olmadığını ileri sürer.

Fârâbî'den ayrıldığı en önemli nokta, ruhun mertebesi ne olursa olsun ölümsüz olacağı düşüncesidir. İbn Sînâ, insanın özünü oluşturan ruh cevherinin baki olduğunu birkaç delille temellendirir: Ruh basittir, bozulması ve dağılması mümkün değildir. Madde gibi birleşik bir yapıya sahip olmadığından ve zıddı bulunmadığından terkinin bozulması ruhu etkilemeyecektir. Fiilleri açısından ruh, bedenden ayrıdır. Ruh bedeni yönetme ve akletme fiillerini yerine getirir. Bu durumda ruh bedenin bir nevi hizmetçisi, aletidir. Kişinin sahip olduğu şeyi kaybetmesi halinde kişiye zarar gelmediği gibi aletin bozulması ile de ruha herhangi bir zarar gelmeyecektir. Ruh makulâtın mahalli olması açısından bedenden ayrı bir varlıktır. Akletme gücüne sahip ruh, kendini bildiği gibi bir şeyi bildiğinin de farkındadır. Oysa insandaki diğer güçler, bir organ aracılığı ile bir şeyi kavrayabilir. Aracısız bilginin kendinde olduğunu öğrendikten sonra bedenin yok olması ruha zarar vermeyecektir.¹¹⁴

İbn Sînâ'da olduğu gibi Gazâlî felsefesinde de ruhun ölümsüzlüğü meselesi önemini korumaktadır. Gazâlî'ye göre ruh mekâna ihtiyaç duymayan, cisimden mücerret, bizatihi kaim bir cevherdir. İradesiyle hareket etme, hissetme ve akletme yeteneğine sahip olması, ruhun araz ve cisim olmadığını, manevî bir cevher olduğunu ispatlamaktadır. Ruh bedenin cüzleriyle birleşmediği gibi tamamen ayrı da değildir, bedene hâkim ve faydalı olmakta, ona nüfuz etmektedir. Ona göre insanın hakikatini, özünü meydana getiren ruh, ezeli değildir, sonradan yaratılmaktadır. Anne karnında vücuda getirilen ruh, varlığını Allah'tan alır. Gazâlî ilâhî emir âleminden gelen ruhun ölümle birlikte helak olmayacağı düşüncesini

¹¹² Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 30-35.

¹¹³ Kaya, *a.g.e.*, s. 23.

¹¹⁴ Çapku, *a.g.e.*, s. 116-117.

benimsemektedir. Helak olmayan ruh, bedene döneceği zamanı ve haşr sonrası durumunu sevinç veya hüznün içerisinde beklemektedir.

Gazâlî, ruhun beden ölümü sonrasında da varlığını devam ettireceğini dinî ve aklî delillerle temellendirir: Ona göre ruhun ölümsüz olmaması durumunda, cennet-cehennem, sevap-günah, peygamberlerin dünya ve ahiret hayatına dair tüm bildirdikleri anlamsız ve geçersiz olacaktır. Ayrıca ruhun ölümle birlikte yok olması, peygamberlerin fanî dünya için gönderildiği anlamını taşıyacak ve bu dinî inancı sarsacaktır. “*Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın, aksine onlar diridirler. Rableri katında Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.*”¹¹⁵ âyeti hay olan ruhun ölmeyeceğini kanıtlamaktadır.

Gazâlî’nin birçok İslâm düşünürü ile bağdaşan aklî delilleri şöyle sıralanabilir: Ruh çeşitli unsurlardan oluşmamıştır ve mekâna bağlı değildir. Dolayısıyla mekândan münezze olan şey bakidir. Var olabilmek için herhangi bir şarta ihtiyaç duymaması, ruhun yok olmaz cinsten bir cevher olduğunu gösterir.¹¹⁶ Küllî suretleri kabul etmesi, hareket ve fiilin kaynağı olması ruhun ölümsüzlüğünün işaretidir.¹¹⁷

İbn Rüşd felsefesinde ruh, Gazâlî ve İbn Sînâ’nın “kendi başına var olabilen gayri maddi cevher” tanımlarından oldukça uzaktır. İbn Rüşd, ruhu organ sahibi doğal cismin ilk fiili, yetkinliği ve sureti olarak ifade etmektedir. O, suretin maddesiz düşünülemez gibi ruhun da bedenden önce var olmayacağını görüşünü benimsemektedir. Ruh, fail ya da hareket ettiren, sûret ve gaye olmak üzere üç anlamda da beden için sebebidir.¹¹⁸ İbn Rüşd, ruh-beden ilişkisini suret kavramından yola çıkarak ayırık suretlerin maddeyle olan ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Tabii-organik cisim yani beden maddeye, onun yetkinliği olan ruh ise surete karşılık gelir. Ayırık suretin madde ile olan ilişkisi suretin maddeye nispeti şeklinde değil, cismin ayırık surete nispeti şeklindedir. Çünkü madde-suret ilişkisinde bir terkip mevcuttur ve terkibe katılan unsurların birbirinden ayrılması, biri olmadan diğerinin bulunması mümkün değildir. Ayırık suret-madde ilişkisinde ise böyle bir durumdan bahsetmek kişiyi yanlış sürükleyecektir. Öyleyse ruh-beden ilişkisinde bir terkip değil

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/169.

¹¹⁶ Mustafa Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt 7, Sayı 21, 2005, s. 111-112.

¹¹⁷ Koç, *a.g.e.*, s. 41.

¹¹⁸ Atilla Arkan, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Cilt 7, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 667-668.

ittisal söz konusudur. Bu da bedeninin yok olmasından yani ölümden sonra ruhun yok olmasını gerektiren bir durumun olmayacağı manasına gelir.¹¹⁹ Ayrıca İbn Rüşd'e göre ruh-beden ikilisinde öncelik ruha aittir. Çünkü bedeni bireyselleştiren ve yetkinleştiren şey ruhtur.

Ruhun yok olmaz türden bir cevher olduğu görüşü, İslâm felsefesinde olduğu kadar Batı felsefesinde de kabul görmektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri Modern Çağ'da öne çıkan Fransız düşünür Rene Descartes'tir. Descartes'e göre ruh ve madde temel özellikleri bakımından birbirleriyle uyuşmayan iki cevherdir. Maddenin ruhu olmadığı gibi ruhun da maddi hiçbir yanı yoktur. Her cevherin kendine has bir sıfatı vardır. Maddenin sıfatı yer kaplama, ruhun sıfatı ise düşünmedir. Uzamsız ruh, bölünmez bir bütündür. Bunlara ek olarak ruh, insandan başka hiçbir varlıkta bulunmamaktadır. Tanrı'nın yarattığı hayvanlar canlı birer makineden ibarettir.

Descartes ruhu, İbn Sînâ gibi kendi varlığını aracısız algılayabilen, doğrudan doğruya tasavvur edebilen bir varlık olarak nitelendirir. İnsan ruhu ve bedeni iki ayrı cevher olduğundan ruh, var olabilmek için bedene gereksinim duymamaktadır. Ayrıca ruh bedenden önce de mevcuttur. Bu açıdan her ikisinin fonksiyonları birbirinden farklıdır. İnsan herhangi bir maddenin var olup olmadığından kuşkulabilir lakin kuşkulamayacağı yegâne şey ruhtur. Uyku sırasında beden hareketsiz kalsa da bilinç hali devam ettiği için kişinin rüya görmesi, ruhun bedenden müstakil olduğunu gösterir. Ona göre, nefes alan, yürüyen, beslenen bedendir. Bedenin hareketini sağlayan ve ona sıcaklık veren de kanın sinirlere ve kasa olan etkisidir. İdrak eden, hisseden ve hükmedense ruhtur. Ruh var olabilmek için bedene gereksinim duymasa da çeşitli duyumları, üzüntüleri, neşeleri vs. anlayabilmek için bedenle bir arada bulunmak mecburiyetindedir.

Descartes'e göre ölüm, ruhun bedenden ayrılması değil, bedene canlılık ve sıcaklık veren kanın, kalp tarafından pompalanamamasının bir neticesidir. Kan dolaşımının sona ermesi vücudun sıcaklığını kaybetmesine ve dolayısıyla ruhun bedenden ayrılmasına sebep olur. Ruh beden harap olduktan sonra da yaşamını devam ettirir. Ruhun bedenle birlikteliği, beyinde gerçekleştiği yani ruh bedenle beyin aracılığıyla ilgi kurduğu için bedeninin harap olması ruhun da yok olmasını gerektirmez. Descartes Tanrı'nın özü ile ruhun özü arasında

¹¹⁹ Hüseyin Sarioğlu, *İslam Felsefesi Tarihi 2*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 87.

bir bağlantı olduğuna inanır. Ona göre ruh, Tanrı'nın aklının bir parçasıdır. Ruhun ezeli olması da bundan kaynaklanmaktadır.¹²⁰

Felsefî alanda çokça tartışılan ve çeşitli dayanaklarla ispatlanmaya çalışılan ruhun ölümsüzlüğü meselesini İbn Sînâ, Gazâlî, Descartes gibi isimlerle sınırlandırmak mümkün değildir. Misal verdiğimiz düşünürler, ruha yükledikleri mana itibariyle ölümün insan için bir son olmadığını fikrini gözler önüne sermektedir. Bu görüşü destekleyen filozofların en önemli ortak noktası, insanı insan yapan şeyin beden değil ruh olduğu düşüncesiyle yola çıkmalarıdır. Hayat ilkesi olarak kabul edilen ruh, geniş yetkilerle donatılmış görülmez bir cevherdir. Bedenin efendisi konumunda yani bedene kıyasla daha üstün bir statüdedir. Ruh kişisel kimliğin merkezidir ve ölüm sonrasında da bu özelliğini koruyarak yaşamını sürdürecektir.

Ölümden sonra yaşam, ölümsüz bir ruh anlayışının yanı sıra bu yaşamın geçeceği bir mekânın olması gerektiği fikrini de gündeme getirir. Beden ceset olarak bu dünyada kalırken bakî olan ruhun ne durumda olacağı ve gideceği yer kısacası geleceği merak uyandırmaktadır. Öte dünya fikrinde uzlaşan filozoflar, onun nasıllığı konusunda bazen birbirini destekler nitelikte bazen de birbirinin zıddı olan düşünceler öne sürmektedir. Geniş bir perspektiften bakıldığında oradaki hayatın ruhani olarak devam edeceğine ya da diriliş sonrasında o dünyaya has bir beden verileceğine inanılmaktadır.

Ruhun ölümsüzlüğüne dair sunduğu delilleri birçok düşünür tarafından kabul gören Platon dairesel olarak tekrarlanan bir öte dünya yani ahiret anlayışını benimsemektedir. Platon'a göre ölüm, gerçek ve mutlu bir yaşamın başlangıcıdır. Lakin her ruh ölüm sonrasında mutluluğu elde edemeyecektir. Tanrılar diyarına ancak saflaşan, bilgelik kazanan ruhlar ulaşabilir. Duyular evreninde bedenin şehvî istekleriyle hareket edenler, vücudunu önceleyenler ruh bedenden ayrıldığında bedenle birlikte elde ettiği zevklerden yoksun kalmanın üzüntüsünü yaşayacaktır. Sonuç olarak bedene duyulan bu sevgi kişinin tekrar başka bir bedene bağımlı olmasına sebep olacaktır. Ona göre, dünyada zulmeden, kötülüğü alışkanlık edinen, zevke düşkün ve açgözlü ruhlar kuzgun, kurt bedenlerine girerek yeryüzüne geri dönecektir.

¹²⁰ H. Ömer Özden, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Cilt 3, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 43-47.

Platon, “Hades” olarak adlandırdığı öte dünyaya dair fikirlerini “Armies oğlu Er” hikâyesiyle aktarır. Ölüm sonrasında Hades’e giden ruhlar yargıçlar tarafından sorguya çekilir. Fenomenler dünyasında erdemli ve doğru bir şekilde yaşayarak kendini arındıran ruhlar, tanrılar tarafından karşılanacak ve mutluluk ülkesine hemen ulaştırılacaktır. Yalnızca erdem ve iyilik ile kuşanmış ruhlar tekrar dünyaya gelme eziyetinden kurtulabilir. Haksızlık, ahlaksızlık gibi kötülüklere bulaşan ruhlar, uzun süren cezalara çarptırılarak yaptıklarının bedelini ödeyecek ve bir meleğin öncülüğünde yeniden dünyaya gönderilecektir. En büyük suçları işleyenler ve işledikleri suçlarda ısrar eden ruhlar ise Tartaros adı verilen derin bir çukura atılacaktır.¹²¹ Bu düşüncelerden de anlaşıldığı üzere Platon tenasühü (ruh göçünü) savunmaktadır.

Platon’un ruhun bir bedenden ötekine geçeceği iddiasına Fârâbî reddeder. Fârâbî’ye göre beden öldükten sonra her ruh layık olduğu biçimde yargılanacak, sonucunda ya mutluluğa kavuşacak ya da mutsuzluğa uğrayacaktır. Bunu adaletin gereği ve zaruri bir durum olarak değerlendirir.¹²²

Fârâbî, ahiret hayatında mutlu olmayı ilimde yetkinleşmeye, mutsuzluğu ise cehalete bağlamaktadır. Onun düşüncesinde insanlar erdemli (iyi), fâsık (kötü) ve cahil olmak üzere üç gruba ayrılır. Daha önce değindiğimiz gibi erdemli insanlar, yani yalnızca aklî ve amelî olgunluğa ulaşarak ölümsüzlüğü elde eden ruhlar, sonsuz mutluluğa erişecektir. Teoride bilgi ve erdemin ne olduğunu bilmesine rağmen pratiğe dökemeyen ve maddî hazların esiri olan kötü insanlar, sonsuz bir azap içerisinde kalacak, mutsuzluğa dâcâr olacaktır. Erdemli insanların zıttı olan cahil insanlar, maddeye tam anlamıyla bağlı oldukları ve kendi başına varlığını sürdürecektür duruma gelmedikleri için maddenin ortadan kalması onların da yok olmasına sebebiyet verecektir.¹²³

Fârâbî’nin ardından *el-Adhaviyye* ve *eş-Şifâ* eserlerinde bedenlerden ayrılan ruhların durumunu irdelenen ve ahiret hakkındaki görüşlerini dile getiren İbn Sînâ’ya yer vermek uygun olacaktır. Fârâbî gibi İbn Sînâ’da tenasühe karşı çıkmakta, bunun imkânsızlığını

¹²¹ Çapku, *a.g.e.*, s. 37-38.

¹²² Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 125.

¹²³ Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead*, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas, 2006, s. 107-108.

savunmaktadır. Ona göre beden ölümü gerçekleştikten sonra ruhun ne bu dünyada ne de öte dünyada yeniden bir bedene kavuşması mümkün değildir. Ölüm sonrası hayat ruhanî olarak devam edecektir.

İbn Sînâ, Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerden yola çıkarak insanların ahiretteki hallerini; nazarî ve amelî akıl yönünden olgunluğa ulaşanlar, her iki akıl yönünden de olgunluğa ulaşamayanlar ve her iki aklın herhangi birinde olgunluğa ulaşamayanlar şeklinde kategorize etmektedir.¹²⁴ Nazarî ve amelî akıl yönünden olgunluğa ulaşanlar, öte dünyada mutluluktan en çok payını alan ve yetkinlik açısından en üst düzeyde yer alan ruhlardır. Bu ruhlar daha yeryüzünde iken duygusal hazlardan sıyrılarak tercihlerini ahlakî ve akli hazlardan yana kullanmaktadır. İlim ve Allah'ın rızasına uygun amellerle maddi kirlere arındıklarından beden ölümü sonrasında ilâhî nurlar âlemi ile ödüllendirilirler. “Ey imanın huzuruna kavuşan nefis! Rızacı ve rızacı olarak Rabbine dön ve cennetime gir!”¹²⁵ âyetleri İbn Sînâ'nın sözünü ettiği kemalere eren ruhlar ile alakalıdır. Onlar Allah'ın tecellisine kavuşabilmek adına fikirlerini madde ötesi âleme yöneltir, dini görevlerini yalnızca Allah'ın hoşnutluğunu kazanabilmek için ifa etmektedir.

İbn Sînâ her iki akıl yönünden olgunluğa ulaşamayanları; bile bile kendilerini arındırma yoluna gitmeyen, doğru olmayan metafizik bilgilerle hareket eden ve bir yaratıcı olduğunu inkâr eden ruhlar olarak tasvir etmektedir. Hem teorik bilgilerle aydınlanmayan hem de amelî olarak yetkinleşmeyen ruhlar, duygusal hazlara bağımlı oldukları için ölüm sonrasında da bu hazları yeniden arzulayacaktır. Lakin elde etmeleri olası değildir. Bu yüzden pişmanlık duyacak ve sonsuza dek azap çekecektir. İbn Sînâ bu noktada Fârâbî'den ayrılır. Fârâbî her ne kadar bu ruhların yok olacağını savunsa da İbn Sînâ düşüncesinde varlığa gelen ruhun yok olması mümkün değildir. Onlar yetenekleri olduğu halde kasti olarak yetkinleşmek için çaba sarf etmediğinden ebedi azaba ve mutsuzluğa mahkûm edilecektir. Ayrıca bu kısımda İbn Sînâ, nazarî olgunluktan gerçek manada haberi olmayan “en-nufûsu'l-bulh” (kavrama yetisi zayıf) olarak adlandırdığı, ruhlardan bahsetmektedir. Akıl sağlığı yerinde olmayan insanların ve çocukların ruhları bu kategoriye aittir. Kast edilen bu ruhlar, yaşarken duygusal hazlara yönelerek ahlakî açıdan bir bozulmaya

¹²⁴ Vâkı'a 56/7-11: “Ve sizler üç sınıf olduğunuz zaman; amel defterleri sağ tarafından verilenler ne uğurlulardır onlar! Amel defterleri sol tarafından verilenler ne uğursuzlardır onlar! Ve o sâbıklar, sâbıklar (ruhi açıdan en ileri düzeye ulaşan, en makbul insanlar!)”

¹²⁵ Fecr 89/27-30.

uğramadıysa ölüm sonrasında Allah'ın rahmetiyle hakiki mutluluğa ulaşacaktır. Diğer açıdan bu ruhlar, duygusal hazların peşinden gidip kötü bir karakter edinirse ölüm sonrasında ebedî bir elem duyacaktır. Çünkü ahirette bu ruhların duygusal hazlarını yerine getirecek bir bedenleri olmayacaktır. Ayrıca bu ruhların amelî akıl yetisi ile ilgili zayıflıklarını ortadan kaldıracak hakiki mutluluğa ilişkin bir isteği de bulunmamaktadır.

İbn Sînâ son olarak her iki aklın herhangi birinde olgunluğa ulaşan ruhları, yalnızca nazarî ya da yalnızca amelî akıl yönünden kemale erenler şeklinde ayırarak açıklamaya çalışır. Yalnızca nazarî yönden kemale eren ruhlar, duygusal hazlara olan eğilimlerinden dolayı ruhî arınmayı gerçekleştirememektedir. Ona göre duygusal hazlara ilişkin tutkular, ölüm sonrasında ruhların mutluluğa ulaşmasına engel teşkil etmektedir. Sözü edilen ruhlar, duygusal hazları her istediğinde üzüntü duyacak ve içerisinde buldukları bu durum, onlara amelî akıl yönünden bir ceza olacaktır. Nitekim amelî akıl yönünden olgunluğa ulaşamamış olmanın verdiği üzüntü bir süre sonra sona erecek ve onlar da mutluluğa kavuşacaktır.

İbn Sînâ'ya göre amelî yönden kemale eren nazarî yönden olgunluğa ulaşamayan ruhlar, daha bu dünyada iken duygusal hazlardan vazgeçmektedir. Fakat onlar cennet mutluluğuna erişme ve cehennem azabından kurtulma düşüncesiyle ahirette duygusal hazları yaşayacağını ummaktadır. Bu sebeptendir ki onlar, gök cisimleri vasıtasıyla bir süre ölüm sonrası duygusal hazlara kavuşacak ardından akli haz olarak Allah'ı müşahede edecektir. Onların gök cisimleri aracılığıyla duygusal hazlara kavuşmaları, akli hazlara ulaşmaları için bir vesiledir. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda amelî yönden kemale eren ruhların azap duymayacağı aşikârdır.¹²⁶

İbn Sînâ ile Fârâbî'nin ahiret anlayışlarını kıyasladığımızda; İbn Sînâ'nın düşünce sistemindeki nazarî ve amelî akıl yönünden olgunluğa ulaşanlar, her iki akıl yönünden de olgunluğa ulaşamayanlar ve her iki aklın herhangi birinde olgunluğa ulaşamayanlar sınıflandırması Fârâbî'de sırasıyla erdemli, cahil ve fâsık insan gruplarına karşılık gelir. Her iki düşünürün de ruhları, bir sıralamaya tabi tuttuğu görülmektedir.

¹²⁶ Çapku, *a.g.e.*, s.204-207.

İbn Sînâ'nın görüşlerinden faydalanarak bu geleneği devam ettiren bir diğer filozof Gazâlî'dir. Gazâlî'de İbn Sînâ gibi çoğunlukla Kur'ân-ı Kerîm'deki terimler üzerinden öte dünya anlayışını aktarmaya çalışır. Gazâlî ruhları; helâk olanlar, azaba uğrayanlar, azaptan kurtulan ancak hakiki manada mutluluğa kavuşamayanlar ve kurtuluşa erenler şeklinde sınıflandırır. Ona göre helak olan ruhlar; Allah'ı ve peygamberleri inkâr edenler, Allah'tan ümidini kesenler ve Allah ile kendisi arasında engel oluşturan yani benlik duvarını aşamayanlardır. Allah'a yaklaşmak ve O'nu müşahede etmek ahiretteki mutluluktur. İnsan bunu ancak imanı sayesinde kazanabilir. Bunlara inanmayıp yalanlayanlar, ebedî olarak Allah'ın lütfundan yoksun olacaktır. Azaba uğrayan ruhlar; Allah'a ve peygamberlerine iman ettiği halde inançları doğrultusunda hareket etmeyenlerdir. Bu ruhlar Allah'a yakınlık açısından yetkin olmadıkları için iki şekilde azap görecektir; Allah'tan uzak kalarak özlem duyacak ve cehennem ateşi ile cezalandırılacaktır. Azabın derecesi inancın hangi boyutta olduğu ve ruhun duygusal hazlara ne denli meyilli olduğu ile alakalıdır. Gazâlî azaba uğrayan ruhları anlatırken fâsık kavramını da kullanmaktadır ve bu konuya dair şunları dile getirir: Amelî ve aklî açıdan yetkin olan insan hem âlim hem de abittir. Yalnızca aklî yetkinliği olan, âlim olduğu kadar fâsıktır. Be sebeple geçici bir süre azaba uğrayacaktır. Fâsık kişi amelî yetkinliği olmadığı için bedeni hazlara önem vererek kirlenir. Lakin bu kirlilik kalıcı değildir, bazı nedenlerden ötürü tekrarlanmadığından bir süre sonra yok olacaktır.

Gazâlî'ye göre azaptan kurtulan ancak hakiki manada mutluluğa kavuşamayan ruhlar, isyankâr olmadığı gibi itaatkâr da değildir. Bu yüzden onlar cenneti hak etmeyecek ya da cehennem ateşiyle cezalandırılmayacaktır. Muhtemelen onlar, "A'râf"¹²⁷ adı verilen bir yerde kalacaktır. Gazâlî sınıflandırmasının son kısmında, en yüksek mertebe olarak nitelendirdiği kurtuluşa eren ruhlar hakkında bilgi verir. Bu gruptaki ruhlar, yetkinliği ve saflığı ile dikkat çekmektedir. Ona göre, mukarrebûn yani Allah'a yakın olan kâmil ruhlara hangi cennet nimetlerinin sunulacağını bilmek mümkün değildir. İnsanların daha rahat kavrayabilmesi için bahşedilecek güzellikler dünyadaki nimetler gibi tasvir edilir. Bu hakikat Secde sûresinin 17. âyetinde açıkça ifade edilmektedir: "Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne gözler aydınlatıcı nimetlerin saklandığını hiç kimse bilemez!"

¹²⁷ A'râf, Arapça "yüksek yer" anlamına gelen "urf" kelimesinin çoğuludur. Cennet ve cehennem arasında kalan ve her iki tarafa da bakan surun yüksek kısmına verilen isimdir.

Gâzâlî ruhların ahiretteki durumlarını değerlendirirken her ne kadar Farâbî ve İbn Sînâ'nın izinden gitse de ölüm sonrası hayatın ruhanî olacağına dair görüşlerini eleştirir. O, öte dünyada bedenli bir var oluşu başka bir ifadeyle fizikî cennet ve cehennemi savunmaktadır.¹²⁸ Buna ek olarak ahiret âleminde yaratılan bedenin dünyadakiyle aynı olmayacağını, benzer nitelikler taşıyacağını belirtir. Onun bu fikirleri Endülüslü filozof İbn Rüşd tarafından da kabul görmektedir. Bedenin ölümü sonrasında parçaların tekrar bir araya gelmesinin mümkün olmayacağını dile getiren İbn Rüşd, ahiretin bu dünyaya nazaran daha güzel ve farklı olacağını göz önünde bulundurarak oraya özgü bir beden yaratılacağı sonucuna varır.

İbn Rüşd'e göre yaşarken beden aracılığıyla gerçekleştirilen fiiller, öte dünyadaki ahvali şekillendirir. Eğer, insan dinin bildirdiği hükümler gereğince eylemlerini düzenler, kötülüklerden uzaklaşırsa ölüm sonrasında ruhun saflığı artacak ve mutluluğa kavuşacaktır. Aksi takdirde kötülüklerle bulaştığı için ahirette azap çekecek ve temizlenme fırsatını yeniden elde edemeyeceğinden hasret ateşiyle yanacaktır. İbn Rüşd, dünya mutluluğu kadar ahiret mutluluğunu da Allah inancına bağlamaktadır.¹²⁹

İbn Sînâ, Gâzâlî, İbn Rüşd gibi isimler üzerinden aktarmaya çalıştığımız İslâmî anlayış doğrultusunda biçimlenen ahiret hayatına ait görüşleri, Hristiyan teolojiden etkilenerek Batı felsefesinde iz bırakan Augustinus, Abelardus gibi düşünürlerle de çoğaltmak mümkündür. Öte dünya fikrini felsefe tarihi üzerinden yorumladığımızda Yunan felsefesinde dünya hayatıyla sınırlı olan mutluluk düşüncesinin büyük ölçüde teolojiye tabi olan Ortaçağ felsefesi ile ebedî bir mutluluk arayışına dönüştüğü görülmektedir. Ölümsüz ruh görüşüyle sunulan sonsuz hayat imkânı, insanın dünyadaki eylemleriyle belirlenmektedir. Kişinin özgür iradesiyle yaptığı seçimler, Tanrı'nın adaleti gereği öte dünyada karşılığını bulacak, ruh mutluluğa ulaşacak ya da mutsuzluğa dâcâr olacaktır.

¹²⁸ Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 131-136.

¹²⁹ Çapku, *a.g.e.*, s. 477-478.

3. TASAVVUFTA ÖLÜM

İnsanın iç dünyasını inşa etmeyi hedefleyen tasavvuf, İslâm felsefesinin en özgün cephesidir. Hilmi Ziya Ülken'e göre, İslâm felsefesi tasavvuf sayesinde daha engin bir dünya görüşüne, yapısına uygun üstün bir ahlak sistemine erişir. Kendine has öğretisi ve yöntemiyle meselelere geniş ölçüde cevap verebilen tasavvuf, bu alanın en kuvvetli temsilcisi olarak adlandırabilir.¹³⁰ Tasavvuf metafizik bir görüş olmasının yanı sıra dini bir hayat şekli, bir aksiyondur. Nurettin Topçu tasavvufu, Kur'ân-ı Kerîm'deki kalp ilmini gün yüzüne çıkararak bir felsefe olarak değerlendirir. Ona göre, tasavvuf İslâm'ın özü ve çekirdeği, dini kurallar yani şeriat ise meyveyi koruyan kabuğudur.¹³¹

Tasavvuf tecrübî bir ilim olması hasebiyle tek düze bir tarifin yapılması mümkün değildir. Her sûfi içinde bulunduğu hâl ve istidatı doğrultusunda bir tanım ortaya koymaya çalışır. Yapılan her tanım hakikatin bir yüzünü işaret ettiğinden, birkaçını zikretmek tasavvuf hakkında bir kanaat vücuda getirebilir: Tasavvuf Hakk'ın ve Resûlullah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır. Kalbi beşerîliğe saplanıp kalmaktan kurtarmak, bedenî hazlardan kaçınmaktır. Dünyanın aldaticılığından yüz çevirmek, emeller değil ameller peşinden koşmaktır. Ruveym bin Ahmed'e göre tasavvuf, "nefsi, Allah'ın muradı ile baş başa bırakmaktır."¹³²

Tasavvufun ana gayesi, manevî arzuların merkezi olan ruhun olgunlaşmasını, bir başka yönden ifade etmek gerekirse daha aşağı bir seviyede olan nefsin ruh seviyesine intikal etmesini sağlamaktır. Bu da nefsin meşru olmayan isteklerine karşı gelerek manevî hayatla bütünleşmek, Allah'la birlikte olmak anlamına gelir. Bir nevi kişisel gelişim serüveni olarak nitelendirebileceğimiz tasavvuf, Cüneyd-i Bağdadî tarafından şu şekilde özetlenir: "Allah'ın seni senlikten öldürmesi ve kendisiyle ihyâ etmesidir." Şüphesiz burada kastedilen ölüm fizyolojik bir ölüm değil benlik, haset gibi kötü duygulardan nefsin

¹³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 34.

¹³¹ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 137.

¹³² Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Esmâ Yayınları, İstanbul, 1985, s. 15.

arınması, ölü misali bir hâle bürünmesidir. Bir bakıma ölüm hakiki yaşamın nedeni olmaktadır.¹³³

Tasavvufî düşüncede ölüm, genel itibariyle tabî (ıztırârî) ve iradî (ihtiyârî) olmak üzere iki kısımda ele alınır. Fakat ihtiyari ölümün çeşitli şekillerde ifade edildiğini de belirtmemiz gerekir. İslâmî değerler üzerine bina edilen tasavvuf, doğaldır ki onun prensiplerini merkeze alarak hareket etmektedir. Dolayısıyla ruhun ölümü diye bir şey söz konusu değildir.

3.1. Tabî (Iztırârî) Ölüm

Tabî ölüm, ruhun bedeni terk etmesi ve maddi hayatın sona ermesidir. Fânî âlemden bekâ âlemine bir geçiş, ebedîliğin habercisidir. Ahmet Avni Konuk'a göre tabî ölüm, cismin yok olması suretiyle ruhun özgürlüğe kavuşması, onun beden üzerindeki hâkimiyetinin ve tabiat perdelerinin ortadan kalkmasıdır. Gazâlî düşüncesinde “küçük kıyamet” olarak adlandırılan tabî ölüm, ruhun bedenden ayrılıp beden ülkesindeki tasarrufa muktedir olmaması anlamına gelir. Ona göre ölüm, yalnızca bir hal değişimidir. Gazâlî, bu olguyu mümin için bir hediye, sevgiliye götüren bir sebep olarak değerlendirir. Onun için ölüm aynı zamanda nefisle mücadeleden yani nefsin arzu ve isteklerine karşı direnmekten kurtulmaktır. İbnü'l-Arabî'de ise tabî ölüm, “hayatın ortadan kaldırılması değil, valinin azlıdır.” O, ölümün yok etmek amacı gütmeyeceğini, Allah'ın ölümü ruhu kendisine cezbetmek için halk ettiğini dile getirir.¹³⁴ Yunus Emre'de;

“Ten fanidür can ölmez çün gitdi girü gelmez

Ölürise ten ölür canlar ölesi degül”¹³⁵

dizeleriyle ruhun fitratı gereği ebedî olduğuna, ölümün insan için bir nihayet olmadığına dikkat çekmektedir. İnsanın her nefeste biraz daha yaklaştığı ölüm, kaçınılmaz bir zarurettir. Allah tarafından tayin edilen ölüm, ne inkâr edilebilir ne de ertelenebilir.

¹³³ İsa Çelik, *a.g.e.*, s. 121.

¹³⁴ Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölümüne Bakışı ve Cenaze Merasimleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 38, 2009, s. 65.

¹³⁵ Yunus Emre, *Divân*, (Haz. Mustafa Tatcı), DİB Yayınları, Ankara, 2016, s. 174.

İslâmiyet'te ve ondan beslenen tasavvufî anlayışta ölüm, Allah'a ulaştırın bir vesiledir. Eninde sonunda كل شيء يرجع إلى أصله “her şey aslına geri dönecektir.” “De ki: Sizin, kendisinden kaçtığınız ölüm, sizi mutlaka bulacaktır. Sonra görünmeyeni ve görüneni Bilen'e döndürüleceksiniz...”¹³⁶ Ölüm, dünya konağından dost diyarına yapılan bir yolculuktur. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, son nefesini vermeden önce اللهم الرفيق الأعلى “Yüce Dost'a”¹³⁷ sözlerini sarf etmesinin nedeni de budur. Dostun dostla buluşması, sevenin sevdiğiyle kavuşması gibi sözlerle ifade edilen ölüm, kaygılanacak bir durum olmaktan öte özlenen, bayram edasıyla müjdelenen bir durumdur. Öyle ki Mevlânâ, Allah'a vuslat edeceği zamanı “şeb'i arûs” (düğün gecesi) olarak adlandırır. Ölüm onun için gerçek hayata yelken açmasını sağlayan, yeniden doğuşu sembolize eden, ebedî sevgiliye ulaştırın bir olgudur:

“Cenazemi görünce ah ayrılık ayrılık deme. O vakit benim buluşma ve görüşme zamanıdır. Beni kabre indirip bırakınca, sakın elveda elveda deme; zira mezar cennet topluluğunun perdesidir. Batmayı gördün ya doğmayı da seyret. Güneşe ve aya batmadan ne ziyan geliyor ki? Sana batmak görünür ama o doğmaktır. Mezar hapis gibi görünür ama o canın kurtuluşudur.”¹³⁸

Ölümün güzelliklerle birlikte anılması, sûfilerin bu olguyla barışık olduklarını gösterir. Tasavvufî düşüncede ölüm, kötülükten ve çirkinlikten münezzehtir. Çirkin olan ölümün kendisi değil, kişinin kendisidir. Ölümden korkan, onu kendinden uzaklaştırmaya çalışan insan, aslında ölümden değil, kendinden korkmaktadır. Yaptığı kötülüklerle yüzleşeceği için endişe duymaktadır.

İnsanın dünya sahnesine çıkması ve ölümün var olmasının nedeni, bir imtihan olarak yorumlanır: “O, hanginizin daha güzel iş yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır...”¹³⁹ Kısa ama son derece anlamlı olan bu ayet, hayata ve ölüme yüklememiz gereken manayı ortaya çıkarır. Hayat deneme ve mükellefiyet yeri, ölüm ise bu imtihanın neticesidir. Ölüm de hayat kadar bir nimettir. Çünkü ölümlle birlikte, yapılan amellerin

¹³⁶ Cum'a 62/8.

¹³⁷ Buharî, Merzâ, 19.

¹³⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, (Çev. Abdülbâki Gölpınarlı), Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1959, s. 169.

¹³⁹ Mülk 67/2.

karşılığı verilecektir. Burada önemli olan husus, kişinin sorumluluk haliyle gerçekleştirdiği eylemlerin sonucu alması diğer bir deyişle mükâfatını da cezasını da kendi elleriyle hazırlamasıdır. Ağacın kökünde ne varsa meyvesi de o olacaktır. Ölüm yalnızca bu meyvenin lezzetini gün yüzüne çıkarır.

İslâm âlimleri ve sûfiler uykuyu “küçük ölüm” olarak nitelendirmekte, uyku ile ölüm arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu düşünceye zemin oluşturan nedenlerin ilki, ölüm anında olduğu gibi uyurken insanın bir bilince ve idrake sahip olamamasıdır. İkincisi ise, uyku ve ölümün birlikte yer aldığı âyet-i kerîmelerde her iki durumda da Allah’ın ruhları kabzettiği, yaratılan ruhların Yaradan’ın katına çekildiği ifadeleri, uykunun bir nevi ölüm hali olduğunun ispatıdır: “Allah öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerin ruhunu yanında tutar, ötekilerini de belli bir süreye kadar (bedenlerine) gönderir.”¹⁴⁰ Uyku sırasında da ölüm gerçekleştiğinde de ruh zâhirden bâtına yani aynı yere intikal etmektedir. Bu sebeple uykudan uyanmak, mahşerde dirilmeye benzetilir. Uyku ile ölüm arasındaki bu yakınlığa dikkat çeken Mevlânâ, uykunun “ölümün kardeşi” olduğunu, küçük ölümün büyük ölüm için bir misal teşkil ettiğini dile getirir:

“Uyumamız ve uyanmamız, bizim için ölüme ve dirilmeye iki tanıktır.

Küçük haşır, büyük haşri gösterir; küçük ölüm, büyük ölümü aydınlatır.”¹⁴¹

İnsan uykuya daldığı ve uyandığı her gün ölümün bir benzerini yaşıyorsa ölümü hatırd tutarak, ona hazırlık yapmalıdır. Ölümün sıkça hatırlaması hem dünya hem de ahiret hayatını olumlu yönde etkileyecektir. Bunu unutan insan, bütün gayesini dünya hayatına yöneltecek ve dolayısıyla ahirette pişmanlık duyacaktır. “Bu dünyada kör olan kimse, ahirette de kör olacaktır” âyeti ölümü akıldan çıkararak, hiç ölmeyecekmiş gibi yaşayan insanın akıbetini gösterir. Oysa bize sunulan zaman dilimi sonsuzluğa kıyasla çokta uzun değildir: “...İnsan hayal içinde yaşayıp giderken bir de bakar ki, en yakın ölüm çizgisi karşısına gelivermiştir.”¹⁴² Kişi bu dünyada sunulan zaman diliminin bir gün nihayete

¹⁴⁰ Zümer 39/42.

¹⁴¹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, (Haz. Adnan Karaismailoğlu), Cilt 2, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul, 2004, s. 208.

¹⁴² Buhârî, Rikak 4.

ereceğini göz önünde bulundurup ubudiyet vazifesi olan emir ve nehiylere riayet ederek ebediyetini kazanmalıdır. Ölüm vaktine dek ölümsüzlüğüne hazırlanmalıdır.

Dünya ve ahiret hayatında tabii bir devamlılık söz konusudur. Biri diğèrinin yansıması ya da sonucudur ve ölüm iki hayat arasındaki geçittir. Ölüm hem yeryüzündeki yaşamın sınırı hem de ebedî hayatın başlangıcıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de ölüm sonrası hayatın yaşanan hayattan daha üstün olduğu vurgulanır. “Ebedî yurt”, “gerçek hayat” olarak vasıflandırılan ahiret, dünya hayatından daha hayırlı ve faziletlidir.¹⁴³ O hayatta ebedilik, daimilik, nihai gerçeklik ve en önemlisi de Hakk'a vuslat vardır. Bu yüzden arzu edilmeye layık olan yer, orasıdır. Dünya hayatı, yeşeren bir bitkinin sararması kadar kısa iken onun cazibesine kapılıp aldanmak yanlıştır. Dünyadaki her şey geçicidir ve yok olmaya mahkûmdur. Mevlânâ'nın dünya hayatını “rüya”, Yunus Emre'nin dünya malını “çöp”¹⁴⁴ olarak nitelendirmesinin altında da bu anlayış yatmaktadır. Burada şunu belirtmek gerekir ki bu ifadelerden sûfilerin yaşanan hayatı değersizleştirdikleri sonucuna varılmamalıdır. Çünkü onu değersizleştirmek demek Yaradan'ı, Allah'ı değersizleştirmek demektir. Oysa dünya ve ahiret “eşref-i mahlûk” (yaratılanların en şerefli) olan insan için, insansa Allah'ı tanınması için var edilmiştir¹⁴⁵. Kastedilen dünyevî şeyleri gönüle indirmemek, ona bağlanıp esiri olmamaktır. Dünya ve dünyalıklarla oyalanmamak aslını, ölüm sonrası varacağı yeri unutmamaktır. Abdülkâdir Geylânî'nin “Ahireti dünyada öne al; ikisini birden kazanırsın. Dünyayı ahiretten öne alacak olursan ikisini de kaybedersin, bu sana bir ceza olur. Dünya ile kalbini meşgul etmezsen Allah sana yardımcı olur.”¹⁴⁶ sözleri tartıda hangi kefenin ağır bastığının göstergesidir.

Ölüm sonrası hayatın vazgeçilmez unsuru adalettir. Ahirette, her insana hak ettiği ebedî hayatın verileceğine dikkat çekilir. Allah'a iman edip salih amel işleyenler zevk, saadet, mükâfat yeri olan cennete, Allah'ı ve onun verdiği nimetleri tanımayan, kötülük yapan insanlar ise cehenneme gönderilecektir. Cennettekiler Allah'ı görme saadetine erişecek ve sonsuz nimetlerle ödüllendirilecek, cehennemdekiler ise bu güzelliklerden mahrum kalacaktır. Tasavvuf ehli tüm bunlara yani ahirete iman etmektedir, lakin gayeleri ahiret

¹⁴³ Bkz. Duhâ 93/4; Mü'min 40/39; En'âm 6/32; Nisâ 4/77; Nahl 16/30; A'lâ 87/17.

¹⁴⁴ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *a.g.e.*, s. 138; Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 153.

¹⁴⁵ “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzuladım, bunun için de mahlûkatı yarattım.” hadîsi için bkz.: Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler*, İstanbul, Kesit Yayınları, 2013, s. 396.

¹⁴⁶ Mustafa Özden, “Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevileşme”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Yıl 1, Sayı 1, 2008, s. 170.

değildir. Yapılan ibadetler cennet arzusu ya da cehennem korkusu için değil, Allah'ın rızasını, sevgisini kazanmak içindir. İbadetler herhangi bir karşılık beklemeden, Allah'a ulaşma gayretiyle ve kulluk bilinciyle yerine getirilir.

3.2. İradî (İhtiyârî) Ölüm

Ölüm olgusu gerçekleşmeden önce, onunla ilgi kurabilen tek varlık insandır. Tasavvufî düşünceye göre insan, ilk olarak iradî ölümle olgunlaşmalı, sonrasında tabîî ölüm ile karşı karşıya geleceği anı, Allah'a vuslatı beklemelidir. İradî ölümün başlangıç noktası nefstir. Nefs, kötü vasıflar ile yerilen huy ve fiillerdir.¹⁴⁷ Ruh iyi huyların kaynağı iken nefis kötü huyların, heva ve hevesin kaynağıdır. İradî ölümle insanın bu kötü yanı, dizginlenmeye çalışılır.

Süleyman Uludağ iradî ölümü, “nefsin etkisiz ve sözü dinlenmez hale getirilmesi” olarak tanımlamaktadır.¹⁴⁸ Kâşânî, Platon'un “İradî olarak öl, tabiatınla yaşa” sözünü örnek vererek iradî ölümü, “ilâhî ruh ve nefis-i natika denilen ruhânî latifenin en mukaddes mertebeye yönelmek nedeniyle bedensel lezzetlerle ilgilenmekten kesilmesi” şeklinde değerlendirir.¹⁴⁹ Aziz Mahmud Hüdâyî bu kavramı “arzulara gem vurarak nefsin isteklerine set çekmek, takvâ ile duyguların esaretinden kurtulup fenâ vadilerine adım atmak” olarak açıklamaktadır.¹⁵⁰ Eserlerinde iradî ölümün önemini sıkça vurgulayan Mevlânâ'ya göre “Riyazetle beden ölmesi, diriliktir; bedene zahmet vermek, canı ölümsüzlüğe ulaştırmaktır.”¹⁵¹

İradî ölümle tabîî ölümü karşılaştıran İbnü'l Arabî, her iki ölümden de insanın iyi-kötü tüm vasıflarının ortadan kalkacağını dile getirir. Yalnızca iradî ölüm, yaşarken gerçekleşecek ve bu gerçekleştiğinde de kişinin zâtı yerine Hakk'ın zâtı, sıfatlarının yerine Hakk'ın sıfatları geçecektir. İsmail Hakkı Bursevî ise iki ölüm arasındaki farkı şöyle izah etmektedir: “İradî ölümden cesetler bakidir; fani olanlar ise insanın kalbini meşgul eden

¹⁴⁷ Ramazan Muslu, “Tasavvufî Terbiye ve Ahlâk”, *Tasavvuf*, (Ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 337.

¹⁴⁸ Uludağ, “Mevt-i iradi”, *a.g.e.*, s. 247.

¹⁴⁹ Abdürrezzak Kâşânî, “el-Mevt”, *Tasavvuf Sözlüğü*, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 545.

¹⁵⁰ Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Tasavvufî Düşüncesinde Ölüm Ve Ölüm Sonrası Hayat”, *Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, (Ed. Hasan Kamil Yılmaz), Cilt 1, Üsküdar Belediyesi, 2005, s. 250.

¹⁵¹ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *a.g.e.*, Cilt 1, s. 394.

dünyevî şeylerdir. Tabîî ölüm, fena içinde beka; iradî ölüm ise bekâ içinde fenadır.”¹⁵² Mühim olan insanın bu dünyadayken manevi yönden yetkinleşmesi, saflaşmasıdır. Sûfiler, insanın ancak bu ölüm sayesinde rahata ve huzura kavuşabileceğini savunmaktadır.

Her ilim ve sanatta gözlemleyebileceğimiz gibi tasavvuf felsefesi de kendine özgü bir dil ve üslup geliştirmiştir. Ortaya çıkan kavram ve terimler umumiyetle âyet ve hadislerden alınmıştır. Bu kavramları ele almamız hem konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hem de üçüncü bölümde tasavvufi bir metin inceleyeceğimiz için bize bir zemin oluşturacaktır.

Bir şeyi elde etmenin ya da kazanmanın ilk şartı onu istemektir. Kişinin iradî ölümü gerçekleştirebilmesi veya bu yönde mesafe katedebilmesi için ilk olarak onu talep etmesi gerekir. Ancak “مَنْ طَلَبَ وَجَدَ” talep eden ve talebinde ciddiyet gösteren hedefe ulaşabilir. Tasavvuf talep yoludur ve bu yola adım atana da “fakîr”, “derviş” kelimeleriyle eş anlamlı kullanılan, Arapça “isteyen, dileyen” manasına gelen “mürîd” denmektedir. Mürîd, ıstılahta Hakk’ın ahlakıyla ahlaklanmayı dileyen ve bu olgunluğun eğitimini verecek bir mürşide tâbi olan kişidir.¹⁵³ İlk dönem sûfilerinden Ebû Alî Rûzbârî’ye göre mürîd, her iki cihanda da muradı yalnızca Hakk olan ve Hakk’ın ona irade ettiği şeyden başkasını irade etmeyen kimsedir.¹⁵⁴ Mürîdin tüm gayreti, isteği Matlub’u (Allah’ı) bulmaya ve O’nun rızasına nail olmaya yöneliktir.

Tasavvuf, manevi bir eğitimidir ve sûfilere göre birinin yardımı olmaksızın kişinin tek başına, sağlıklı bir şekilde bu eğitimi alması mümkün değildir. Günlük işlerde bile o işi tecrübe eden birinin bilgisinden faydalanmak insana kolaylık sağlamaktadır. Kişinin manevi olgunlaşmayı gerçekleştirebilmesi için de zorlukları, püf noktaları bilen ve bu aşamaları geçen birinin deneyiminden faydalanması bu süreçte hata yapma ihtimalini azaltacaktır. Tasavvufta kişiye bu eğitimi veren, talibi sırât-ı müstakime, Hakk yoluna sevk eden mürşiddir. “Şeyh” kavramı ile aynı anlamda kullanılan sözlükte “irşad eden, kılavuz, rehber” manalarına gelen mürşid, ahlaki kötülüğün simgesi olan nefis ile mücadele etmeyi öğreten kimsedir.¹⁵⁵ Medresedeki müderrise benzeyen mürşid, işlev itibarıyla ondan ayrılmaktadır. Müderris talebelere ders anlatırken mürşid, yetenekleri doğrultusunda

¹⁵² Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe...”, s. 67.

¹⁵³ Ethem Cebecioğlu, “Mürîd”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 191.

¹⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 1 (Mürşid-Mürîd-Yol)*, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 121.

¹⁵⁵ Süleyman Uludağ, “Mürşit”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 263.

taliplere, manevi olgunluğa ulaşmaları için rehberlik yapmaktadır. İyiyi ve kötüyü göstermeye, şeriat bilgisini ve Hakk sevgisini onların gönüllerine yerleştirmeye çalışır. Müderrisin verdiği eğitim teoriye, mürşidin verdiği eğitim pratiğe dayalıdır. Mürşid, gelişim ve değişimi sağlayacak olan bilginin hayata geçmesine yardımcı olmaktadır.¹⁵⁶ İbn Haldun'a göre insan, takva mücâhedesini kitaplardan ve âlimlerden, İslâm ahlakıyla ahlaklanmak anlamına gelen istikamet mücâhedesini ise kâmil bir mürşidden öğrenebilir.¹⁵⁷

Tasavvuf tatbikî ve denetim altında tutulması gereken bir disiplindir. Talibin Hz. Muhammed (s.a.v)'in ilim, irfan ve ahlakına varis olan, gerçek manada olgunluğa ulaşan bir mürşidin deneyimlerinden edindiği bilgilere ihtiyacı vardır. Gazâlî'ye göre Hakk'a kavuşmayı engelleyen, yola girmemek, yola girmeyi engelleyen, iradeyi bu yönde kullanmamak, iradeyi kullanmayı engelleyen de bir mürşidin eteğine yapışmamak diğer bir deyişle ona bağlanmamaktır. Gazâlî tasavvuf yolunda bir mürşid yardımı olmaksızın ilerlemek isteyenleri, bekçi olmadan tehlikeli bölgelere giren kişilere benzetir. Çetin bir yolda tek başına olan kendiliğinden biten ağaç gibi kısa bir sürede kuruyacak ve meyve vermeyecektir.¹⁵⁸ Mevlânâ ejderha, gulyabani, aslan, put gibi metaforlarla izah etmeye çalıştığı nefsi, insanın en büyük düşmanı olarak nitelendirir. Ona göre, bu yolda mânî olmaya çalışan, tuzaklar kuran nefisle baş edebilmek için bir rehber ile birlikte hareket etmek gerekir. Mürid mürşidle beraber olduğu süre boyunca nefs onu yenemeyecektir.¹⁵⁹ Mürşidin elzem oluşunun nedeni, yalnızca tehlikeleri bertaraf edebilecek vasıflara sahip olması değildir. Sun'ullâh-ı Gaybî, ancak mürşid sayesinde Hakk'ın âyan olacağını ve ideal ahlakın gerçekleşeceğini yani gerçek manada insanlık seviyesine ulaşılacağını belirtir.¹⁶⁰

Mürid, mükemmil becerisine sahip bir mürşide intisâb ettiğinde tam anlamıyla teslimiyet göstermelidir. Gazâlî'ye göre, "...müridin dayanağı şeyhidir. Irmak kenarında yürüyen bir körün rehberine sarıldığı gibi mürid de şeyhine sarılmalı ve bütün mukadderatını ona

¹⁵⁶ Ramazan Muslu, "Tasavvufî Terbiye ve Ahlâk", *Tasavvuf*, s. 330.

¹⁵⁷ İbn Haldun, *Şifâu's- sâil: Tasavvufun Mahiyeti*, (Haz. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul, 1989, s. 174-175.

¹⁵⁸ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Cilt 3, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1986, s. 173.

¹⁵⁹ Himmet Konur, "Mesnevî'de Mürid-Mürşid İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt VI, Sayı 14, 2005, s. 151.

¹⁶⁰ Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*, H Yayınları, İstanbul, 2017, s. 325.

teslim etmelidir.”¹⁶¹ Aralarında bir resmiyet ve davranış itibariyle otoriteryanizm olduğu düşünülse de, aslında ilişkileri baba evlad sıcaklığındadır. Zira ikisi sürekli iletişim içerisinde: Mürşid vermekte ve yol göstermekte, mürid ise almakta ve aşama kaydetmektedir. Mürid, mürşidin sözünü dinleyerek gelişim ile neticelenen değişimleri yaşamaktadır.

Müridin iradesini, mürşidin iradesine bırakması yani teslim olması, ileride onun Hakk’a teslimiyet gösterebilmesi ve tevekkül edebilmesi için bir hazırlık olarak görülmektedir. Teslimiyette kusur edenlerin, manevi eğitimi kolaylıkla tamamlayamayacağı düşünülmektedir. Müridden beklenen kayıtsız şartsız güven ve bağlılıktır. Hızır (a.s.) ile Hz. Musa (a.s.) kıssasında anlatıldığı gibi mürşid gemiye zarar verse de diğer bir ifadeyle müride göre yanlış olan bir şey yapsa da, sonunda onun için güzellikler olacağına ve hikmetin kendisine gösterileceğine inanmalıdır.¹⁶² Burada teslimiyet, bağlılık kavramları altında dile getirilmek istenen boyun eğme değil, sadakattir. Müridin mürşide itaati mahkûmiyet olarak değil, hürriyet olarak algılanır. Teslimiyet sayesinde mürid, kendi varlığında bir yolculuğa çıkacak ve ahlakî yetkinleşme hedefi gerçekleşecektir. Bu noktada tasavvuf felsefesindeki “bağlanma” düşüncesi, benzerlik arzettiği için varoluşçu filozof Gabriel Marcel’in görüşleri üzerinden de okunabilir. Ona göre, kişi başkasına ne kadar derin bağlanırsa kendi varlığını bir o kadar derinden kurabilir.¹⁶³ Marcel bağlanma hakkında şunları dile getirir: “İnsanın fiilleri içerisinde öyle bir tanesi vardır ki ‘varoluş’ onda kendi hürriyet ve aşkınlığını hisseder. Bu da söz vererek bağlanma ve akdine sadakattir.”¹⁶⁴

Mürid kendisine rol model olarak gördüğü mürşide teslimiyet gösterdiğinde “seyr u sülûk” adı verilen eğitim süreci başlayacaktır. Seyr u sülûk, manevî mertebeler tamamlana kadar geçen aşamalardır. Mürşidin yanında eğitim almaya başlayan mürid, o süre boyunca “sâlik” ismiyle anılır.¹⁶⁵ Sâlikin başarmayı amaçladığı ilk şey, yanlışlara düşmemek için nefsi kontrol altında tutmaktır. Tabiatı gereği nefis, kıskançlık, cehalet, hırs gibi aşırıya kaçıldığında kötülöklere sapabilecek vasıflara sahiptir. Bu yüzden sâlik, nefis ile yüzleşmeli

¹⁶¹ İmam Gazâlî, *a.g.e.*, Cilt 3, s. 173.

¹⁶² Halim Gül, “Mevlana’nın Şeyh/Mürşid Anlayışı”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, Sayı 4, 2017, s. 708-709.

¹⁶³ Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara, 2014, s. 45.

¹⁶⁴ Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 52.

¹⁶⁵ H. Kâmil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 77.

ve ona galip gelmelidir. Tasavvuf literatüründe sıkça yer verilen “nefsi öldürme” deyimini onu yok etmek değil; terbiye etmek, ıslah etmek daha açık bir ifadeyle kötü huyları iyiye yönlendirmek, güzelleştirmek anlamına gelir. Çünkü nefis, insanı insan yapan unsurlardan biridir ve aynı zamanda o bir imtihan vesilesidir. Erdemli insan, ona hâkim olan insandır.¹⁶⁶

Nefs terbiyesinde, bazı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ikisi yakın anlamli olan “mücahede” ve “riyâzet”tir. Mücahede, sâlikin nefsin kötü eğilimlerine karşı mücadele etmesi, başarmak için elinden geleni yapmasıdır. Ebû Ali ed-Dekkak, dışını mücahede ile süsleyenin içini, Hakk’ın müşâhede ile güzelleştireceğini, mücahedeyle girişmeyen sâlikin de, bu yolda tek bir ışık sızıntısını dahi göremeyeceğini belirtir.¹⁶⁷ Riyâzet ise, nefsin beden ve dünyaya dair arzularını kırmak, nefsi aklın ve dinin belirlediği hudutlar içerisinde tutmaktır. Başlangıçta mücahede ile nefis iyiliğe zorlanır, sonrasında riyâzetle nefse alışkanlık kazandırılır. Gazâlî’ye göre riyâzet dört şekilde gerçekleşir. Bunlar, “az yemek (killet-i taâm), az uyumak (killet-ı menâm), az konuşmak (killet-i kelâm) ve insanların eziyetlerine katlanmak”tır. Yemekte aşırıya kaçmak, süflî duyguları harekete geçirecektir. Fazla uyumak tembelliğe neden olacak, lüzumsuz konuşmak dedikodu, yalan gibi tehlikeleri doğuracaktır. Cefaya tahammül edememe de sabırsızlık, isyan gibi duyguları tetikleyecektir. Burada en önemli ayrımı ölçüdür. Ne insana eziyet verecek kadar az ne de nefsi besleyecek kadar çok olmalıdır. Gazâlî ayrıca, riyâzetin kâmil bir mürşidin denetimi altında yapılması gerektiğini, aksi takdirde kontrolsüz yapılan riyâzetlerin insanı olgunlaştırmayacağını, beden ve akıl sağlığının da bozulmasına neden olacağını ifade etmektedir.¹⁶⁸

Öne çıkan bir diğer kavram, “tefekür-i mevt”tir. Sâlikin ölümü düşünmesi, muhasebe duygusunu uyandıracak, insani hâllerini gözden geçirmesine sebep olacaktır. Ayrıca bu eylem, fanilik fikrini güçlendirecek ve ölüme hazırlıklı olmaya gayret gösterecektir. Dolayısıyla sâlik, nefesine kulak vermeyi, onun istekleri yerine getirmeyi bırakacaktır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Emre Dorman, *Kendini Kınayan Nefis*, Destek Yayınları, İstanbul, 2017, s. 16.

¹⁶⁷ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 201.

¹⁶⁸ Ramazan Muslu, “Tasavvufi Terbiye ve Ahlâk”, s. 358.

¹⁶⁹ İsa Çelik, *a.g.e.*, s. 134.

Mutasavvıflar, mâsivânın seyr u sülûk sürecinde sâlik için bir perde oluşturacağını düşünmektedir. Bu sefere yeni başlayan sâlik, Allah'ın varlığı ve Allah'ın gayrinin varlığı olmak üzere iki tür varlık görmektedir. Allah'ın dışındaki varlıklar (mevcûdat), tasavvufta “mâsivâ” olarak isimlendirilir. Dünya, insan, mal mülk ve hatta kibir, böbürlenme gibi kötü huylar mâsivâ kabul edilir.¹⁷⁰ Gönülde yer etmesi gereken tek sevgi, Allah sevgisidir. Dünyevî her şey geçici ve fanidir. Sâlik gönlünde, Allah'a öncelik vermediği müddetçe kâmil insan olamayacak ve O'na ulaşamayacaktır. Bu yüzden hayatının merkezinde Allah olmalı ve dünya lezzetlerine aldanmamalıdır.

Nefse galip gelmenin en kestirme yolu, aşktır. Aşk, “şiddetli ve aşırı sevgi; kişinin kendisini tam anlamıyla sevdiğine vermesi” olarak tanımlanır. Sûfîler aşkı, “mecâzî” ve “ilahî” olmak üzere ikiye ayırır. Mecâzî aşk, bir insanın başka bir insana veya diğer yaratılanlara karşı hissettiği sevgidir. “Beşeri aşk”, “köprü aşk” olarak da bilinen bu aşk aslında, Allah aşkının bir yansımasıdır ve gerçek aşk için bir temrin özelliği taşır. Yaratılan güzelliklerden birine gönül vermek, güzelliğin ana kaynağına ulaşmak için bir vesile olsa da hakikî ve bakî olan Allah aşkıdır. İlahî aşk ise sâlikin Hakk'ı sevmesi ve O'ndan başka her şeyden geçmesidir. Aşığın maşuğa duyduğu özlem olarak da tarif edebileceğimiz bu durum, sevginin ötesinde bir hâldir. Mevlânâ'ya göre, ilahî aşk manevi hastalıkların ilacıdır ve sâlik bu aşk sayesinde iki cihanda da muradına erecektir. İlahî aşkla, mecâzî aşkın mukayese edilemeyeceğini dile getiren Mevlânâ, Hakk aşkı haricindeki sevgilerde aşırıya kaçmamayı öğütlemektedir. O, mecâzî aşkla yetinen kulu, güneş ışığının yansıdığı duvara âşık olan kişiyle özdeşleştirir. Bu durumda âşık, ışığın asıl kaynağı olan güneşi göremediği için yanılmış ve duvara sevdalanmıştır.¹⁷¹

Hakk aşkının gönle yerleşmesini sağlayan etkenlerden biri, mâsivâ sevgisini terk etmektir. “Allah göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır.”¹⁷² âyeti, kalpte iki çeşit sevginin bulunmayacağını izhar etmektedir. Zira sevginin kemâli, kalbin tam anlamıyla Hakk'ı sevmesidir. Seven sevilene tabidir ve zamanla sevilen ilah halini alabilir. “Yeryüzünde Allah'ı en çok kızdıran put, kendisine tapılan hevâ ve hevestir.” hadîsi de buna işaret eder. Dolayısıyla sâlik, Hakk sevgisini zayıflatan, mâsivâ sevgisinden geçmelidir. Bir diğer

¹⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Mâsivâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 28, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 76.

¹⁷¹ Yakup Poyraz, “Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk”, *Turkish Studies*, Volume 9, 2014, s. 880-883.

¹⁷² Ahzâb 33/4.

etken ise, ibadete sarılarak Allah'ı hakkıyla tanıyıp bilmek anlamına gelen marifeti arttırmaktır. Gönül marifet ile dolunca muhabbet (kulun Yaradanı, Yaradan'ın kulu sevmesi) hâsıl olacaktır. Bunun yöntemi, ibadet ve teslimiyetle ruhu beslemek, güçlendirmektir. Bu yöntemle kazanılan muhabbet, toprağa ekilen tohum gibidir, gün geçtikçe filizlenecek ve meyve verecektir.¹⁷³

Başlangıçta varlığı ikiye ayıran sâlik, mesafe katettikçe varlığın bir olduğunu, onun da Hakk'ın vücudundan ibaret olduğunu (vahdet-ı vücûdu) idrak edecektir. İbnü'l-Arabî bu anlayışı "Vücûd birdir ve Hakk'ın vücududur" şeklinde ifade ederken Sadreddin Konevî, "Kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan varlık Hakk'tır" şeklinde dile getirir.¹⁷⁴ Gazâlî ise varlığın birliği konusunu şöyle izah etmektedir: "Varlık âleminde Allah'tan ve O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Bütün kâinat, O'nun fiilleridir." Diğer varlıklar, O'nun varlığına kıyasla yok mesabesindedir. Zira onların varlığı Hakk'ın varlığına bağlıdır. Kâinattaki eşya, Hakk'ın tecellisi yani zuhur mahallidir. Bu nedenle eşyanın varlığı, gölgenin varlığına benzetilir. Eşya olmadan gölge olmayacağı gibi, Hakk'ın varlığı olmadan da eşya var olmayacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre kevn âleminde görülen çokluk ve çeşitlilik (kesret), dış duyuların oluşturduğu zâhirî bir olgudur. Allah, "vücûd-ı sırf" denilen mutlak varlıktır. O'nun varlığının sebebi, başlangıcı ve sonu yoktur. O'nun zatının hakikatini ve mahiyetini kavramak mümkün değildir.¹⁷⁵

Tasavvufî düşüncede sâlikin iradî ölüme ulaşmasını sağlayan, "usûl-i aşere" (on usûl) olarak adlandırılan bazı esaslar vardır. Seyr u sülûk sürecinde önemle üzerinde durulması gereken bu esaslar, kurtuluş vesileleri olarak görülmektedir. İslâm tasavvuf ruhunu da meydana çıkaran bu esasları, Kübrevîliğin kurucusu Necmüddin Kübrâ şu şekilde sıralamaktadır: "Tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe, rıza."

Sâlikin ilk menzili olan "tevbe", kötülükte ısrar etmeyip Hakk'a yönelmek anlamına gelir. Sûfilere göre tevbe eden kişinin, pişmanlık duyması, yaptığı hataları terk etmesi ve bir daha benzerlerini yapmamaya niyet etmesi gerekir.¹⁷⁶ Gazâlî'ye göre tevbe, yalnızca

¹⁷³ H. Kâmil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 1148.

¹⁷⁴ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, Sufî Kitap, İstanbul, 2013, s. 111.

¹⁷⁵ Ahmet Ögke, "Varlık Meselesi", *Tasavvuf*, (Ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 468-469.

¹⁷⁶ Abdürrezzak Kâşânî, "et-Tevbe", *a.g.e.*, s. 157.

günahları terk etmek değil, imkân ölçüsünde onları telafi etmeye çalışmaktır. Gazâlî tevbe edilmediği takdirde, insan nefesinin aynayı kararttığı gibi, nefsin işlediği günahların da kalbi karartacağını dile getirmektedir. Onun bu ifadesi, “Kul bir günah işlediği zaman, kalbine siyah bir leke çizilir. Bırakıp tevbe ederse kalbi temizlenir, parlar.” hâdisinin açıklaması niteliğindedir.¹⁷⁷ Şemseddin Sivâsî ise bilinçli bir iman için sâlikin tevbeye muhtaç olduğunu düşünmektedir. Ona göre, ancak tevbe edip eğrilikten doğruluğa dönünce, mânâ aynası görüntü verebilir. Sivâsî ayrıca, tevbenin dille sınırlı kalmaması, âmelin de ona eşlik etmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.¹⁷⁸

Ebû Ali ed-Dekkak, tevbeyi üç kısma ayırır: “Cezadan korkup tevbe eden ‘tevbe’, sevap umarak tevbe eden ‘inâbe’, sevap umarak veya cezadan korkarak değil, sırf emre uymak için tevbe eden ‘evbe’ sahibidir.” Tevbe etmemek, Hakk’ı, Hakk’ın hukukunu, nefsin kusurunu bilmemekten ileri gelir. Hâlbuki “Gafûr, Rahmân, Tevvâb” sıfatlarıyla Hakk’ın bağışlayıcı ve merhametli yönüne vurgu yapan pek çok âyet, tevbe bozulsa da, insanın umutsuzluğa düşmeden Hakk’a yönelmesini, sonsuz rahmetine güvenerek af ve mağfiret dilemesini nasihat etmektedir. Mevlânâ, “Bizim dergâhımız, umutsuzluk dergâhı değildir. Yüz bin kez tevbeyi bozmuş olsan da gel!” diyerek Kur’ân’ın sunduğu bu geniş rahmeti, engin umudu gözler önüne sermektedir.¹⁷⁹

Kübrâ’nın onlu tasnifinde tevbeden sonra “zühd” kavramı yer alır. Genel itibarıyla zühd, evrensel bir ahlak ilkesidir ve sağduyu sahibi her insan, içinde bir parça zühd taşır. Lügatte bir şeye meyletmeyi terk etmek, ilgi duymamak manasına gelen zühd tasavvuf ıstılahında, dünyayı sevmeme ve ondan yüz çevirmeyi ifade etmektedir. Bazı mutasavvıflar kavramı, ahiret rahatı için dünya rahatının terk edilmesi ve elden çıkarılan şeyin kalpten de çıkarılması şeklinde yorumlamaktadır.¹⁸⁰ Zühd, kuvvetli bir irade meselesidir. Süfyân es-Sevrî göre bu hâl, “kuru ekmek yiyerek, âba giyerek değil, arzuyu kısaltarak” gerçekleştirilebilir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 158-159.

¹⁷⁸ Musa Kazım Arıcan, “Şemseddin Ahmet es-Sivâsî’nin Ahlâk Anlayışı”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, Sayı 1, 2008, s. 127-128.

¹⁷⁹ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁸⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta’rîfât*, (Çev. Abdülaziz Mecdî Tolun), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 120.

¹⁸¹ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 277.

Sâlikin sevmediği şeyden uzak durmasının zühd olmayacağını dile getiren Hâce Abdullah el-Herevî bu kavramı üç dereceye ayırır. Birincisi, şüpheli şeyleri terk etmek, Hakk tarafından kusur kabul edilen hususlardan uzak durmaktır. Çünkü sâlikin onlarla birlikte olması, dünyaya karşı hırs ve isteğinin artmasına, zamanını ve çabasını dünyevî şeyleri elde etmek için harcamasına neden olacaktır. Zühdün ikinci derecesi, şüpheli şeyleri terk etmekle yetinmeyip ihtiyaç fazlası şeyleri de terk ederek en asgari ölçülerle yaşamı idame ettirmektir. Böylece sâlik, vaktini boş şeylerle geçirmek yerine Hakk'ı zikredecek, O'na yönelecek ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sıfatlarıyla vasıflanmaya çalışacaktır. Bu derecede, sâlikin kalbindeki huzursuzluk yerini tam bir sükûnete bırakacaktır. Üçüncüsü ise, zühd amacıyla yapılan şeylere değer vermeme manasına gelen zühdde zühdür. Başlangıçta sâlikin zühd hayatına yönelmesinin sebebi ahirette elde edeceği mükâfatlardır. Fakat ilk iki dereceyi aşmasının ardından, Hakk'ın yüceliğini müşâhede edince dünyanın zühd içinde bulunulmayacak kadar kıymetsiz olduğunu fark edecektir. Ve böylece sâlikin gözünde dünyayı elde etmek ile terk etmek eşit hale gelecektir. Kalbinde dünyaya dair zühd, meyil, terk hissi bulunmayacak, varlığa ve yokluğa rağbet etmeyecektir. Herevî'nin bu görüşlerini Şiblî, “Dünya hiçtir, hiçe karşı zâhid olmayı önemsemek gaflettir.” ifadesiyle desteklemektedir.¹⁸²

Zühdden sonra dikkat edilmesi gereken kavram, “tevekkül”dür. Güvenme, havale etme manalarındaki tevekkül tasavvufta, Hakk'ın vekâletine güvenme, insanların elindekinden umudunu kesmektir.¹⁸³ Tevekkülün ana unsuru güvendir. Hakk'ın vaadlerine kayıtsız, şartsız itimat etmektir. Diğer bir tâbirle, maddi ve manevi her hususta, hiçbir kimseye Hakk'tan daha çok güvenmemektir. Bir Müslümanın görünmeyen bir âleme (gayb âlemine) inanması, yaşamını ona göre şekillendirmesi, Hakk'a ve Resûlü'ne güvenin neticesidir. İman ancak bu unsurla yeşerebilir ve onun olmadığı yerde imandan söz etmek mümkün değildir. Tevekkül de azamet, kudret, lütuf sahibi Hakk'a imanın tabîî sonucudur.

Ebû Saîd el-Harrâz bu kavramı, “ızdırapsız sükûn ve sükûnsuz ızdırap” olarak izah etmektedir. Tevekkül, bir şeyin gerçekleşmesi için gereken bütün tedbirlerin alınmasından sonra alınan tedbirlerin kâfi gelmesini, sonuç vermesini Hakk'tan dilemek ve bu hususta

¹⁸² Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 92-94.

¹⁸³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *a.g.e.*, s. 109.

kuşkuya mahal vermemektir.¹⁸⁴ Evin kapısını açık bırakmak, hırsıza girebilirsın demekle eş değerdir. Bu Hakk’a tevekkül değil, O’na bir nevi bekçilik teklif etmektir. Kul önce üzerine düşeni yerine getirmeli, ardından Hakk’a sığınmalı, O’na boyun eğmelidir. Aksi takdirde, “Görelim Mevlâ neyler, neylerse güzel eyler” sözünü idrak etmeden, tevekküle uygulamak vebâldir. Sâlik, cüz’î iradeyi kullandıktan sonra Hakk’ın tecellisini beklemelidir.¹⁸⁵

Sûfiler, pek çok kavramı derecelere ayırdığı gibi bu kavramı da derecelendirir. Serrâc, tevekkül mertebesinin yalnızca avâma değil havâsa da ait olduğunu düşünerek üçe ayırır. İlki mü’minlerin tevekkülüdür. Bunun şartları, kulluk görevlerini yerine getirmek, kalbi Hakk’a bağlamak ve verilene şükretmek, verilmeyene sabretmek anlamındaki olanla yetinmektir. Ruveym b. Ahmed, bu anlamdaki tevekkülü, vaad edilene itimat etmek şeklinde açıklamaktadır. İkincisi, havâssın tevekkülüdür. İbn Atâ’ya göre, Hakk’a Hakk için tevekkül etmek gerekir. Hakk’tan gayrısı için Hakk’a tevekkül ve itimad eksik bir tevekküldür. Tevekkül Hakk’adır, Hakk’ladır, Hakk içindir. Üçüncüsü, havassu’l-havâssın tevekkülüdür. Şiblî’ye göre bu merteye, insanın tıpkı olmadan evvelki gibi Hakk’a ait olmasıdır. Hakk’ın uygun olanı yapacağına güven duymaktır.¹⁸⁶

On esastan biri, “kısmete rıza gösterme, az ile yetinme” manalarındaki “kanaat”tir. Hakikat ehlinin nazarında, alışkın olunan şeylerin yokluğuna sükût etmektir. Kübrâ kanaati, hayatını devam ettirmek için zarurî olan gereksinimlerin haricinde, tüm nefsanî arzu ve isteklerden kaçınmak, yeme içme, mal mülk konusunda savurganlık yapmamak olarak ifade etmektedir.¹⁸⁷ Mutasavvıflar, hem dünya hem de ahiret hayatı için kanaatin önemini vurgulamaktadır. Dünyada huzurlu ve istikrarlı bir yaşam sürülmesinde, ibadet hayatının sağlıklı bir şekilde devam etmesinde kanaatin büyük bir payı vardır.

Kanaatin zıddı tamah, hırs, tûl-i emeldir. Yani açgözlü ve doyumsuz olmaktır. İnsanı yıpratır ve ruhen çökerten doyumsuzluk, manevi bir hastalıktır. İstenilen bir şey için çalışıp çabalamak, tüm cehdi bu yönde sarf etmek doğaldır. Ancak herkes kısmetine düşeni yaşayacak ve kısımdan fazlası da olmayacaktır. İnsanın nasibinde olmayan bir şeyi elde

¹⁸⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 3*, s. 94-95.

¹⁸⁵ Mâhir İz, *Tasavvuf*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 115.

¹⁸⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 3*, s. 102-103.

¹⁸⁷ Ramazan Muslu, “Usûl-i Aşere”, *Tasavvuf*, (Ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara, 2015, s. 324.

edemeyeceğini, nasibini aradığı gibi nasibinin de onu aradığını ve muhakkak bulacağını, rızkın mukadder olduğunu bilmesi gerekir. Bu yüzden hırs ve tamah canavarı kanaatle zincire vurulmalıdır.¹⁸⁸

Kübrâ'ya göre sâlikin sahip olması gereken hususiyetlerden biri de “uzlet”tir. Uzlet, insanlardan uzaklaşma, inzivaya çekilme anlamlarına gelir. Tasavvufta, herhangi bir kimsenin bulunmadığı bir yerde, mâsivâdan ilgiyi kesip Hakk'a yönelmek ve ibadetle meşgul olmaktır. Uzletle aynı anlamda halvet, inziva, vihdet kavramları da kullanılmaktadır. Genel itibariyle İslâm tasavvufuna baktığımızda üç çeşit uzlet düşüncesinin olduğu görülmektedir. Sûfilerin bir kısmı uzleti, ihtiyaçtan fazla halka karışmamak, değersiz sözlerle zamanını harcamamak, boş vakitlerde inzivaya çekilerek ibadet ve tefekkür etmek şeklinde yorumlamaktadır. Necmüddin Kübrâ'nın da içinde yer aldığı bazı sûfiler ise uzleti, halkla beraber yaşamaktan yüz çevirme olarak görmektedir. Onlara göre halkla beraber olmak zehir, uzlet ise panzehirdir. Halka karışmanın, insanlarla birlikte yaşamanın birtakım zor, kötü yanları vardır. Nefs oyun, eğlence ve insanlarla birlikte bulunmaktan zevk alır. Uzlette olan sâlik ise nefsin isteklerine mâni olur ve böylece inşirah (kalbin açılması) gerçekleşir. Başka bir ifadeyle sâlik uzlet sayesinde nefsinin insanlardan uzak tutar ve ona kulak vermezse nefis gücünü yitirir, delil ve burhanları kaybolur. Bunun akabinde kalbin burhanı açığa çıkar.¹⁸⁹ Bu iki görüşün yanı sıra bazı sûfiler de, sâlikin halkın içindeyken onlardan ayrı kalarak uzlete girebileceğini düşünmektedir. Yani zâhiren halk ile birlikteyken düşünceyi ve kalbi Hakk'a yönlendirmektir.¹⁹⁰

Uzletten sonra sâlikin derûnunun saflaşmasına katkı sağlayacak şeylerden biri “zikir”dir. Söylemek, anmak, hatırlamak manasındaki zikir, tasavvufta Hakk'ı tesbîh ve temcîd etmek, kalp ve dil ile Hakk'ı anmaktır. Anma eylemine zikir, anılana mezkûr adı verilir. Tarikatlarda toplu zikrin yanı sıra tek başına yapılan ferdî zikirler de vardır. Zikir, zikir-i cehrî ve zikir-i hafî olmak üzere iki çeşittir. Zikir-i cehrî, etraftaki insanların duyabileceği bir şekilde sesli olarak yapılan, zikir-i hafî ise yalnızca zikreden kişinin işitebileceği bir sesle yapılan zikirdir.¹⁹¹

¹⁸⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* 3, s. 138-139.

¹⁸⁹ Ramazan Muslu, “Usûl-i Aşere”, *a.g.e.*, s. 326-327.

¹⁹⁰ Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 365.

¹⁹¹ Süleyman Uludağ, “Zikir”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 393-394.

Zikir, mezkûrdan başka her şeyi gönülden çıkarmak, Hakk'ın huzuruyla gönül huzuruna ulaşmaktır. Kübrâ'ya göre zikir, Hakk'tan başka her şeyi unutarak yalnızca O'nu anmaktır. Çünkü Cenâb-ı Hakk, “Unuttuğun zaman Rabbini zikret”¹⁹² buyurmaktadır. Bu âyet-i kerimenin meâli “Rabbini hatırdan çıkarma” demektir. Sâlik gafletle mâsivâyâ gönül bağladığı zaman, hemen kendine gelip mâsivâyı yaratan yüce kudreti düşünmelidir.¹⁹³ Herevî de “sâlikin her daim Hakk'ın huzurunda olduğunu bilerek O'ndan gafil olma ve O'nu unutma durumundan kurtulmasıdır.” şeklinde tarif ettiği zikri üçe ayırmaktadır. Birincisi, Hakk'ı dil ile övmek, O'na dua etmekten ibaret olan cehrî zikirdir. İkincisi, gizli zikirdir. Bu da her türlü bağdan kurtularak, Hakk'ın huzurunda bulunduğu bilinciyle gönülden münâcât etmek, kalp ile zikretmektir. Üçüncüsü ise, zikreden ve mezkûrun bir olduğu hakikî zikirdir. Sâlik gerçekte kendisinin Hakk'ı değil, Hakk'ın onu zikrettiğini, zikrin yalnızca O'ndan ortaya çıktığını idrak etmektedir.¹⁹⁴

Usûl-i aşere'de yer alan bir diğer kavram “teveccüh”tür. Yönelme anlamına gelen bu kavram, tasavvufî ıstılahta Hakk'tan başka ne varsa hepsinden, yani mâsivâdan kalbin temizlenmesi, gönlün yalnızca O'na bağlanması demektir. Tam anlamıyla Hakk'a dönmek, nefis mücâhedesini ile mümkündür. Herhangi bir ibadette, yaratılanların herhangi birinde, eşyada bir kuvvetin vücuduna inanmak iman eksikliğidir. Bunu düşünmek gerçek mânâda Hakk'a yönelmeye ve vuslata engeldir.¹⁹⁵ Kübrâ teveccüh kavramından sonra sabrın önemini vurgulamaktadır.

Sâliki hedefine ulaştıran ve mutlu kılan ahlak kurallarından biri de “sabr”dır. Kur'ân-ı Kerîm'de takriben doksan yerde geçen, ümmetin icmâiyle farz olarak nitelendirilen sabrın kelime anlamı “direnci olmak, dayanmaktır”. Tasavvufta, nefsi itaatleri yerine getirmeye, emir ve yasaklara uymaya, bunun yanı sıra çeşitli belâ ve musibetlere karşı ruhu direnc göstermeye zorlamak demektir.¹⁹⁶ Ebû Muhammed el-Cerîrî'ye göre sabır, “nimet ve mihnet hâlini ayrı tutmayıp her ikisini de yakınmadan, huzurla karşılamaktır.” Sabretme (tasabbur) ise içinde musîbetin ağırlığını, acısını hissetmekle birlikte musibete dayanmaktır. Yunus Emre, Cerîrî ile hemfikir olduğunu “Lutfun da hoş kahrın da hoş”

¹⁹² Kehf 18/24.

¹⁹³ Mâhir İz, *a.g.e.*, s. 117.

¹⁹⁴ Abdurrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 189-190.

¹⁹⁵ Mâhir İz, *a.g.e.*, s. 118-119.

¹⁹⁶ Abdurrezzak Kâşânî, “es-Sabr”, *a.g.e.*, s. 326.

beytiyle göstermektedir. Ebû Ali ed-Dekkak ise sabredenlerin iki cihanın izzetine nail olacağını, çünkü onların Hakk'a kavuşacaklarını dile getirmektedir.¹⁹⁷ Dekkak'ın bu görüşü, "Muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir"¹⁹⁸ âyetinin açılımı niteliğindedir. Eşrefoğlu Rûmî de insan-ı kâmil olma yolunda sabrın önemine dikkat çekerek, sâlikin sabırla beraber Hakk'ın sevgisini kazanacağını yani muradına ereceğini ve ahirette güzelliklere mazhar olacağını belirletmektedir.¹⁹⁹ Sâlik sabrettiği sürece Hakk'ı kendisine, kendisini Hakk'a yakın hissedecektir. Bu konuda peygamberleri, salih kişileri örnek alacak dolayısıyla faziletli hale gelecek ve olgunlaşacaktır. Ayrıca bu noktada sabrın etki alanı kişiyle sınırlı kalmayacaktır. Çünkü fazilet sahibi bir insan yaptığı işlerde tüm insanlığın yararını gözetecek, toplum için faydalı ve hayırlı olanı yapacaktır.²⁰⁰

Kübrâ'nın belli bir terbiyeyi esas alarak oluşturduğu onlu tasnifteki kavramlardan biri de "murâkabe"dir. Denetleme gözetleme manasına gelen murakabe, tasavvuf istilahında kulun bütün hâl ve hareketlerinden Hakk'ın haberdar olduğunu bilmesidir. "Şüphesiz Allah, sizin üzerinizde gözetleyicidir.", "Allah gönüllerde olanı bilir."²⁰¹ âyetlerinde ve "İhsan, görür gibi Allah'a kulluk etmendir. Zira sen O'nu görmüyorsan da O seni görüyor." hadîsinde açıkça belirtildiği gibi kula can damarından daha yakın olan Allah, onun içinde ve dışında olan her şeye vakıftır.²⁰² Bu yüzden sâlik, her daim bu bilinçle hareket etmeli ve bunu hatırlıdan çıkarmamalıdır.

Gazâlî'ye göre sâlik, hem Hakk'ı hem de kalbini murâkabeyle mükelleftir. Bir taraftan Hakk'ın kendisini sürekli denetlediğini, diğer taraftan nefsinin kendisine tuzak kurmak için fırsat kolladığını unutmamalı ve önlemini almalıdır. Her hayrın temeli olarak görülen murâkabe sayesinde sâlik, kendisini gözlemler ve bilinçli bir kulluk hâli kazanır. Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre murakabenin sâlik üzerindeki en belirgin etkisi, kalbiyle Hakk'ı şuhûdu neticesinde nefsinin değersizliğini ve aciziyetini fark etmesidir. Bu da onu Hakk'ın izzeti ve kudreti konusunda mârifet sahibi olmaya götürecektir.²⁰³ Hakikatten nasibini almak isteyen sâlik için murâkabe zarurî bir ihtiyaçtır. Murâkibesiz geçen zaman geleceğe ışık tutmayacaktır. Bu yüzden Gazâlî, tacirlerin kâr ve zarar hesabını gözden

¹⁹⁷ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 307.

¹⁹⁸ Bakara 2/153.

¹⁹⁹ Eşrefoğlu Rumî, *Divan*, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 68-69.

²⁰⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 3*, s. 87.

²⁰¹ Nisâ 4/1; Âl-i İmrân 3/119.

²⁰² Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 216.

²⁰³ Abdurrezzak Tek, *a.g.e.*, s.107-108.

geçirdiği gibi, ölüme hazırlıklı olabilmek adına ömür muhasebesi yapmayı öğütlemektedir.²⁰⁴

Usûl-i aşerenin, onuncu sırasında “rızâ” kavramı bulunmaktadır. Mastar bir isim olan rıza, “razı olma, yakınmama, hoşnut olma, tasvip etmek” anlamına gelir. Tasavvufta Hakk’ın her türlü fiil ve takdiri karşısında kalbin hoşnutsuzluk bulmaması, razı olması demektir.²⁰⁵ Rızâ ve sabır kavramları anlam itibariyle birbirinden ayrılır. Sabırda katlanma, rızâda ise bundan öte gönül hoşluğuyla kabullenme söz konusudur. Rızâ, Hakk sevgisiyle açığa çıkan ulvî bir duygudur. İbn Hafif’e göre rızâ, kalbin Hakk’ın hükümlerini gönülden kabullenmesi, Hakk’ın razı olduğu şeylerle kulun tercih ettiklerinin uyum içinde olmasıdır. Cüneyd-i Bağdâdî ise bu kavramı, “iradenin bertaraf edilmesi” şeklinde açıklamaktadır. Hakk’ın iradesine göre hareket eden kul, kendi iradesini bir tarafa bırakır ve O’nun seçimine teslim olur.²⁰⁶

Tasavvufî kaynaklar, Hakk’ın kuldan, kulun da Hakk’tan rızâsı olmak üzere iki tür rızadan bahsetmekte ve Hakk’ın rızasının kulun rızasından önce geldiğine dikkat çekmektedir. Rızânın çeşitleri hususunda ortak bir yargıya varılırken onun bir hâl mi yoksa makam mı olduğu konusunda farklı fikirlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Horasanlı mutasavvıflar rızâyı, sâlikin çalışarak kazandığı bir makam, tevekkülün nihayeti olarak addetmektedir. Iraklı mutasavvıflar ise, Hakk’ın lütfu ile verildiğine, sâlikin bunu kazanmada bir rolü olmadığına inandıkları için hâl olarak kabul etmektedir. Kuşeyrî gibi bazı mutasavvıflar da üçüncü bir fikir öne sürerek başlangıç itibariyle makam, sonuç itibariyle hâl olarak görmektedir.²⁰⁷

Necmüddin Kübrâ’nın ele aldığı tevbe ile başlayan rızâ ile son bulan bu esaslar, nefsin etki alanını daraltarak ruhun yücelmesini sağlamaktadır. Bunları yerine getiren sâlik, ağırlıklarını atarak bedensel hazzardan uzaklaşmakta, arınıp saflaşmakta, saf olan Hakk’la dirilmekte yani iradî ölüme kavuşmaktadır. Mutasavvıflara göre gerçek hayat, ruha gerçek özeni gösteren, onu kemale erdiren iradî ölümle başlamaktadır. Sâlik ancak, ruhu cismânî hayata bağlayıp tutsak eden prangalardan kurtulduğunda hür olacaktır.

²⁰⁴ İmam Gazâlî, *a.g.e.*, Cilt 4, s. 173.

²⁰⁵ Süleyman Uludağ, “Rıza”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 295.

²⁰⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 3*, s. 78-79.

²⁰⁷ Abdurrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 140.

Tasavvufî düşüncede, hür olanlar diğerk bir deyişle “موتوا قبل أن تموتوا” (ölmeden evvel ölüünüz)” tavsiyesine uyanlar, daha bu dünyada iken ebediliğı yakalamaktadır. Onlar, “Rengi Allah'ınkinden daha güzel olan kim vardır?”²⁰⁸ âyeti gereğı O'nun ahlakına bürünerek O'nun rengine boyanır. Hiç solmayacak bu ilâhî rengi taşıyanlar, ebedî dirilik ile mükâfatlandırılır. Beşeri varlığından sıyrılarak Hakk'ın varlığıyla bütünleşenlerin, zamanı aşarak ölümsüzlüğe ulaştıklarını Yunus Emre,

“Âşık öldü deyû salâ verirler
Ölen hayvan imiş âşık ölmez”²⁰⁹

beytiyle dile getirir. Hakk'ı öteleyen her ilgi odağını geride bıraktıklarından artık gönüllerinin pas tutması mümkün değildir. Bu yüzden onlar terk ettikleri şeyler için üzüntü duymadıkları gibi bu durumu sevinçle karşılamaktadır.

İradî ölüimde aşılan safhaların, dikkat edilmesi gereken hususların ortak amacı Hakk'a ait olarak görülen ruhun Hakk'a iade edilmesi yani O'na yönelmesidir. Bu amaç doğrultusunda ruh, ahlak ile güzelleştirilir. Her kilidi açan anahtar misali ahlak, her engebeyi düzleyecek, sâliki adım adım hedefine ulaştıracaktır. İradî ölüm, bireysel bir gelişim olsa da dalga gibi genişleyerek yayılır. Kişinin kendisinde yaşadığı aydınlanma etrafına da yansiyacaktır. Çünkü böyle bir insan “ben” merkezci düşünceden uzaklaşacak, çevresinde olup bitene kayıtsız kalamayacak ve herkesin yararını gözetecektir. Nitekim bu erdemliliğın olduğu kadar imanın da gereğidir.

²⁰⁸ Bakara 2/138.

²⁰⁹ Yunus Emre, *a.g.e.*, s. 154.

4. ÜMMÎ SİNAN ÖLÜM ANLAYIŞI

4.1. Ümmî Sinan'ın Hayatı

“Tarikat ve hakikatin rehberi” olarak tanınan Ümmî Sinan, Antalya'nın Elmalı kazasında dünyaya gelmiştir. “Ümmî Sinan” veya “Sinan Ümmî” mahlasıyla anılan şair mutasavvıfın asıl adı Yusuf'tur.²¹⁰ Doğum tarihi ile ilgili kesin bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak çeşitli tarihler karşılaştırılarak bu konu ile ilgili bazı çıkarımlar yapılmaktadır: Ümmî Sinan'ın Şeyhi Eroğlu Nuri, hicrî 1012 (M. 1603-1604) senesinde vefat etmiştir. Şeyhinin vefat tarihinden tahmini kırk yıl önce doğduğu varsayılarak doğum tarihinin 1563-1567 arasında olduğu öngörülmektedir.²¹¹ Buna ek olarak Ümmî Sinan'ın yetiştirdiği Niyâzî-i Mısrî, “Hâtırat” ve “İrfan Sofraları” eserlerinde Sinan'ın hicrî 1067 (M. 1657) senesinde, doksan yaşının üzerinde iken vefat ettiğini dile getirmektedir. Bu bilgiler ışığında Ümmî Sinan'ın 1560'lı yıllarda doğduğu düşünülmektedir.²¹²

Mahlasındaki “Ümmî” tabiri günümüzde kullanılan “okuma-yazma bilmeyen, eğitimsiz” manalarının aksine birçok mutasavvıfın kendisine yakıştırdığı “annesinden doğduğu gibi saf, temiz” anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle bu ibare, fani âleme teşrif edip dünyanın çeşitli hallerine maruz kaldıktan sonra dahi bezm-i eleste verdiği “belî” sözüne sadık kalmış ve kirlenmemiş ruhu ifade etmektedir. Ayrıca Ümmî Sinan'ın Elmalı'da bulunan bir medresede ders vermesi onun zâhirî ilimler konusunda da yeterli bilgi ve birikime sahip olduğunu göstermektedir. Hadis, fıkıh, kelim gibi zâhirî ilimlere vakıf olan

²¹⁰ Tarihte Sinan Ümmî mahlasını kullanan iki ayrı mutasavvıf vardır. Bunlardan birinin ismi İbrahim olup Halvetiyye tarikatının Sinaniye şubesinin kurucusudur. 1568 senesinde Hakk'a vuslat etmiş ve Eyüp'te Otlukbayır'daki dergâhına defnolunmuştur. Tezimizde incelemeye aldığımız Sinan Ümmî'nin asıl adı Yusuf'tur ve Halvetiyye'nin Ahmediyeye koluna mensuptur.

²¹¹ O. Kamil Erdem, *Sinan Ümmî Divanı*, Fetih Yayınları, İstanbul, 1976, s. 9.

²¹² Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı, *Ümmî Sinan'ın Hayatı ve Şiirleri*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 3-4.

Sinan'ın bâtın ilmi olarak anılan tasavvuf ilmini Halvetî şeyhi Eroğlu Nuri'ye intisâb ederek kesb ettiği bilinmektedir.²¹³

Ümmî Sinan “halvet” uygulamasını prensip edinen, hicrî VIII/XIV. yüzyılda ortaya çıkan Halvetiyye tarikatına mensuptur. Arapça “halâ” kökünden türeyen, “yalnız kalmak, kimsenin bulunmadığı ıssız bir yere çekilmek” manalarındaki halvet, tasavvuf literatüründe “kişinin mâsivâdan uzaklaşarak Hakk'a yönelmesi, aşk ve şevkle ibadet etmesi” anlamına gelmektedir. Halvetiyye tarikatında ise, mürşidin desturu ile müridin karanlık, dar bir yere çekilip ibadet ve zikirle vakit geçirmesidir.²¹⁴ Halvetin, Hz. Muhammed (s.a.v)'in Mekke yakınındaki Hira mağarasında ibadet niyetiyle inzivaya çekilme uygulamasından doğduğu düşünülmektedir. Hz. Musa'nın Tur dağında Allah'a yaklaşmak için oruç ve ibadetle geçirdiği kırk günlük zaman diliminden esinlenen mutasavvıflar, çoğunlukla halveti kırk gün ile sınırlandırır. Bu yüzden halvet kavramıyla eş anlamlı olarak, Arapça kırk manasına gelen “erbaîn” veyahut “çile” kelimeleri de kullanılmaktadır. Halvetin ana gayesi, mâsivâdan diğer bir deyişle Allah'tan başka her şeyden uzaklaşmaktır.²¹⁵

Halvetin bir tarikat ismi olarak anılmaya başlaması, Ebû Abdillâh Sirâcüddîn Ömer bin Ekmelüddîn (ö. Herat 800/1397-98) ile birlikte dir. Tarikatın kurucu piri olarak da bilinen bu zatın “Halvetî” nisbesini almasının sebebi de yaşamı boyunca birçok kez halvete girmesi ve bu uygulamaya büyük bir önem atfetmesidir. Horasan'da doğup İslâm dünyasına yayılan, her kesimden insana hitap edebilen Halvetîliğin temel prensibi, Hz. Peygamber'in ahlakî olgunluğunu örnek alarak nefsin kötülüklerden arınmasını sağlamaktır. Bunun gerçekleşmesi için de tasavvufî eğitimin özellikle üzerinde durduğu zikir, tefekkür, tevekkül, inziva ve mürşide teslimiyet ilkelerine hassasiyetle uyulmaktadır.²¹⁶

Halvetîliğin usûl, erkânı çerçevesinde çeşitli kol ve şubelerin ortaya çıktığı ve onlara bağlı kalarak kurulan tekkelerde de çok sayıda insan yetiştiği bilinmektedir. Ümmî Sinan da nefis terbiyesi almak için bu kollardan biri olan, Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin kurduğu Ahmediyye koluna mensup Eroğlu Nuri'ye (ö. 1012/1603) bağlanır. Seyr u sülûku

²¹³ Ömür Ceylan, *Ümmî Sinan*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 3.

²¹⁴ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 172.

²¹⁵ Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 22.

²¹⁶ Bkz. Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXXIX, 1999, s. 536-542.

tamamlayarak nefsi kemale erdiren Sinan, Eroğlu Nûri'den hilafet alarak Elmalı'da irşad ile vazifelendirilir.²¹⁷ Hâl ve kemâl sahibi olmasının yanı sıra yetiştirdiği kıymetli halifeler, şöhretinin Elmalı sınırlarını aştığını, yaşadığı dönemde geniş bir kitleyi etkilediğini göstermektedir.

Tasavvuf dünyasında övgüyle söz edilen Ümmî Sinan'ın yetiştirdiği en büyük değer Niyâzî-i Mısırî (ö. 1694)'dir. Halvetiyye'nin Mısriyye şubesinin pîri olan Mısırî, insanlar üzerinde derin izler bırakan, otuzdan fazla eser kaleme almıştır. Mısırî'nin dışında Sinan'ın meşhur halifeleri arasında, oğulları Süleyman Hakîrî (ö. 1718) ve Selâmî Halil, divân şairi Gülaboğlu Muhammed Askerî (ö. 1693), Yunus Emre tarzı şiir geleneğini sürdüren Müftî Derviş (ö. XI/XVII. yüzyılın sonları), Ahmed Matlaî ve Muslihuddin Mustafa Uşşâkî gibi isimler yer almaktadır.²¹⁸

Yaşadıkları döneme damga vuran şahsiyetler yetiştiren Ümmî Sinan'ın günümüze kadar ulaşan Türkçe olarak yazılmış iki eseri vardır: *Kutbü'l-Meânî*, manevî âlemden (Allah'tan) maddi âleme (dünyaya) gelen ruhların aslî vatanlarına (Allah'a) dönüşünü yani devir nazariyesini anlatan mensur bir eserdir. Ümmî Sinan, yedi bölümden oluşan eserinde nüzul mertebelerini esmâ-i seb'a ile açıklamaktadır. Sinan'ın kendi el yazısıyla yazdığı Antalya'nın Elmalı ilçesinde mevcut iken kaybolan eserin bilinen tek nüshası İzmir Milli Kütüphanesi'ndedir. *Divân-ı İlâhiyyât* adlı manzûmesi ise ilahilerden oluşan mürettep bir divândır. Eserde çoğunluğu aruz vezniyle yazılan, toplam iki yüz şiir bulunmaktadır. Yirmi sekiz beyitlik bir "tevhid" ile başlayan divânda methiye, münâcât, şathiye, na't, devriyye türündeki şiirler, alfabe sırasına göre düzenlenmiştir. Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere az yer verildiğinden dili oldukça sadedir. Sinan'ın üne kavuşmasını sağlayan bu eserin yazma nüshaları İstanbul Üniversitesi, Bâyezid, Süleymâniye, Elmalı İlçe Halk, Kütahya Vahit Paşa ve Konya Koyunoğlu kütüphanelerine kayıtlıdır. Ayrıca eser, 1882 senesinde Yalvaçlı Coşkunzade Süleyman Efendi tarafından Arap harfleriyle yayımlanmıştır.²¹⁹

Ümmî Sinan, tasavvufî halk edebiyatının başarılı bir şairidir. Sadelik ve samimiyetin göze çarptığı eserleri didaktik mahiyettedir. Sanat endişesi taşımayan Sinan'ın tek amacı, dünya işlerine dalarak ölüm ve sonrasını unutanları, gaflet uykularından uyandırmak ve onları

²¹⁷ Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı, *a.g.e.*, s. 11.

²¹⁸ Ahmet Ögke, *Elmalı Erenleri*, Elmalı Belediyesi Yayını, Antalya, 2013, s. 83-84.

²¹⁹ Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı, *a.g.e.*, s. 24-26.

Allah yoluna çağırmaştır. Ele aldığı konular Allah, Muhammed, mürid ve insân-ı kâmil ile ilgilidir. Hece vezniyle yazdığı manzumelerde, ruh ve şekilde Yunus Emre'nin tesiri altında kaldığı görülmektedir.²²⁰

İnanç ve imanı halka yaymaya çalışan ve bu yolda edebiyatın büyük etkisinden faydalanan Sinan'ın vefat tarihi H. 1067 (M. 1657)'dir. Kaynaklarda onun vefatı ile ilgili çeşitli bilgiler mevcuttur. Bunlardan ilki, talebesi Niyâzî-i Mısrî'nin yazdığı bir manzumedir. Şiir, Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'nde bulunan 1725 tarihli Mecmûa'da "Ve lehû mersiyye-i târîh-i Ümmî Sinan kuddise sırruhû" başlığıyla kayıtlıdır. Mısrî, şiirinin son beytine ebced hesabıyla H. 1067 tarihini düşmektedir:

"Geldi şeyhimin Niyâzî târîhi
San kıyâmet kopdu âlem üstüne"

Aynı Mecmûa'da oğlu Süleyman Hakîrî, Sinan'ın Salı günü 9-10 Nisan 1657'de vefat ettiğini şu sözlerle dile getirmektedir:

"Merhûm ve mağfûrunleh Ümmî Sinan Efendi ismuhu Yusuf Efendi. Dâr-ı dünyâdan dâr-ı âhirete intikâl ettiği sene seb'a sittîn ve elf. Medfûn fi Elmalı. Fî şehri Cemâziye'l-âhirin yigirmi beşinci gecesi vâki' olup dünyadan âhirete intikal edip Salı günü dahve-i kübrâdan sonra hâk-i siyaha tapşırıldı. Nevverallahu merkadehû ve rahmetullâhi aleyh ve kuddise sırruhû"²²¹

Ümmî Sinan'ın kabri, Elmalı Toklular mahallesinde, kendi ismiyle anılan caminin kible duvarı bitişiğindeki türbededir. 1926 yılında yıktırılan cami ve türbenin yerine 1959'da yenisi yapılmıştır. Türbe, günümüzde bir ziyaret yeri olarak işlevini sürdürmektedir.²²²

3.2. Ümmî Sinan'ın Ölüm Anlayışı

Sinan eserlerinde, yaşam serüvenine ışık tutan Allah, yaratılış, aşk, ahlak gibi konuların yanı sıra hayatın her anında kendini hissettiren ölüm konusunu da derinlemesine

²²⁰ O. Kamil Erdem, *a.g.e.*, s. 17-19.

²²¹ Mustafa Tatçı, *Elmalı'nın Canları*, H Yayınları, İstanbul, 2008, s. 214-215.

²²² Ahmet Ögke, *a.g.e.*, s. 69.

irdelemektedir. Çağları aşan söylemleri ile dikkatleri üzerinde toplayan mutasavvıf şair, hem her insanın eninde sonunda karşı karşıya kalacağı tabii ölümü hem de kişinin kendi isteği doğrultusunda gerçekleşebilecek iradî ölümü izahlarına yer vererek ele almaktadır.

4.2.1. Ümmî Sinan'ın Tabii Ölüme Yaklaşımı

Ümmî Sinan, beyitlerinde her ne kadar iradî ölüme ağırlık verse de yaşamın ayrılmaz bir parçası olan tabii ölümü göz ardı etmemektedir. O, öncelikle tabii ölümü evrensel boyutuyla değerlendirir. Değişmeyen bu hakikatle her doğan yüzleşecektir. “Her nefis ölümü tadacaktır”²²³ âyetinde de bildirildiği üzere kâinata var olan tabii düzen gereği bütün canlılar ölümü tecrübe edecektir. Hiçbir canlı bu olgunun dışında kalamadığı gibi onu tehir etme imkânı da yoktur. Ölümün kaçınılmazlığını Sinan,

“Nefs-ile yâr olup hakdan usanma
Ölüm gelicegez kovsan atılmaz”²²⁴

beytiyle ifade etmektedir. Sinan, ölümü Hakk, âlem ve insan çerçevesinde yorumlamaktadır. İslâmiyet’e olan bağlılığı dolayısıyla doğumdan ölüme her şeyin Hakk tarafından takdir edildiğine inanmaktadır. “Yaşatan ve öldüren Hakk’tır.”²²⁵ Varlığın ve oluşun başlangıcı O olduğu gibi, ölüme hükmeden de O’dur. Yaradan ve yaratılan münasebetini idrak etmek önemlidir. İnsanın ailesi, cinsiyeti, ne zaman dünyaya geleceği nasıl ki kendi elinde değilse ölümü de kendi elinde değildir. Bu hadise, Hakk’ın “Tekvin” sıfatının tecellisidir:

“Cân alup cân viren sensin götürüp gideren sensin
Bu devrânı süren sensin sana bahs-i cidâl olmaz”²²⁶

Ona göre ölüm bir son değil, ebedî hayat için bir başlangıçtır. Hakk’ın yeryüzünde halifesi seçilen, varlıklar âlemi içerisinde en mükemmel şekilde halk edilen insanın yok olduğunu düşünmek gerçeğe aykırıdır. Hz. Muhammed (s.a.v.)’in ölenleri işaret ederek “Bunlar

²²³ Ankebût 29/57.

²²⁴ Ümmî Sinan, *Divan*, (Haz. Azmi Bilgin), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2000, şiir no: 76/7.

²²⁵ Necm 53/44.

²²⁶ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 1/23.

sizden daha iyi işitirler, fakat bana cevap vermeye güçleri yoktur”²²⁷ sözlerini sarf etmesi, ölümün bir durak olmadığının ispatıdır. Zamana yenik düşüp değişikliklere uğrayan, insanın maddi yanı yani bedenidir. Ölümsüz bir varlık olan ruh, ölümden sonra da beden olmaksızın var olmaya devam edecektir. Kur’ân-ı Kerîm’de “bizim emrimizdendir.”²²⁸ ifadesiyle Hakk’a bağlanılan ruh, mülk âlemine değil, emr âlemine aittir. Ölümle birlikte aslına diğer bir deyişle Hakk’a dönecektir. Ancak dönüşün Hakk’a olduğu kabulüyle insanın yaratılışı, âlemdaki yeri ve dünyadaki görevi anlam kazanabilir. İnsan, varlığa gelişi, varlığını devam ettirmesi, asıl Varlığa dönüşü bakımından daima Hakk’a bağımlıdır:

“Ölem toprak ola tenim ulaş aslına cânım
Umaram ‘aşk eser vire ile toprak u taşımдан”²²⁹

Ölüm yalnızca bedenın kaderidir ve insanın gerçek varlığı da bedeni değildir. Beden memleketinin teslim edildiği ruhta, insanın hakikati gizlidir. Ruh, bilinme ve sevilme arzusuyla yaratılan, ebedî ve Rabbânî bir cevherdir. Sinan, özellikle dört unsurdan meydana gelen insan ruhunun, Nefha-i İlâhî olduğuna dikkat çekmektedir. Bu konuya dair en büyük delil, “Ona ruhumdan üfledim”²³⁰ ifadesidir. Hakk, “ruhum” diyerek ruhu kendisine izâfe etmektedir. Ruh, her türlü noksanlık ve kusurdan münezzeh olan Hakk’ındır ve O’ndan feyz ederek insana geçmiştir. Gül yağının güle yayıldığı gibi ruhta bedene sirayet etmektedir. Bedendeki merkezi kalptir ve onun aracılığıyla bedeni etkilemektedir:

“Kendi rûhumdan size nefh eyledüm diyen ‘ayân
Kalmadı şekkim ki Hû ol hâna irdi cân yine”²³¹

Ümmî Sinan, ölümü en büyük nimet olarak görmektedir. Ona göre ölüm, Hakk ile vuslat anı, sonsuzluğa açılan bir kapı, rahmet ve saadetin bidayetidir. Bu yüzden ölümü, yaşamın karşısında bir set gibi algılayıp korkuya kapılmak yersizdir. Kamil insanların gözünde ölüm sadece bir seyahattir. Onlar hayatları boyunca bu seyahate hazırlanmaktadır. Seyahatin bitiş noktası ise gerçek vatandır. Dolayısıyla bu hadise karşısında endişe duyulmaz aksine özlemle beklenir, arzu edilir. Olgunluk, inanç, aşk ne kadar yüksek olursa

²²⁷ Süleyman Ateş, *a.g.e.*, s. 521.

²²⁸ Nahl 16/2; Şûra 42/52.

²²⁹ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 129/9.

²³⁰ Hicr 15/29; Secde 32/9.

²³¹ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 161/7.

vuslat arzusu o denli şiddetlenir. Bu görüş, “Kim Allah'a kavuşmayı umuyorsa bilsin ki Allah'ın belirlediği vakit muhakkak gelecektir”²³² âyet-i kerîmesi ile desteklenmektedir.

“Pîrlerin gönlinde yokdur hergiz ölüm korkusu
Sanki şol hûb zamândur gözler-isen kavlini”²³³

Doğumla birlikte başlayan dünya hayatı ölümle nihayete erecek ve sonsuz ahiret hayatının kapıları aralanacaktır. Ahiret hayatına kıyasla dünyada geçirilen zaman dilimi oldukça kısadır. Sinan dünyayı bir misafirhane, geçici bir konaklama yeri, insanı ise bir konuk olarak görmektedir. Ölüm gelip çatığında insan, konak yerinden ayrılarak seferine devam edecektir. Dolayısıyla insanoğlu, kalıcı olmayan bu dünyada bahşedilen tüm nimetlerin Hakk'ın birer emaneti olduğunu idrak etmeli, ona göre hareket etmeli ve ahirette hesaba çekileceğini unutmamalıdır.

“Dâr-ı dünyâ bir misâfir-hânedür bellü beyân
Sıklet imiş kişiye bu dünyede zinet dinen”²³⁴

Dünya hayatını takip eden ebedî âlemde haşır günü, bütün varlıklar hesaba çekilecek yani dünya sermayeleri değerlendirilecek ardından cennet veya cehenneme sevk edilecektir. Dünyadaki makam, mevki ve sıfatın önemi kalmayacak, ilâhî adaletin terazinde iyi ameller gün yüzüne çıkacaktır. O gün zerre kadar yapılan iyilik de kötülük de karşılığını bulacaktır. İyilikleri kötülüklerden ağır gelenler cennetle müjdelenecektir. Cennet, salih amel sahiplerinin neşvegâhıdır. Âyetlerde de belirtildiği üzere “Dosdoğru olanlara hiçbir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. Yapmakta olduklarına karşılık, orada sürekli kalacaklardır.”²³⁵ Ümmî Sinan, Hakk'ın rahmeti neticesinde cennetliklerin O'nu görme saadetine erişeceklerini, her türlü ıstıraptan uzak olacaklarını, onlara manevi nimetler kadar maddi nimetlerin de verileceğini dile getirmektedir. Ruhların gıdalanacağı cennette en büyük mükâfat Sevgili'nin kendisidir. Sevgilinin yüzü, sunulan köşkler, pınarlar ve sayısız cennet güzelliklerinden daha önemlidir ve onlarla karşılaştırılması bile mümkün değildir. Ayrıca Sinan, Divân-ı İlâhiyyât'ta cennetten söz ederken Türkçe bir kelime olan “uçmak”

²³² Ankebût 29/5.

²³³ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 175/7.

²³⁴ *A.g.e.*, şiir no: 136/6.

²³⁵ Ahkâf 46/13-14.

(cennet), “cinân” (cennetler), “cennât” (cennetler), “Firdevs-i alâ” (cennetin en yüksek tabakası), “naim” (cennetin dördüncü tabakası) ve “Dârü’s-selâm” (huzur yeri) gibi aynı anlama gelen lafızlara de yer vermektedir.

“Yarın cennet kapuları açıla
Hakkın rahmetleri halka saçıla
Ola kim eksüklerinden geçile
Kimsenün suçuna lakap takma gel”²³⁶

Hakk’ın mutlak adil olarak tecelli edeceği ahirette, iyiler kadar kötüler de nasibini alacaktır. İyiler cennete kavuşurken kötüler yaptıklarının cezasını çekmek için cehenneme gönderilecektir. Ümmî Sinan’a göre cehennem, Hakk’ın koyduğu sınırları aşanların, kötü huyların esiri olanların, hakikate boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yerdir. Sinan, Hakk’ın gazab sıfatının eseri olarak gördüğü cehennemin kötülükleri temizlemek adına yaratıldığına inanmaktadır. O, “Cehennemin yakıtı insanlar ve taptıkları putlardır”, “Siz ve Allah’tan başka taptıklarınız cehennemin odunusunuz”²³⁷ âyetlerinde de belirtildiği üzere cehennemin kendisinde azap ve kederin bulunmadığını düşünmektedir. Oradaki azap ve keder, çoğu zaman insanların yanına kâr kaldığını sandıkları kötülüklerden, amellerden meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle insanların beraberinde götürdüğü ameller, cehennem ateşinin ta kendisidir. Kötülüğü iyiliğe tercih ederek azap çekecekleri mahali inşa etmek yerine rahmeti gazabından üstün olan Hakk’a sığınmak gerekir. Aksi takdirde “Kime gazabım erişirse o mahvolmuştur.” âyeti ile sabit olduğu gibi cehennem onları kuşatacak ve kaçıp kurtulabilecekleri bir yer olmayacaktır. Daha da önemlisi onlar, azap çekmelerinin yanı sıra Hakk’ı görmekten ve cennet saadetinden mahrum kalacaktır. En büyük elemle yüzleştikleri anda duyulan pişmanlığın da faydası olmayacaktır. Bu yüzden insanlara gaflet uykusundan uyanmaları ve doğru yolu terk etmemeleri hususunda uyarılarda bulunmaktadır. Bu düşünceleri aktarırken Ümmî Sinan, cehennem kelimesine ek olarak “tamu” (cehennem), “şakî” (cehennemlik), “cahîm” (büyük ateş) gibi kelimelere de başvurmuştur.

²³⁶ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 99/5.

²³⁷ Bakara 2/24; Enbiyâ 21/98.

“Bunda vü anda belâdan bulmadı hergiz halâs
Her kim İblîsin yolına ugrayup ayak basar

Her ki gafletten uyanmaz kim nasîhat dinleye
Ol kişinin gözini yarın cehennem açısar”²³⁸

Ümmî Sinan’a göre cehennem ateşine mâni olan aşk ateşidir. Aşkın gücü sayesinde dünyevî kaygılar silinir, manevî hastalıklar iyileşir. Zira âşık, benliğini, yaradılışını, Cenâb-ı Hakk’ı idrak ettiğinden O’nun her emrine tabidir. O’na olan bağlılığı ile ahlaki kötülükten arınarak yükselenler, ebediyette mükâfatını alacaktır. Hakk’a aşk ile ulaşmayanlar, O’nun aşkına düşer olmayanlar karanlık tabiatlarından kurtulamayacak dolayısıyla barınakları cehennem ateşi olacaktır:

“Yidi tamu ne şeydür ki yaka bile yanmışları
Aşk âteşine yanmayan yanacağın seze tursun”²³⁹

Ölüm sonrası hayatın varlığına inananlar, cehennemden alçaltıcı azabından korkmakta, cennete kavuşmayı arzulamaktadır. Ancak ana gaye “Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara, temelli kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler, Adn cennetlerinde hoş meskenler vadetmiştir. Allah’ın rızası ise bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu, en büyük saadettir.”²⁴⁰ âyetinde de buyrulduğu gibi Hakk’ın rızasına nail olmaktır. Ümmî Sinan, Hakk’ın rızasının, O’na duyulan aşkın cennet nimetlerinden daha üstün olduğunu sıkça belirtmektedir. Ona göre Hakk’ın sırrına erenler, sekiz kat cennetteki tüm güzellikleri, Hakk’ın rızasına yeğlemektedir. Hz. Musa misali Hakk aşkıyla yananlar, hurilere, saraylara, tahtlara meyletmediği gibi bu arzuların gönüllerinde filizlenmesine izin vermemektedir. Âlem-i beşerde Hakk ile birlikte olmak, her şeye sahip olmak anlamına gelir. Bu durum, iki cihanın lezzetlerine bedeldir:

“Derd ü belân meydânına başını top idenlere
Bin hûrî bin taht u sarây bekâ degüldür yâ Ganî

²³⁸ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 29/3-4.

²³⁹ *A.g.e.*, şiir no: 131/8.

²⁴⁰ Tevbe 9/72.

Sırrına sergerdân olan cân u cihândan el çeker
İki cihân zevkî ana şifâ degüldür yâ Ganî

Evvel dîvânından uçan ister nişân-ı bî-nişân
Yedi tamu sekiz cinân yuva degüldür yâ Ganî”²⁴¹

Ümmî Sinan’ın ölüm sonrası hayata yaklaşımı, Kur’ân-ı Kerîm ve sünneti baz alan tasavvuf felsefesinin ahiret kavramına yüklediği mana ile örtüşmektedir. Ahiret hayatına yer verdiği beyitlerinde ölümün bir hiçlik, yok olma durumu olmadığını altını çizmektedir. Ona göre ölümle birlikte eğlence, oyun yeri olarak görülen dünya hayatı sona erecek, asıl hayat başlayacaktır. Hakk’ın bildirdikleri doğrultusunda amel edenler, eylemlerinde emir ve nehiyleri gözetenler daha bu dünyadayken ahiret hayatına iştihak duymaktadır. Âlem-i beşer ile âlem-i ebedî yani dünya ve ahiret birbirine bağlıdır. Ölüm, itikadı olanlar için sonsuz yaşamın anahtarıdır. Bu olguyla birlikte geçici olan her şey silinecek yerini ebediliğe bırakacaktır. İnsan aldığı her nefesle, Hakk’a ve iyilerin ödüllendirileceği kötülerin gazaba uğrayacağı haşır gününe biraz daha yaklaşmaktadır. Bu yüzden tedbirini almalı, dünyanın süsleriyle aldanmamalıdır. Sinan, bahşedilen cennet nimetlerinden daha çok Hakk’ın rızasını, sevgisini arzu etmektedir. O, Hakk’a duyulan aşkın hiçbir şeyle mukayese edilemeyeceğini dile getirir. Hakiki müminin emeli, Hakk’ın cemali olmalıdır. Bu istekle hareket eden, ne cennet sevdasına kapılacak ne de cehennem korkusuna esir olacaktır. Ahiret hayatını kazanıp bahtiyâr olmakta, kaybedip bedbaht olmakta insanın kendi iradesindedir. Doğru olan mala mal katmak, unvanların peşi sıra koşmak yerine öldükten sonra hesap gününde kişinin yükselmesini sağlayacak salih ameller biriktirmektir.

4.2.2. Ümmî Sinan’ın İradî Ölümüne Yaklaşımı

Tarîk-ı şuttar yani tasavvuf kişinin kendi isteği dışında beden fonksiyonlarının sona ermesi manasına gelen tabîî ölüm üzerine değil, kişinin kendi isteği ile gerçekleşen iradî ölüm üzerine kuruludur. Tabîî ölüm ile ruh hapisane olarak görülen bedenden azade olur, iradî ölümde ise beden şehvî arzulardan kurtulur. İnsanoğlunun dünyadaki varoluş amacı, tevekkül ederek Hakk’ın gösterdiği yönde ve yine Hakk’a doğru bir ilerleyiştir. Bu

²⁴¹ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 169/10-12.

ilerleyiş aslında bir arınma ameliyesidir. Tasavvuf felsefesinde bu hadiseye, iradî ölüm adı verilir. Diğer mutasavvıflar gibi Ümmî Sinan da iradî ölüm üzerinde önemle durmakta ve ondan övgü ile söz etmektedir. Ona göre iradî ölüm, insanı insan yapan özellikleri yok etmek değil, onları mükemmelleştirmektir. Yaşamın gerçek anlam ve değeri tasavvufun vazgeçilmez parçası olan iradî ölüm ile kazanılabilir. Sinan, iradî ölümle birlikte kişinin kendini keşfedeceğini, ahlaki açıdan gelişerek Cenâb-ı Hakk'ın meleklerle secde etmesini emrettiği kâmil insan seviyesine erişeceğini ve maddî hayatın ebediyete dönüşeceğini düşünmektedir:

“Kendi nefsinin illetin bilmeyen insân degüldür
Hem rûhının hakikatın bulmayan insân degüldür”²⁴²

“Çün buyurdı Hayrû'l-beşer mûtû kable en-temûtû
Ölmedin ön bunda iken ölmeyen insân degüldür”²⁴³

“Ölmeden evvel ölünüz!” hadîs-i şerifini düstur edinen Sinan'a göre insan, toprağa karışmadan önce iradî ölümü tecrübe etmelidir. Kişinin doğal ölümle ruhen bağ kurabilmesi iradî ölüm ile mümkün olabilir. Ölümün bu çeşidi, tabiî ölüm için bir hazırlıktır. Manevî tekâmülü tamamlayanlar, daha bu dünyada iken Hakk'a kavuşmanın mutluluğunu tadacaktır. Ebedî sevgiliye ulaşmak, hayatın manasını idrak ederek yaşamak anlamına gelir. Aksi takdirde Hakk'ın bahşettiği hayatı O'ndan ayrı kalarak geçirmek, yaşamadan ölmek demektir. Bu yüzden Ümmî Sinan, diri iken ölmenin gereğine dikkat çekmektedir.

“Çün buyurdı ol Resûl mûtû kable en-temût
Ölmezden ön 'aşk-ıla öldüğüm midür hatâ”²⁴⁴

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in “O'nunla senin aranda yetmiş bin perde var.” kelimini dikkate alan tasavvuf felsefesi kibir, riya, kıskançlık, cimrilik gibi perdeleri yani kötü ahlaki ortadan kaldırarak insanın tam anlamıyla yetkinleşmesini hedeflemektedir.²⁴⁵ Türlü değişiklikler yaşayarak mükemmel insan olabilmek yani iradî ölümü gerçekleştirebilmek,

²⁴² Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 62/1.

²⁴³ *A.g.e.*, şiir no: 62/5.

²⁴⁴ *A.g.e.*, şiir no: 14/2.

²⁴⁵ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, 2012, s. 268.

kolay elde edilebilecek bir durum değildir. Bunun ön koşulu taleptir. Sinan da, talebinde samimi davranan kişinin tasavvuf kapısını aralayabileceğini düşünmektedir. Var olan ama zamanla tozlanmış, geri plana atılmış güzelliklerin açığa çıkması için içteki şevkin uyanık kalması gerekir. Ona göre insan isteğini yitirmede müddetçe kendini bulma dolayısıyla Hakk'a vasıl olma yolunda güçlüklerle göğüs gererek ilerleyebilir. Yaşanan sıkıntılar ise geceyi takip eden gündüz misali talibi, hem güzel huylara sürükleyecek hem de En Güzel Varlığa götürecektir:

“Olursan zâtına tâlib
Gelesin cümleye gâlib
Nebilere hem-dem olup
Nûş idegör zâtu'llâhı”²⁴⁶

Talibin en büyük uğraşı nefsidir. Nefs, kendini bilme ve keşfetme gayretinden saptırarak hatta alıkoyacak güce sahiptir. Bu yüzden talib, nefsinin teşhis ve tezkiye etmelidir. Ümmî Sinan, şiirlerinde sık sık nefsin isteklerine karşı koymayı telkin etmektedir. Ona göre nefsinin uyan, kendi içindeki cevherden ve Hakk'tan habersizdir. Hakk'la dostluk kurmayı dileyen nefis ile değil ruh ile yol almalıdır. Nefs ile yol arkadaşı olabileceğini sanan yanılır. Zira nefis, insanı değerlerden uzaklaştırır. İnsan kötü ahlakı gidermekle mükelleftir. “Nefsini bilen Rabb'ini bilir.” hadisinde de buyrulduğu gibi nefsinin tanımayan insan olma şerefinden mahrum kalacaktır.²⁴⁷

Sinan, nefsinin tâbi olan kişinin karanlıkta kaldığını düşünmekte ve onun yaşadığı hayatı hor görmektedir. Nefs şarabına kanan Hakk'a erişemeyecektir. Kulluk bilincini unutturan nefsin gayesi, idrak edemeyen varlıklar gibi yeme ve içmedir. O tahammül etmek yerine şikâyet etmekle yetinir. Hırs ile birleştiğinde, melekî yönleri zayıflatarak hayvanî yönleri güçlendirir. İnsana bu dünya kadar öte dünyayı da zehir etmektedir. Çünkü bu hayatta nefsin emrinde olan kişi, ahiret hayatında cehennemini mesken edinecektir. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in “Cihadın en faziletlisi kişinin kendi nefsiyle mücadele etmesi, onu yenmesi ve hevayı nefse hâkim olmasıdır.” sözünü emir telakki edip nefsin isteklerine gem vurmaları, içinde sulh ve sükûn olmayan bu savaşta ona galip gelmelidir.

²⁴⁶ Ümmî Sinan, a.g.e., şiir no: 196/2.

²⁴⁷ Rifat Okudan, “Elmalı Erenlerinde Nefsin Terbiyesi ve Kişilik Oluşumu”, *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi*, (Ed. Ahmet Ögke), Antalya, 2013, s. 181.

Ümmî Sinan'a göre nefis, insanı göz boyayan istekleri ile oyalamaktadır. Kendi menfaatineymiş gibi göstererek erdemleri hiçe saymakta ve onu aldatmaktadır. Dolayısıyla Hakk'tan ayrılık kaçınılmazdır. Bu ayrılığın yaşanmaması için Hakk haricinde hiçbir şeye bağlanılmamalıdır. Sinan'ın arzusu, Hakk'tan ayrı düşmesine neden olacak gaflet uykusuna dalmamak, şikâyetçi olduğu nefse esir olmamaktır.²⁴⁸

Sinan, nefsin eline düşerek hakikati göremeyen insana seslenir. Onun, bülbülün gülden aldığı lezzetten, nefis illetinin devasından, Hakk'ın emir ve yasaklarından, kendinden bîhaber olduğunu dile getirir. Ruhunu inciterek ömrünü heba etmek ona sıkıntı ve kederden başka bir şey vermeyecektir. Gaflet uykusundan uyanmalı ve bağlı olduğu ipleri bir bir çözmelidir.

“Sen bu nefsin zulmetinden kaldun uş hôr u zelîl
Ey dirîgâ derdine dermândan oldun bî-haber

Hey utanmaz niçe bir gafletdesin bir dem uyan
Hak Taâlâ emrine fermândan oldun bî-haber”²⁴⁹

Ümmî Sinan'a göre insanı, en azılı düşman olan nefsten kurtarabilecek, onun marazlarını iyileştirebilecek tek şey, aşktır. Nefsin karşısında dimdik durabilen, ruha, akla ve bedene egemen olabilen aşktır. Tarif edilemeyen yalnızca tasvir edilen bu duygu sayesinde, varlık âlemine gelen insan, içindeki cevheri açığa çıkarabilir. İnsan aşk olmayınca, doyumsuz nefse uyarak gardını düşürecek ve dünya oyunlarına yenilecektir. Nefis yadsırken aşk, Hakk'ı tasdik etmektedir. Talip ile Hakk arasındaki nefis perdesi kalkmadığı sürece vuslat olanaksızdır. Aşk, saadet ve huzurun kaynağıdır. Aşk güneşi, ufuktan yükseldiğinde nefsin karanlığı dağılacak, talib aslî vatanına ulaşacaktır.

Hakk Teâlâ'nın “Ben yere ve göğe sığmadım, ancak mü'min kulunun kalbine sığımdım.” ifadesi ile önemini vurguladığı gönlün ateşini, aşk yakabilir. Gönül bir kez tutuştuğunda güzellikler, tebârüz edecektir. Zira Hakk, aşığı daima mükâfatlandırır. Aşkın yardımıyla insan iki cihanda da sultan olacaktır. Aşkın ateşiyle yanmayan gönüller ise ne dünyadan ne

²⁴⁸ Bayram Ali Çetinkaya, “Ümmî Sinan'ın Gönül Dünyasında Sevgi ve Değer”, *Elmalı Şehir ve Değer*, (Ed. Bilal Kemikli), Antalya, 2010, s. 56-58.

²⁴⁹ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 23/8-9.

de ahiretten nasibini alacaktır. Ruhî melekelerin olgunlaşması ve gelişmesi de aşk ateşinin tesiriyle orantılıdır.²⁵⁰

Sinan'a göre aşk, Hakk'ı olduğu kadar, "Habibim" diye seslenilen, "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım." buyurulan Hz. Muhammed (s.a.v.)'i de tanımının yöntemidir. Aşk vahdet deryasında kendini bulmak, O'dan gayrisini terk etmektir. Aşkı halk eden ve onu insanın gönlüne yerleştiren Hakk'a teslim olmaktır. Bu aşkı yaşayanlar, servetin şöhretin değil, aşkın âşıklarıdır. Onlar için, aşkın verdiği lezzetin dengi hatta benzeri dahi bulunmamaktadır.²⁵¹

"Mâl ü mülk ü ehl-i beytin ne ki var

Baglamak ister seni idüp savaş

Key sakın aslından ırma özini

Her ne kılursan kılup 'aşka ulaş

Ol bekâ mülkünde bâkî kalmaga

Dü cihân nakşını dilden kıl tırâş"²⁵²

Tasavvuf, "aşk eğitimi", "değerler eğitimi"dir. Sinan'a göre, talibin Hakk'a ulaşması için aşkın bilgisine yani irfânî bilgiye ihtiyacı vardır. Bu bilgiyi tahsil edeceği hoca, mürşid-i kâmilidir. Mürşidin irfânî bilgiyi aktarmak, hakikati açığa çıkarmak için sarf ettiği sözler, Alîm olan Hakk'ın sözleridir. Çünkü mürşid-i kâmilin rehberi, Kur'ân-ı Kerîm'dir. Mârifetullâha giden yolu oradan öğrenmekte ve öğretmektedir. Aslında söyleyen ve söylenen birdir, o da Hakk'tır. Ayrıca Sinan mürşidi, peygamberin varisi olarak görmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.) "Şeriat sözümdür, tarikat hareketlerimdir, hakikat ise hallerimdir." ifadesiyle açıkça beyan ettiği gibi kelimeler ve davranışlarıyla, dini, hakikati temsil etmektedir. Kâmil bir mürşid de Hz. Peygamber'in bütün özelliklerini örnek almakta ve hayata geçirmektedir. Bu yüzden hakikatiyle kendini tanımayan, sırat-ı müstakimi bulmada zorluk yaşayan, vuslata ulaşamamanın endişesiyle kıvranan talibe, gönül ehli olan bir mürşide bağlanmayı ve onun izinden ayrılmamayı tavsiye etmektedir.

²⁵⁰ Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s. 54-55.

²⁵¹ H. Yusuf Acuner, "Ümmî Sinan'ın Bizi Çağırdığı Değerler", *Elmalı Şehir ve Değer*, (Ed. Bilal Kemikli), Antalya, 2010, s. 109-110.

²⁵² Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 80/7-9.

Sinan'a göre kâmil olmayan bir kılavuz talibe yardımcı olamayacağı gibi yanlışlara sevk edecek ve menzilden uzaklaştıracaktır. Sinan, talibin yerinde saymaması için tam anlamıyla "insan olmayı" başaran ve değerlere çağıran bir mürşid de, bir eğitmen de bulunması gereken vasıfları şöyle sıralamaktadır: Gerçek mürşid, Hakk aşkıyla eğitir. Kendine yönlendirmek yerine Hakk'a ve Resûlullah'a yöneltir. Aydınlatıcıdır. Mum misali önce kendi yanmakta yani basamak basamak yükselerek "Kâmil İnsan" mertebesine ulaşmakta, sonrasında talibin mahrum kaldığı güzellikleri seyretmesi için ışığını yaymaktadır. Karanlıkta bırakan nefis illetiyle nasıl mücadele edeceğini gösteren, içindeki cevhere ışık tutabilen, hakiki mürşiddir. Doğru rehber, talibi hedefe, menzile ulaştırır. Özünü bulma ve Hakk'a vasil olma yolunda, talibin ayağa dolanan nefsin taşlarını bir bir toplatarak ilerlemesini sağlayacaktır. Aşk eğitimi verebilecek mürşidin yüzünden Hakk'ın cemali yansır. Daha açık bir ifadeyle, merhamet, şefkat, cömertlik gibi sıfatları benimsemesi, kendi doğrusuyla değil Hakk'ın doğrusuyla amel etmesi gerekir. En önemlisi de talibin gaflet gözünü açabilecek yetkinlikte olmasıdır. İnsana kendisini ve Cenâb-ı Hakk'ı unutturan şey gaflettir. Gaflet gözünü aralamayan, aslını idrak edemeyecektir.²⁵³

"Bir mürşide vir özünü gafletten aç gözünü
İzle ezeki izini sen yine senden al haber

Gaflet seni yıgılamasun dürlü sûret bağlamasın
Cân mülkünü taglamasun cism ü bâtından al haber"²⁵⁴

Ümmî Sinan, bu eğitimi verebilecek kadar, alabilecek olan talibin ya da sâlikin de belli başlı özelliklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. O, ilk sıraya isteği koymaktadır. Sâlik, başkasının yönlendirmesi ve isteği ile değil, kendi arzusuyla yola çıkmalıdır. Aksi takdirde en küçük bir zorlukta pes edecek ve gelişimini yarıda bırakacaktır. İkinci olarak mürşidini çok sevmelidir. Çünkü seven sevdiğine benzemek için elinden gelen tüm gayreti gösterir. Duyduğu sevgi, gönül bağı sayesinde mürşidinin vasıflarını benimseyecek, onun haline bürünecektir. Böylelikle sâlik, gül bahçesinde dolaşan kişinin gül kokusundan nasibini aldığı gibi mürşidinden nasibini alacaktır. Sinan'ın dile getirdiği en temel özellik, bağlılıktır. Sâlik, mürşid-i kâmile güvenmeli ve eğitim metodlarına harfiyen uymalıdır. Onun burada kastettiği şey tam bir teslimiyettir. Bir mürşide tabî olup onun tasarruflarına

²⁵³ H. Yusuf Acuner, *a.g.e.*, s. 115.

²⁵⁴ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 22/3-4.

teslimiyet göstermek, sorumluluklardan kurtulmak olarak algılanmamalıdır. Aksine sorumlulukların başlangıcı olan seyr u sülûke adım atmaktır. Rehberi arayıp bulmak kolay, rehberle yola revan olmak ise zor bir iştir. Teslimiyet hususunda ihmalkâr davranan, eğitimde arzu ettiği muvaffakiyeti elde edemeyecektir. Nitekim Sinan sâlikî, sorgulamak yerine müşşidinin sözlerinde bir hikmet olduğuna inanan, sabırsızlık göstermek yerine mutlak itaat eden kimse olarak tarif etmektedir.²⁵⁵

“Âşık oldur müşşid-i kâminden ayırmaz gözünü
Sad hezârân bin belâ gelse çevirmez yüzünü”²⁵⁶

Sinan’a göre sâlikin, eğitim psikolojisi alanının tabiri ile “hazır bulunuşluk düzeyi” oldukça mühimdir. Bu kavram, “öğrenim görevinin gerektirdiği olgunluk düzeyine ulaşmak, fizyolojik ve psikolojik donanımları içermek”, bir nevi “hazır olmak” anlamına gelir. Ârifin kelimini, yalnızca “hâl ehli” olarak adlandırılan, tasavvufî hallerin bilgisini tecrübe eden kişi kavrayabilir. Kitabî bilgiyle yetinen “kâl ehli”, “hazır bulunuşluk düzeyinde” olmadığından irfânî bilgiyi içeren sözleri kavrama ve açıklamada zorlanacaktır. Bu yüzden Sinan, irfânî bilginin değerini anlamayan kişilere açılmaması gerektiğine yoksa onların bu bilgiyi küçümseyeceğine inanmaktadır. Kâl ehline ârifin kelimini izah etmek ile toplama-çıkarma bilmeyen bir talebeye ileri derece matematikten bahsetmek aynı şeydir. Kâl ehli ancak kâmil bir müşşide teslimiyet gösterdiğinde ârifin kelimini anlayabilir.²⁵⁷

“Gel berü sarrâf-ısan gör gevherin ranâsını
Ehl-i irfân olmayan bilmez bunun manâsını

Nâs-ı nâdân arasında gevherin hôr olmasun
Ey Sinân Ümmî sakın açma gönül haznasını”²⁵⁸

Sinan’a göre sâlike telkin edilen düşünce ve davranışları, en mükemmel şekliyle gerçekleştiren, Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir. O, Hakk’ın ilk delili, “insan-ı kâmil” sıfatının gerçek sahibidir. Müşşidin de bağlı bulunduğu, manevî bir otoritedir. “Andolsun Allah’ın Elçisinde sizin için Allah’a ve âhiret gününe kavuşmaya inanan ve Allah’ı çok anan

²⁵⁵ H. Yusuf Acuner, *a.g.e.*, s. 116.

²⁵⁶ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 62/8.

²⁵⁷ H. Yusuf Acuner, *a.g.e.*, s. 114.

²⁵⁸ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 189/1 ve 11.

kimseler için, uyulacak en güzel bir örnek vardır.”²⁵⁹ âyetiyle “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.”²⁶⁰ hadîs-i şerifi birlikte ele alındığında, istenilen gayeye erişmek için en güzel örneğin Hz. Peygamber’de bulunduğu, O’nun asıl amacının ise, insanoğlunun ahlakını yükseltmek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sâlik, O’nun manevî yönünü kendisine hedef olarak belirlemeli, O’ndan öğrenerek, mürşidi eşliğinde hayata geçirmelidir.

“Cins ü mislin yok nazîrin bir dahı
İllâ mahbûbun Muhammed Mustafâ”²⁶¹

Ümmî Sinan’a göre dünyaya ve dünyalıklara fazlasıyla kendini kaptırmak, gönülden uzaklaşmak demektir. Oysaki kişinin kendi de dâhil olmak üzere aldandığı her şey fanidir. Bağlılığını gösteren sâlik, mürşidinin nezareti altında, Hakk’tan alıkoyan şeyleri, mâsivâyı terk etmelidir. Yok olucu dünyanın sunduklarını Hakk’a tercih etmek, görünenle yetinip ötesiyle meşgul olmamak, ukbânın kapısına kilit vurmaktır. Mâsivâdan sıyrılanlar ise gönül aynasını parlatıp tasavvufî merhaleleri aşacak ve aslına ulaşacaktır.

“Mâsivâ sevdâsına baş egmeyen merdâneler
Dôstı derdiyle hemîşe kâmil insândur yanar”²⁶²

Dünyevî şeylere haddinden fazla değer vermeyen sâlik, içindeki latifeleri geliştirmek için, belli başlı esasları yerine getirmelidir. Sinan’a göre, bu esaslardan bir tanesi, “tevbe”dir. Tevbe aslında bir “iç hesaplaşma” hâlidir. Nefs muhasebesi yapan kişi hatasını fark ederek vicdanıyla hesaplaşır. Tevbe ise, bunun sonunca ortaya çıkan pişmanlığı onaylamaktır. Sinan’a göre sâlik, tevbeyi sözde bırakmamalı, öze indirmelidir. Ancak o zaman, Hakk’ın affına mazhar olabilir. Bunun içinde kusuru nefsinden bilmeli, hatayı terk etmeli ve bir daha ona dönmemelidir. Tevbe sâlikin, sendeleyip doğrulduğunu, yani gelişmekte olduğunu ve zamana, özellikle geçmişe mahkûm olmadığını gösterir.

²⁵⁹ Ahzâb 33/21.

²⁶⁰ Malik, Hüsnü’l-hulk, 8.

²⁶¹ Ümmî Sinan, a.g.e., şiir no: 2/7.

²⁶² A.g.e., şiir no: 30/3.

“Buyurdun bir lisânında hadîs-i kudî içinde
Kılırsa tevbe kim bunda kılır anı mu‘âf Allâh”²⁶³

Ümmî Sinan, uyulması gereken bir diğer esas olarak “zühd” kavramını zikretmektedir. Sinan’a göre sâlik, dünyaya rağbet etmemeli, nefesine düşkün olmamalı ve bedensel isteklerin peşinden gitmemelidir. Olgunlaşmak için isteklerin yönünü O’nun yarattıklarına değil, onları Yaradan’a çevirmelidir. Burada kastedilen şey, dünya nimetlerine ve nefsin arzularına tamamen sırt çevirmek değildir. Bu nimet ve arzuların daha vasıflı ve kalıcı olanlarını kazanmak için niteliksiz ve geçici olanlarını terk etmektir. Ayrıca dünyevî nimet ve nefsanî arzular kadar, uhrevî nimet ve arzular da müridin Hakk’a ulaşmasını engellemektedir. Zira sâlik, her iki durumda da asıl amacı olan Hakk’ı unutmakta ve nefesine yenik düşmektedir. Bu arzular yerine, Hakk’ı tanıma ve O’na kavuşma arzusuna sahip olan, seferi tamamlayabilir.²⁶⁴

“Zühd ü takvâ menzîlinden geçdi cân eyler vedâ
Vardığı dâr (ol) ene’l-hak söyleyen meydânedür”²⁶⁵

Sâlike yol gösteren Sinan, zühd kavramından sonra “tevekkül”ün lüzumuna dikkat çekmektedir. Sinan’a göre tevekkül, Hakk’a güvenmek, O’ndan beklemek ve O’ndan medet ummaktır. İşî layıkıyla yerine getirip sonrasını Hakk’ın takdirine bırakmaktır. Tevekkül, Hakk’a duyulan güvenin düşünce ve davranışlara yansımasıdır. “Âlim” olan Hakk’ın hükmünün, her şeyden üstün olduğuna, herkes için hayırlı olanı bahşedeceğine inanmaktır. Sinan’a göre bedeni ibadete, gönlü Hakk’a bağlayarak tevekkül eden sâlik, İlâhî vaad ile iç huzuru bulur. Korku, kaygı, ümitsizlik, belirsizlik gibi duygulardan, en önemlisi de yalnızlık duygusundan kurtulur.

“Döşegi sabrın tevekkül yasdığına söykenüp
Hakdan ayruk kimseden çâr’eylemez dervişler”²⁶⁶

²⁶³ A.g.e., şiir no: 146/22.

²⁶⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 3*, s. 43.

²⁶⁵ Ümmî Sinan, a.g.e., şiir no: 32/7.

²⁶⁶ A.g.e., şiir no: 44/9.

Sinan, tevekkül kadar “uzlet” kavramının da önemle üzerinde durmaktadır. Ona göre uzlet, insanlardan uzaklaşıp zihnen ve kalben Hakk’la meşgul olmaktır. Gözün gördüğüyle kalp aldanır, onunla oyalanır. Dolayısıyla Hakk’a yönelmeye mâni olur. Bu yüzden Sinan, belirli bir süre, nefsini arındırmak için uzlete diğer bir adıyla halvete çekilmenin yararlı olacağını düşünmektedir. Uzlete çekilen, ihlâsla amel etme imkânına kavuşur. Nefsini temizler, zikrin ve zühdün tadına hâsıl olur. Dıştan bakıldığında uzlet, insanlardan ayrılmak olarak gözükse de, hakikatte kötü huy ve sıfatlardan ayrılmaktır. Mühim olan mekânı değiştirmek değil, kötü huy ve sıfatları, iyileriyle değiştirmektir. Sinan, belirli bir süre uzlete çekilmenin fayda sağlayacağına inanmakta, lakin daimi olarak sâlikin insanlardan uzaklaşıp tek başına kalmasını onaylamamaktadır. Çünkü böyle bir hayatı seçen, dinin toplumsal yönünü dikkate almamaktadır.

“Erbâin-i halvetin aşkında uzlet bekleyüp
İlm ü irfân iklimin seyrân iden sırdânîyüz”²⁶⁷

Bunların yanı sıra Sinan, kâmil varlık özelliğini elde etmek isteyen sâlik için “zikir” kavramını telaffuz etmektedir. Cenâb-ı Hakk’ı zikretmek en büyük ibadettir. “Beni zikredin”²⁶⁸ emrine uyarak Hakk’a hüsn-ü zanda bulunan sâlik, nefsinin saldırılarından korunur. İç aksiyonunun kusursuz bir biçimde açığa çıkmasına vesile olur. Hakk şuuru oluşur ve dolayısıyla kesret perdeleri kaybolur. Sinan’a göre zikirle birlikte gaye olan hatırlama gerçekleşir ve sâlik, gerçek varlığı olan ruhuyla Hakk’a erişir. Bu tevhidin vücut bulması başka bir ifadeyle sâlikin, hakiki varlıkla bir olmasıdır.

“Âşıkların eglencesi ism-i zâtın yâ Rabbenâ
Cânlarının dinlencesi zikr-i zâtın yâ Rabbenâ”²⁶⁹

Sinan’a göre sâlikin manevî seferinde, “sabır” kavramının da yadsınamayacak bir rolü vardır. Ona göre, zorluklara tahammül eden diğer bir tabirle sabreden, nihaî zaferden emindir. Sabır, nefis itibariyle aceleci olan insanın bu eksikliğini gideren, ruhî bir yardımdır. Bu sebeptendir ki Hz. Muhammed (s.a.v.) onu, “İnsanoğluna yapılan lütufların

²⁶⁷ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 73/9.

²⁶⁸ Bkz. Bakara 2/152.

²⁶⁹ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 3/1.

en hayırlısı, en geniş²⁷⁰ olarak tarif etmektedir. Sıkıntı ve keder izafidir. Her insan kendi sıkıntısını büyük olarak nitelendirir. Sabır aynı zamanda, insanın daha büyük sıkıntı ve kedere yakalanmadığı için şükretmesi olarak da algılanabilir. Sinan'a göre, her şeyin O'ndan geldiğinin ve O'na döneceğinin idrakına varan sâlik, Hakk'ın arzu ve iradesi dışında bir şeyin gerçekleşmeyeceğini de bilir. Hakk, insana herhangi bir kötülüğün dokunmasını istemeyeceğinden, gelen sıkıntı ve kederin sonunda, bir hayır var demektir. Bu yüzden sâlik, Hakk yoluna davet eden peygamberlerin, en belirgin vasıfları arasında zikredilen²⁷¹ sabrı, elden bırakmamalı ve "O'ndan gelen her şey başım üstüne" diyebilmelidir. Aksi takdirde sabretmeyen insan rıza, tevekkül gibi kavramları hayata geçirmek için gerekli gücü kendisinde bulamayacak ve bu durum acizliği, mahrumiyeti doğuracaktır.

"Eyyûb gibi dem-be-dem sabr itmeden kişinin
Dôst ilinden derdine dermân ele girsin mi"²⁷²

Ümmî Sinan'a göre, sâlikin hayatında yer etmesi gereken esaslardan biri, "Allah'ım! Kaza ve kaderinden bizi hoşnut kıl! Böylece tehir ettiğini öne almayalım, öne aldığını tehir etmeyelim."²⁷³ hadîsiyle işaret edilen "rıza"dır. Sâlik gerçek kimliğini kazanabilmek için, Cenâb-ı Hakk'ın takdir ve yazgısına, isyan ve şikâyetle karşılık vermemeli, her sıkıntıyı memnuniyetle kabul etmelidir. O'nun buyruğuna kayıtsız, şartsız itaat etmelidir. Sinan, Hakk'ın her tecellisine razı olan sâlikin, nefsin oyunlarına gelmeyeceğini, ihsana muvaffak olacağını, istikbal endişesine kapılmayacağını, anda yaşadığı için zamanın bilincine varacağını, itminan ve sükûnet bulacağını düşünmektedir. Ona göre dertler, aşkın şahididir. "Tevbe, zühd, tevekkül, uzlet, zikir, sabır" merhalelerini aşır rızanın ehemmiyetini kavrayan sâlik, aslî misyonu olan "kemâl"e erecektir.

"Nedür ol zât-ı a'lâdan rızâ taleb kılan evvel
Ana hükm eyleyen sırran rızâ emrin kılan peydâ"²⁷⁴

²⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *a.g.e.*, s. 228.

²⁷¹ Bkz. Enbiyâ 21/85-86.

²⁷² Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 185/6.

²⁷³ Abdürrezzak Kâşânî, "Rıza Makamı", *a.g.e.*, s. 532.

²⁷⁴ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 4/5.

Ümmî Sinan, aşk eğitimini tamamlayarak “insan-ı kâmil” seviyesine ulaşan yani iradî ölümü gerçekleştiren kişinin özellikleri üzerinde de durmaktadır. Ona göre, “ölmeden evvel ölmek” lafzını yerine getiren kişi, kendi varlığından geçerek zâhirini ve bâtınını güzelleştirendir. Hakk’ı tanıyan kişi, varlığını bir serap olarak değerlendirir. Benlik duygusunu kaybederek, varlığını Hakk’a duyduğu aşk içerisinde eritir. Bu hâl üzere olan kişi, kendi varlığını unuttur, fikrini ve gönlünü yalnızca O’na çevirir. Böylelikle Hakk’la “Bir” olma amacını, vuslatı gerçekleştirir.

“Gerçek erler hak yolunda varlığın eyler fenâ
Sâlikin kalbinde hakdan gayrının ifnâsı var”²⁷⁵

Ümmî Sinan’a göre insan-ı kâmil, gönlünde yalnız Hakk sevgisine yer veren, iki cihanın da arzusunu terk eyleyendir. Onun için dünya nimetleri gibi öte dünya nimetleri de önemli değildir. Mühim olan tek şey Hakk’ın kendisidir. İki âlemin zevk u safâsından, malından, sultanlığından feragat etmektedir. Amacı, Hakk’ı seyretmektir.

“Dizârın zevkının sırrı bulunmaz iki ‘âlemde
Ki cennet halkını görsem diyem yâ Hû soram yâ Hû”²⁷⁶

Aşk eğitimini geçen kişinin bir diğer özelliği de zikrin lezzetine vasıl olmasıdır. “Kulum beni zikrettiği zaman, beni nasıl sanıyorsa ben öyleyim, onunla beraberim... O bana bir kulaç yaklaşırsa ben ona iki kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim.”²⁷⁷ hâdisinde de buyrulduğu gibi zikir, Hakk’a kavuşmanın vesilesidir. Dil ile başlayarak zamanla kalbe inen zikir sayesinde gönül huzur bulur. Bu lezzete erişen, tüm bağlarından kurtulur. En önemlisi de zikrin tadına varan, onu belli bir zamanla sınırlandırmaz. Beden başka şeylerle oyalansa da gönül Hakk’ı anmaktan ayrılmaz.

“Yâ İlâhî vir dimâga dile zikrin lezzetin
Söyledükce ‘âciz it gayrı kelâmın kesretin”²⁷⁸

²⁷⁵ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 40/4.

²⁷⁶ *A.g.e.*, şiir no: 143/16.

²⁷⁷ Müslim, Zikir, bâb: 1,6.

²⁷⁸ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 135/1.

Sinan'a göre kâmil insan, yalnızca Hakk'ın kapısına kul olandır. "Ben insanları ve cinleri, bana kulluk etmeleri için yarattım"²⁷⁹ âyetinde de belirtildiği gibi insanın asıl vazifesi kulluktur. Kulluk edilecek tek hakikat, Hakk'tır. Hakk'a kulluk eden insan özgürleşirken, Hakk'tan gayrisine itaat eden köleleşir. Zira kul, hür iradesiyle Hakk'a bağlanır, köle ise Hakk'tan başkasına bağlanırken çoğunlukla iradeyi saf dışı bırakır. Tasavvufî düşüncede insan, neyin esiri ise onun kuludur. Nefsin esaretine giren, nefsin kuludur. Hâlbuki nefsi efendi edinmek, yaradılış sırrına aykırıdır. Nefse kul olmak değil, nefsi kendisine kul etmek gerekir. Nefsin efendiliğinden kurtulup nimetin yerine nimeti verene bende olan insan-ı kâmindir.

"Devletinden fârig olma bekle hakkın bâbını
Uzletinden fârig olma bekle hakkın bâbını"²⁸⁰

Sinan'a göre aşama aşama saflaşarak olgunlaşan insan, bütün varlıklarda Hakk'ın varlığını görmektedir. Asıl varlık, Hakk'tır. İbn Sînâ'nın "ilk olanın sonra geleni içermesi"²⁸¹ şeklinde ifade ettiği gibi, görünen âlemdaki varlıklar Hakk'ın birer yansımasıdır. Hepsisi, Cenâb-ı Hakk'ın lütfuyla var olmaktadır. Platon'un "Mağara Benzetmesi" ile dikkat çektiği, bilgisine sahip olunmadığı için duvara yansıyan gölgeleri, nesnelere kendisi olarak algılayan insan²⁸² misali, irfânî bilgiye vakıf olmayan, yaratılanların içindeki gerçek kudreti görememektedir. Hariçte görülen soyut-somut suretler, Hakk'ın birer tecellisidir. Manevî tecrübe ile elde edilen bu anlayışta kişi, her yanının tevhid deryası ile kuşatıldığını, her şeyin O'ndan olduğunu, O olduğunu idrak etmektedir.

"Her ne kim zâhir olur fi'l-i ma'a'llâhı gör
Gayrı görme her şey'i sen ya celâl ü ya cemâl"²⁸³

Ümmî Sinan'a göre aşk okulunun mezunu, burhan ve himmet sahibidir. Himmet, "bir kemâl halini veya diğer bir şeyi elde etmek için bütün ruhani güçleriyle birlikte kalbin Hakk'a yönelmesi"²⁸⁴ olarak tarif edilmektedir. Hakk'ın isteği üzerine meydana gelen bir

²⁷⁹ Zâriyât 51/56.

²⁸⁰ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 174/1.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Cilt 1, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 25.

²⁸² Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 87.

²⁸³ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 94/2.

²⁸⁴ Süleyman Uludağ, "Himmet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 170.

durumdur. Tesir Hakk'tandır. Sadık ve hâlis bir istekle Hakk'a yönelen kul, duacıdır. Sadece bir vesiledir. Yoksa kul, kat'î sûrette kendini Hakk'ın yerine koymaz. "Ol!" deyip olduran²⁸⁵, yoktan var eden Hakk'ın gücü hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Kul, yalnızca "Kavî, Metîn, Kâdir" olan Hakk'tan isteyebileceğinin, her şeyin daima O'nun tasarrufunda olduğunun bilincindedir. Tüm samimiyetiyle ister, gerçekleştirmek ise O'nun takdiridir. Burhan da, "doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin delil" anlamına gelmektedir.²⁸⁶ Kötü huylarını terk edip iyi huylarını arttırarak nefis davasından sıyrılan, aşk eteğine tutunarak yola koyulan, Hakk'tan gayrisine tamah etmeyen insan, O'na ulaşır. O'na ulaşan, delili içerisinde barındırır. İnsan-ı kâmil, hakikatin görülebileceğinin ve Hakk'ın varlığının ispatıdır.

"Kâmil insânın kemâlın söylerin anlayana
Himmet ü burhân gerekdür kâmil insân üstine"²⁸⁷

Sinan'a göre kâmil insan, vahdet nuruyla aydınlanandır. Vahdete kavuşmanın yolu, benliği bir kenara bırakıp ikilikten kurtulmak, hevâyı ve mâsivâyı bırakmaktır. Bu noktada itici güç, aşktır. Âlemde tek bir hakikat olduğunun şuuruna varan âşık, Hakk ile yâr olur ve her şey âyan olur. "Lâ ilâhe illallah"ın sırrına mazhar olur. Vahdet şarabıyla bir kez sarhoş olan, kesrete kanmaz ve hiçbir zaman ayılmaz.

"Ol hakikat şehrine sultân olan cânâneye
Bu vücûdum kafesi ancak misâfirhânedür

Vahdetin envârına gark olduğundan 'aşk-ıla
Dahı 'akla gelmedi Ümmî Sinân divânedür"²⁸⁸

Sinan'a göre iradî ölümü gerçekleştiren insan, ârif yani irfân sahibidir. Ârif, Hakk'ın sıfat ve isimlerini ruhî tecrübe ile tanıyan, Hakk'ı gerçek yönleriyle idrak edebilir. Onun gönlünü sadece Hakk meşgul edebilir. O, ibadetlerini karşılık bulacağı düşüncesiyle değil, Hakk'ın ibadete layık olduğu düşüncesiyle yerine getirir. Ârif, her varlığın yaratıcısı, her

²⁸⁵ Bkz. Yâsîn 36/82.

²⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 429.

²⁸⁷ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 164/4.

²⁸⁸ *A.g.e.*, şiir no: 32/5 ve 13.

fiilin fâili olarak Cenâb-ı Hakk'ı görür. Hakk'ın gösterdiği yolda, kararlı olarak yürür. Hakk'ın katında olana, rıza gösterir. Tam bir teslimiyet örneğidir. Karşılaştığı iyilik ve sıkıntıların, Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatlarının tecellisi olduğunun farkındadır. Bu yüzden o, kendisiyle barışık, etrafıyla uyum içindedir. Ümmî Sinan'a göre öncelik nefsin sıfatlarında ârif olmaktır. Zira nefsin sıfatlarını bilmeyen, Hakk'ın sıfatlarını kavrayamayacaktır.

“Ey Hudâyâ vahdetin bir haddi yok ‘ummân-durur
Çün bu sırta mazhar olan kâmil-i insân-durur
Fazl-ı hakdan dirler ana sâhib-i ‘irfân-durur
Ey dirîgâ işbu sırdan toymadı Ümmî Sinân”²⁸⁹

Genel olarak değerlendirmek gerekirse, Ümmî Sinan'ın fikir dünyasında, insanoğluna mahsus olan iradî ölüm, önemli bir yer işgal etmektedir. Ona göre Hakk'a kavuşmayı, kemale ermeyi dileyen insan, iradî ölüm şartını yerine getirmelidir. İradî ölümü gerçekleştirip “söz, davranış ve ahlakında” mükemmelleşen, diğer bir deyişle “güzel ahlaki” elde eden, Hakk'ı gerçek manasıyla idrak edecek, bunun neticesinde “insan-ı kâmil” vasfına yükselecektir. Sinan'a göre her insan “insan-ı kâmil” olmaya namzettir. Zira yaratılış itibariyle herkes bu yeteneğe sahiptir. Bu yüzden yeteneklerini uygun yöntemlerle geliştirebilenler, o seviyeye ulaşabilmektedir. Ona göre, bu metotları yani işin inceliğini bilen mürşiddir. Mürşide tabî olan nefsinin dizginlemeyi, ruhunu güzel ahlakla süslemeyi öğrenecektir. Mürşid, zorluklar karşısında dayanacak olacak, adım adım hedefine ulaştıracaktır. İradî ölüm, meşakkatlidir, ancak gerçekleştiğinde hakikat zuhur edecektir.

Sinan'a göre iradî ölüm, bireye özgü bir deneyim olarak görülse de açığa çıkan güzelliklerden birey kadar, sosyal çevresi de nasibini alacaktır. “Hakk'ın nuru” ile aydınlanan, çevresine ışık ve sevgi dağıtır. Lütuf ve kahrın Hakk'tan geldiği bilincine varan, etrafındaki insanlara hoşgörüsüyle yaklaşır. Her varlıkta Hakk'ı müşahede ettiği için canlı-cansız hiçbir şeye zarar veremez. Hakk'ın mahalli olan gönlün önemini kavradığı için hiçbir insanı incitemez. İç âleminde kibir, nefret gibi hasletlere yer vermediğinden karşındakinin hakkını gözetir. Böyle birinin hâl ve tavırlarında, tevazu hâkimdir. Bunlar

²⁸⁹ Ümmî Sinan, *a.g.e.*, şiir no: 126/13.

dikkate alındığında “insan-ı kâmil” anlayışının aslında “evrensel bir insan idesi” olduğu gör÷lmektedir.



5. SONUÇ

Ölümün manasını, yaşamın manasından ayrı düşünmek mümkün değildir. Daha da önemlisi, ölümün manasına dair fikir ve tutumlar, bireyin davranışlarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir. Onun manasını ortaya koyabilmek için ölümü, ölümden sonra ruhun vaziyetini, ölümden sonra hayata dair inanç ve düşünceleri birlikte ele almak gerekir. Ayrıca ona yüklenen manaların birbirine benzediği kadar, birbirinden farklı olabileceği de dikkate alınmalıdır.

Ölüme “yokluk” manasını atfeden materyalist filozoflar, ölümün değil hayatın değerli olduğu, bedenle birlikte ruhun varlığının da son bulacağı ve ölümün ötesinde bir şey olmayacağı kanısındadır. Bu görüşün temelinde, maddî gerçeklik fikri yatmaktadır. Var olma şartı, maddeye bağlıdır. Bedenden bağımsız bir ruh, hayatiyetini devam ettiremeyeceği için ölümsüzlüğünden de söz edilemeyecektir. İlâhî bir gücün varlığını reddeden materyalistler, onun ekseninde gelişen öte dünya tasavvurlarının, dinî hükümlerin yerine getirilmesi için heveslendirmek adına ortaya atıldığını, lakin hiçbirinde gerçeklik payı bulunmadığını düşünmektedir. Bu durumda kibir, nefret gibi kötü fenomenler cehennemi, karşıtları olan iyi fenomenler ise sözde cenneti bu dünyada iken yaşatacak, yeniden diriliş meselesi de, felsefî açıdan çözümü olmayan bir iddiadan öteye gidemeyecektir. Ayrıca materyalist nazariye yalnızca maddenin bir yansıması olan bedenî duyguları kabul etmekte, ruhî değerleri göz ardı etmektedir. Hâl böyle olunca bu anlayışın, bireyin psikolojisini olumsuz yönde etkileyebileceği düşünülmektedir.

Bu olguya “başlangıç” manasını yükleyen filozoflar, yaşamın ana ilkesini ruh olarak belirlemekte ve onun ölümsüz bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışa göre kendi kendine var olabilen, varlığı aracısız idrak edebilen, ebedî, basit bir cevher olan ruh, ölümle birlikte zarara uğramayacak, başka bir boyutta var olmaya devam edecektir. Ruhun ahiretteki ahvalini belirleyecek olan dünyadaki eylemleridir. Hür iradesiyle yapmış olduğu seçimler, ahirette karşılık bulacak, mutlu veya mutsuz olarak ebedî bir yaşam sürecektir.

Bedenî hazlara önem vermek ruhu kirletecek, dolayısıyla insanın öte dünyada kazançlı çıkmasını engelleyecektir. Ölüm bir taraftan bu dünyanın kapılarını kaparken diğer taraftan adaletin hâkim olacağı sonsuz bir hayata adım atma imkânı verir.

İnsanın şahsiyet yapılanmasını hedefleyen tasavvuf ise bu olguyu tabî ve iradî olarak ayırmakta ve ona iki farklı mana yüklemektedir. Tabî ölüm, madde ve ruhtan meydana gelen insanoğlunun maddî yanının, zamana yenik düşmesi, bozulup dağılmasıdır. Ruh ise fitratı gereği ebedîdir ve Hakk'ın emri ile hareket etmektedir. Maddî ilgileri terk ettiğinde aslına yani Hakk'a dönecektir. Bu yüzden mutasavvıflar, hayat kadar, ölümün de bir lütuf olduğuna inanmaktadır. Dünyadayken salih amel işleyenler, ölüm sonrasında cennete giderek Hakk'ı görme saadetine erişecek ve sonsuz nimetlerle ödüllendirilecektir. Hakk'ın emir ve nehiyelerine riayet etmeyenler de cehenneme giderek bu güzelliklerden mahrum kalacak ve yaptıkları hataların cezasını çekecektir. Ölümden korkanlar tam olarak bu sebepten, yani yaptığı şeylerle yüzleşecek olmalarından dolayı korkmaktadır. Zira mutasavvıflara göre, ölümün kendisinde korkulacak bir şey yoktur, aksine özlemle beklenecek bir durumdur.

Tabî ölüme hazırlık olarak görülen iradî ölümden, nefsin etkisiz hale getirilmesidir. Bunun amacı, ruhî yönlerini kuvvetlendirip özü açığa çıkarmak, Hakk'ın arzu ettiği şekilde kâmil insan seviyesine ulaşmak ve Hakk'a vuslatı gerçekleştirmektir. Mutasavvıflara göre, bu yolda engel teşkil eden nefis dizginlendiği takdirde, Hakk bilinci oluşabilir. Nefsin kötü yanlarını idrak edip onunla başa çıkabilmek kolay bir iş olarak tasavvur edilmediğinden bir yol göstericinin yani mürşidin gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Mürşid, bunu daha önce deneyimlediği için püf noktalarını öğretecek ve kişiye destek olacaktır. Tasavvuf felsefesine hâkim olan görüş, Hakk'la irtibatı sağlayacak olanın ruh olduğu bir başka ifadeyle kişinin Hakk'a ruh aracılığıyla ulaşacağıdır. Nefs ile ruh, daima bir üstünlük mücadelesi içerisindedir. Gayeyi gerçekleştirmek için nefis bastırılarak ruh yüceltilmelidir. Mürşid bu aşamada devreye girerek ruhun ahlak ile güzelleşmesi için çaba sarf edecektir. Mutasavvıflar, mürşidin izini takip ederek sabır, kanaat gibi erdemleri kuşanan, Hakk'ın övdüğü davranışlarla O'na yönelen insanın iradî ölümü gerçekleştireceği kanaatindedir. İradî ölümün gerçekleşmesi de bireyin olgunlaşması, “ben” merkezci düşünceden uzaklaşması anlamına gelmektedir.

Tasavvuf felsefesinin tabiî ölüm anlayışıyla, materyalist nazariye taban tabana zıt olsa da, çoğunlukla İslâm filozofları tarafından kabul gören “başlangıç” diğer bir tabirle ölüm sonrası yaşam anlayışı birbiriyle örtüşmektedir. İradî ölüm, bu anlayışların tamamen dışında, bir nevi ölüymüşçesine nefsi susturmayı, ahlaki açıdan yetkinleşerek Hakk’a yakışır bir kul olan “insan-ı kâmil” seviyesine ulaşmayı gaye edinir. Bu görüşü benimseyenler, Hakk’a kavuşma arzularının ölüm sonrasında öte dünyada değil, daha bu dünyadayken gerçekleşmesini istemektedir.

Mutasavvıf şair Ümmî Sinan’a göre tabiî ölüm, bir geçiştir. Dünyayı bir misafirhane, insanı ise konuk olarak nitelendiren Sinan, ölümle birlikte konağından ayrılan insanın, seferine devam edeceğini düşünmektedir. Diğer mutasavvıflar gibi Sinan da, ölümsüz bir ruh ile halk edilen insanın yok olmayacağı, ölüm sonrasında ebediyete intikal edeceği fikrini benimsemektedir. Ruh ilâhî bir cevherdir, Hakk’tan feyz ederek insana geçmiştir. Ölüm, Hakk’a ait olan ruhun, Hakk’a iade edilmesidir. Ölüm sonrasında cennetle müjdelenenler, nimetlerle hatta ve hatta en büyük nimet olan Hakk’la ödüllendirilecek, cehennemlikler ise bundan mahrum kalarak en büyük azabı yaşayacaktır. Ona göre ölüm sonrasında pişmanlık duymamak için daha bu dünyadayken ölüme hazırlık yapılmalıdır.

Sinan’a göre iradî ölüm, nefsin esaretinden kurtulmaktır. Hür olan kendini keşfederek insan-ı kâmil mertebesine ulaşacak, Hakk’a kavuşmanın mutluluğunu yaşayacaktır. Ümmî Sinan bu amaç doğrultusunda, Hz. Muhammed (s.a.v.)’i örnek alarak Hakk’ın gösterdiği yönde ilerlemeyi, bir mürşide bağlanıp “tevbe, zühd, tevekkül, uzlet, zikir, sabır, rıza” esaslarını hayata geçirmeyi gerekli görmektedir. Ona göre bu yol, başından sonuna ahlaktır. Ahlakını güzelleştiren, olgunlaşır, olgunlaşan kemale erer, kemale eren de vuslat güneşiyle aydınlanır. Bu güneş, yeşeren güzelliklerin solmasına mani olur, onları daima korur. Artık o, “güzel ahlak” timsalidir. Zamanla içinde bulunduğu çembere, çevresini de dâhil edecek ve onun ahlakı insanlara da sirayet edecektir.

Fiziksel ve ekonomik gereksinimler doğrultusunda hareket eden günümüz insanın, değerlerden uzaklaştığı ve uzaklaştığı ölçüde de kendisinde barındırdığı değerleri yitirdiği görülmektedir. Ümmî Sinan’ın tavsiye ettiği iradî ölüm ile birlikte ruhunu inceleme fırsatı bulan insan, onu git gide çöküşe sürükleyen ahlakî problemleri çözebilir ve ruhunu en güzel şekilde açığa çıkarabilir. İradî ölüm sayesinde zayıflayan Hakk şuuru, canlı tutularak

güçlenebilir. Özellikle gençlerin baş etmekte zorlandığı karamsarlık, umutsuzluk, yalnızlık, değersizlik gibi olumsuz hislerin önüne geçilebilir.



KAYNAKÇA

- ABDÜRREZZAK KÂŞÂNÎ (2015), Tasavvuf Sözlüğü, (Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul.
- ACUNER, H. Yusuf (2010), “Ümmî Sinan’ın Bizi Çağırduğu Değerler”, Elmalı Şehir ve Değer, (Ed. Bilal Kemikli), Antalya, s. 109-110.
- AKARSU, Bedia (1988), Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- AKGÜN, Mehmet (1988), Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- ARICAN, Musa Kazım (2015), Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar, Divan Kitap, Ankara.
- ARICAN, Musa Kazım (2008), “Şemseddin Ahmet es-Sivâsi’nin Ahlâk Anlayışı”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 12, Sayı 1, s. 127-128.
- ARKAN, Atilla (2015), Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Cilt 7, İnsan Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2018), İlkçağ Felsefe Tarihi 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2008), İlkçağ Felsefe Tarihi, Cilt 4, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- AŞKAR, Mustafa (1999), “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XXXIX, s. 536-542.

ATALAY, Mehmet (2007), Mistik Tecrübenin Felsefî Boyutları: Serhendi Örneği, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul.

ATEŞ, Süleyman (1992), İslâm Tasavvufu, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.

AYVERDİ, İlhan (2006), Misalli Büyük Türkçe Sözlük, Cilt 1-2, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.

AZ, Mehmet Ata (2017), “Fârâbî’de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi”, Turkish Studies, Volume 12/20, s. 85.

BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin (2005), “Azîz Mahmud Hüdâyi’nin Tasavvufî Düşüncesinde Ölüm Ve Ölüm Sonrası Hayat”, Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, (Ed. Hasan Kamil Yılmaz), Cilt 1, Üsküdar Belediyesi, s. 250.

BAŞER, Vehbi (1999), “Ölüme Sosyolojik Yaklaşımlar”, Düşünen Siyaset Dergisi, Sayı 4, s. 74.

BAYRAKTAR, Fulya (2014), Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara.

BAYRAKTAR, Levent (2010), Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi, Dergâh Yayınları, İstanbul.

BOLAY, Süleyman Hayri (1976), Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

BOLAY, Süleyman Hayri (1979), Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Töre-Devlet Yayınları, İstanbul.

BOWKER, John (1995), “İslâm'da Ölüm Anlayışı”, (Çev. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Yıldız), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IX, İzmir, s. 366.

BULADI, Kerim (2011), Kerim Buladı, “Kur’ân Çerçevesinde Hayat ve İmtihan”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı 21, s. 66.

BÜYÜK LAROUSSE SÖZLÜK VE ANSİKLOPEDİSİ, “Ölüm”, Cilt 17, Milliyet Yayınları, İstanbul.

BÜYÜKDÜVENÇİ, Sabri (1999), “Ölümlerden 'Ölüm' Beğen!”, Düşünen Siyaset Dergisi, Sayı 4, 38-41.

CEBECİOĞLU, Ethem (1997), Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Rehber Yayınları, Ankara.

CEVİZCİ, Ahmet (2012), Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul.

CEVİZCİ, Ahmet (2005), Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

CEYLAN, Ömür (2007), Ümmî Sinan, Kapı Yayınları, İstanbul.

COGNİOT, Georges (1992), İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma), (Çev. Seçkin Selvi) Sarmal Yayınevi, İstanbul.

CRİTCHLEY, Simon (2014), Ölü Filozoflar Kitabı, (Çev. Talip Kabadayı), BilgeSu Yayınları, Ankara.

ÇAKMAK, Mustafa (2018), “Epikür ve Lukretius’un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme”, Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, Volume 8, Issue 1, s. 364.

ÇAPKU, Ahmet (2015), İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret, Kayıhan Yayınları, İstanbul.

ÇELİK, İsa (2009), “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 40, s. 121-122.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali (2010), “Ümmî Sinan’ın Gönül Dünyasında Sevgi ve Değer”, Elmalı Şehir ve Değer, (Ed. Bilal Kemikli), Antalya, s. 56-58.

ÇÜÇEN, A. Kadir (2017), “Yaşam ve Ölümün Anlamı Üzerine Bir Deneme”, (Ed. A. Kadir Çüçen), Yaşam ve Ölüm Felsefesi, Sentez Yayıncılık, Ankara, s. 15-16.

DEMİR, Ömer ve ACAR, Mustafa (2002), Sosyal Bilimler Sözlüğü, Adres Yayınları, Ankara.

DEMİRLİ, Ekrem (2013), İbnü’l Arabî Metafiziği, Sufi Kitap, İstanbul.

DİNÎ TERİMLER SÖZLÜĞÜ (1992), Cilt 1, İhlâs Gazetecilik Holding A. Ş. Yayınları, İstanbul.

DORMAN, Emre (2017), Kendini Kınayan Nefis, Destek Yayınları, İstanbul.

ERDEM, O. Kamil (1976), Sinan Ümmî Divanı, Fetih Yayınları, İstanbul.

ERTEN, Mevlüt (2011), “Kuran’da Ölüm Panoraması (Kıyamet Suresi 26-30. Ayetlerine Yeni Bir Bakış)”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XV, Sayı 1, s.196.

EŞREFOĞLU RUMÎ (1967), Divan, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul.

FUZÛLÎ (2002), Matlau’l-itikad fi marifeti’l-mabda’i ve’l-maâd. (Çev. Esad Coşan ve Kemal Işık), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul.

GÜÇLÜ, Abdülbâki; UZUN, Erkan; UZUN, Serkan ve YOLSAL, Ümit Hüsrev (2002), Felsefe Sözlüğü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara.

GÜL, Halim (2017), “Mevlana’nın Şeyh/Mürşid Anlayışı”, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Cilt 6, Sayı 4, s. 708-709.

GÜRKAN, Salime Leyla (2007), “Ölüm”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 32.

GÜRSOY, Kenan (1998), Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler, Akçağ Yayınları, Ankara.

GÜRSOY, Kenan (2015), J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara.

HEİDEGGER, Martin (2018), Varlık ve Zaman, (Çev. Kaan Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul.

İBN HALDUN (1989), Şifâu’s- sâil: Tasavvufun Mahiyeti, (Haz. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul.

İBN MİSKEVEYH (2013), Tehzîbu’l-Ahlâk, (Çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç), Büyüyenay Yayınları, İstanbul.

İBN SÎNÂ (1959), Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi, (Çev. M. Hazmi Tura), Orhan Mete Matbaası, İstanbul.

İBN SÎNÂ (2005), Metafizik, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Cilt 1, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İMAM GAZÂLÎ (1986), İhyâu Ulûmi’d-Dîn, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Cilt 3, Bedir Yayınevi, İstanbul.

İZ, Mâhir (2012), Tasavvuf, (Haz. M. Ertuğrul Düздаğ), Kitabevi, İstanbul.

KARAMAN, Fikret (2010), Dinî Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

KARAMAN, Hüseyin (2012), “Dehriyyûn ve Tâbiyyûn Ekolleri”, İslâm Felsefe Tarihi 1, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara.

KAYA, Mahmut (2013), Felsefe ve Ölüm Ötesi, Klasik Yayınları, İstanbul.

KAYA, Mahmut (2014), İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul.

KAYA, Mustafa (2012), “Platon'un Ruh Kuramı”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt XV, Sayı 1, s.171-182.

KEMİKLİ, Bilal (2017), Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı, H yayımları, İstanbul.

KILIÇ, Mahmud Erol (2012), Tasavvufa Giriş, Sufi Kitap, İstanbul.

KILIÇ, Recep (1992), Ahlâkın Dinî Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

KILIÇASLAN, Eyüp Ali ve ATEŞOĞLU, Güçlü (2006), Fichte-Alman İdealizmi 1, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

KOÇ, Turan (2005), Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yayıncılık, İstanbul.

KONUR, Himmet (2005), “Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Cilt VI, Sayı 14, s. 151.

KÖSE, Fatih (2012), İstanbul Halvetî Tekkeleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

KURNAZ, Cemal ve TATÇI Mustafa (1998), Ümmî Sinân'ın Hayatı ve Şiirleri, Akçağ Yayınları, Ankara.

KUTUB, Muhammed, İslâm ve Materyalizme Göre İnsan, (Çev. Kemal Sandıkçı, & M. Âkif Aydın), Şâmil Yayınları, İstanbul.

KÜÇÜK, Abdurrahman; TÜMER, Günay ve KÜÇÜK, Mehmet Alparslan (2010), Dinler Tarihi, Berikan Yayınevi, Ankara.

LANGE, Friedrich Albert (1998), Materyalizmin Tarihi, (Çev. Ahmet Arslan), Cilt 1, Sosyal Yayınları, İstanbul.

MEVLÂNÂ (1959), Dîvân-ı Kebîr, (Çev. Abdülbâki Gölpinarlı), Cilt 3, Remzi Kitabevi, İstanbul.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ (2004), Mesnevî, (Haz. Adnan Karaismailoğlu), Cilt 1-2, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul.

MUSLU, Ramazan (2009), “Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfîlerin Ölümüne Bakışı ve Cenaze Merasimleri”, EKEV Akademi Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 38, s. 65.

MUSLU, Ramazan (2015), “Tasavvufî Terbiye ve Ahlâk”, Tasavvuf, (Ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara.

OKUDAN, Rifat (2013), “Elmalı Erenlerinde Nefsin Terbiyesi ve Kişilik Oluşumu”, Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi, (Ed. Ahmet Ögke), Antalya, s. 181.

ÖGKE, Ahmet (2013), Elmalı Erenleri, Elmalı Belediyesi Yayını, Antalya.

ÖGKE, Ahmet (2015), “Varlık Meselesi”, Tasavvuf, (Ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, Ankara.

ÖKTEN, Kaan H. (2016), Ölüm Kitabı-Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri, Agora Kitaplığı, İstanbul.

- ÖZALP, Hasan (2006), Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas.
- ÖZDEN, H. Ömer (2005), Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya) İnsan Yayınları, İstanbul.
- ÖZDEN, Mustafa (2008), "Tasavvufa Göre Dünya Hayatı ve Dünyevileşme", İslam Araştırmaları Dergisi, Yıl 1, Sayı 1, s. 170.
- ÖZKAN, Senail (2017), Ölüm Felsefesi (Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hristiyanlık'ta), Ötüken Yayınları, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1985), Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, Esmâ Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2012), "Ruhun Ölümsüzlüğü", Din Felsefesine Dair Okumalar II, (Der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul.
- POYRAZ, Yakup (2014), "Fenâfillâh Mertebesinden Bekâbillâh Makamına Mevlânâ'da İlahî Aşk", Turkish Studies, Volume 9, s. 880.
- RUSSELL, Bertrand (1994), Din ile Bilim, (Çev. Akşit Göktürk), Say Yayınları, Ankara.
- SARIOĞLU, Hüseyin (2012), İslâm Felsefesi Tarihi 2, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara.
- SAYAR, Süleyman (2005), "Cehennem", Felsefe Ansiklopedisi, (Ed. Ahmet Cevizci), Cilt: 3, Etik Yayınları, Ankara.
- SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ (2004), Ta'rîfât, (Çev. Abdülaziz Mecdî Tolun), Litera Yayıncılık, İstanbul.

- SHİBLES, Warren (2017), “Epiküros’ta ve Stoa Felsefesinde Ölüm Düşüncesi”, (Çev. Ali Han Babuçu), Yaşam ve Ölüm Felsefesi, (Ed. A. Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Ankara, s. 130-131.
- SOYSALDI, H. Mehmet (1996), “Kur’an-ı Kerim’e Göre Ahiret İnancı”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1, s. 43.
- SÖNMEZ, Vecihi (2010), “İslam Düşüncesinde Ruh’un Ölümsüzlüğü Problemi”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE Dergisi, Sayı 18, s. 178.
- SÖZEN, Kemal (2006), “Mevlânâ Düşüncesinde Ruh Tasavvuru”, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri, Çanakkale, s. 85.
- ŞAHİN, M. Süreyya (1993), “Cennet”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 7, TDV Yayınları, İstanbul, s. 374-376.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan (1964), Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- ŞERİF, Mian M. (2014), İslâm Düşünce Tarihi, (Çev. Osman Bilen), Cilt 1, İnsan Yayınları, İstanbul.
- TANER, Ali Haydar (1953), Ruhbilim Çeşitleri, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul.
- TAŞPINAR, İsmail (2003), Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Ahiret İnancı, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE İlâhiyat Anabilim Dalı, İstanbul.
- TATÇI, Mustafa (2008), Elmalı’nın Canları, H Yayınları, İstanbul.
- TAYLAN, Necip (2011), Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, Ensar Yayınları, İstanbul.
- TEK, Abdurrezzak (2008), Tasavvufî Mertebeler-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği, Emin Yayınları, Bursa.

TOPÇU, Nurettin (2016), İslâm ve İnsan, Mevlâna ve Tasavvuf, Dergâh Yayınları, İstanbul.

TOPRAK, Süleyman (2007), “Haşır”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 16, TDV Yayınları, İstanbul, s. 417.

TUĞCU, Tuncar (2000), Batı Felsefesi Tarihi, Alesta Yayınları, Ankara.

TÜRKÇE SÖZLÜK (1998), Cilt 1, Dil Derneği Yayınları, Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman (2005), Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (2006), Tasavvufun Dili 1 (Mürşid-Mürid-Yol), Mavi Yayıncılık, İstanbul.

ULUDAĞ, Süleyman (2007), “Mâsivâ”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 28, TDV Yayınları, İstanbul.

ULUTAN, Burhan (1999), Farabî Felsefesi, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

UYSAL, Enver (2012), “İlk İslâm Filozofu: Kindî”, İslâm Felsefesi Tarihi 1, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara, s. 115.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2015), İslâm Düşüncesi, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

ÜMMÎ SİNAN, (2000), Divan, (Haz. Azmi Bilgin), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

VURAL, Mehmet (2009), Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi, Beyaz Kule Yayınları, Ankara.

VURAL, Mehmet (2011), İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yayınları, Ankara.

YAKIT, İsmail (2009), İslâm'ı Anlamak, Ötüken Yayınları, İstanbul.

YAMAN, Yasemin Akış (2017), “Camus: Yaşam ve Ölüm Felsefesi”, Yaşam ve Ölüm Felsefesi, (Ed. A. Kadir Çüçen), Sentez Yayıncılık, Ankara, s. 369.

YASA, Metin (2001), Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

YAVUZ, Yusuf Şevki (1992), “Burhan”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt 6, TDV Yayınları, İstanbul.

YAZOĞLU, Ruhattin (2002), Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, Cedit Neşriyat, Ankara.

YILMAZ, H. Kâmil (1997), Tasavvuf Mes'eleleri, Erkam Yayınları, İstanbul.

YILMAZ, Mehmet (2013), Kültürümüzde Ayet ve Hadisler, Kesit Yayınları, İstanbul.

YÛNUS EMRE (2016), Dîvân, (Haz. Mustafa Tatçı), DİB Yayınları, Ankara.