T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

GÜLGÜN ÇIKIŞIR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
YRD. DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM

Konya-2017

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

GÜLGÜN ÇIKIŞIR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
YRD. DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM

Konya-2017

KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gülgün Çıkışır
	Numarası	138102011036
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Ömer Faruk Erdem
	Tezin Adı	Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü başlıklı bu çalışma 28/04/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Bayram Dalkılıç	
2	Yrd. Doç.Dr.	Kevser Çelik	
3	Yrd. Doç.Dr.	Ömer Faruk Erdem	

KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gülgün Çıkışır		
	Numarası	138102011036		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tezin Adı	Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
Gülgün Çıkışır

İmzası

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Gülgün Çıkışır		
	Numarası	138102011036		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/DİN FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Erdem		
	Tezin Adı	**MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ**		

Çalışmamızın konusu, Muhammed İkbal'in insanın ölümsüzlüğü konusundaki düşüncelerini, onun Benlik felsefesi doğrultusunda araştırmaktır. Böylece ölümsüzlük hakkında Muhammed İkbal'in, klasik ölümsüzlük görüşlerine alternatif olabilecek yeni ve farklı bir ölümsüzlük teorisi geliştirip geliştirmediğini belirlemeye çalıştık.

Çalışmamızı giriş, üç bölüm ve sonuç olarak düzenledik. Giriş bölümünde, Felsefe Tarihi'nde Platon'dan başlayarak etimolojik ve felsefi açıdan ölüme hangi anlamların verildiğini, genel hatlarıyla belirlemeye çalıştık. Birinci bölümde, ölümsüzlük düşüncesinin temel nedenlerini ve ölümsüzlük hakkında ileri sürülen görüşleri açıkladık. İkinci bölümde, Muhammed İkbal'in hayatını ve felsefesini kısaca aktardıktan sonra, insanın/benliğin gerçekliğini, niteliklerini ve tabiatını, İkbal'in ölümsüzlük düşüncesini merkeze alarak açıkladık. Son olarak, benliğin ölümsüzlük arzusunun temeli ve bu arzunun gerçekleşme sürecinin zorunlu realitesi olan benliğin evrimleşme sürecini, Muhammed İkbal'in görüşleri doğrultusunda açıkladık.

Üçüncü bölümde, zaman ve aşk karşısında benliğin ölümsüzlük imkânını ve sonlu benlik olarak insanın, Tanrı'ya dolayısıyla miraca ve böylece ölümsüzlüğe yükselişinin nasıl gerçekleşeceğinin üzerinde durduk. Benliğin bu yükselişi ya da evrimi gerçekleştirerek ölümsüzlüğü başarması için amel mefhumunu hayatının vazgeçilmez unsuru olarak fiziksel ölüm durumuna kadar aktif tutması gerektiği üzerinde durduk. Daha sonra ise kaynağı Nihai Benlik ya da Mutlak Ego/Tanrı olmak üzere, Muhammed İkbal'e göre benliğin ölümsüzlüğünün sırlarının; güzellik, arzu, aşk, kudret, hedefler doğrultusunda benliğin varlık mücadelesi olduğunu ve bu mücadeleyi benliğin nasıl kazanacağını açıkladık. Son olarak Muhammed İkbal'de hayatın ve ölümün, anlamının ve değerinin, benliğin ölümsüzlük mücadelesiyle ve dirilişle ortaya çıkacağını açıkladık.

Sonuç bölümünde, Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü düşüncesinin, klasik ölümsüzlük görüşlerine alternatif, farklı ve felsefi tutarlılık içeren yeni bir ölümsüzlük teorisi olduğu sonucuna ulaştığımızı açıkladık.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İkbal, Ölüm, Ölümsüzlük, Tanrı, Ego/Ben/Benlik, Zaman, Aşk, Miraç, Amel, Kudret, Hayat, Evrim, Diriliş.

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Gülgün Çıkışır		
	Student Number	138102011036		
	Department	PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES/PHILOSOPHY OF RELIGION		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Asts. Prof. Ömer Faruk Erdem		
	Title of the Thesis/Dissertation	**IMMORTALITY OF EGO ACCORDING TO MOHAMMAD IQBAL**		

The subject of our study is to analyse the thoughts of Mohammad Iqbal about the immortality of the mankind through his philosophy of Ego. Thus, we tried to determine if Mohammad Iqbal managed to develop a new and different theory of immortality that can be an alternative for the classical aspects of immortality or not.

We arranged our study as introduction, three chapters and conclusion. On the introduction part, we tried to determine in general terms which meanings were given to death on the etymological and philosophical aspects starting with Plato in the history of Philosophy. On the first part, we explained the main reasons of the thought of immortality and the aspects that had been asserted about immortaliy. On the second part, after briefly conveying Mohammad Iqbal's life and philosophy, we explained the reality, the qualities and the nature of human or ego by centering the immortality thought of Mohammad Iqbal. Finally, we explained the basis of ego's desire for immortality and the evolution process of the ego which is the necessary reality of the realization process of this desire according to the views of Mohammad Iqbal.

On the third part we talked about the possibility of immortality of the human ego in the face of time and love and how the rising to Got, consequently the ascension and thus the immortality of the human will take place as the finite ego. We emphasized that the ego must keep the concept of deed active as the indispensable element of its life until the state of physical death in order to accomplish immortality by realizing this ascension or evolution. Then, we explained that the secrets of the human ego is the struggle of exsistance in the direction of beauty, desire, love, might, goals whose source is Ultimate Self or Absolute Ego/Got and how the human ego can win this struggle accordind to Mohammad Iqbal. Finally we explained that the meaning and the value of life and death will occur by the struggle of the human ego for immortality or resurrection with Mohammad Iqbal.

On the conclusion part, we explained that we reached the conclusion of that Mohammad Iqbal's thought of the immortality of the human ego is a new immortality theory which is an alternative for the classical aspects of immortality, different and containing philosophical consistency.

Keywords: Mohammad Iqbal, Death, Immortality, Got, Ego, Time, Love, Ascension, Deed, Might, Evolution, Resurrection.

ÖNSÖZ

Felsefenin ana meselelerinden biri olan varlık problemi, insanın kendi varlığını sorgulamasını gerektirir. İnsanın var oluşu kadar, yok olup olmayacağı da varlık felsefesinin problemlerinden biri olduğu için, filozoflar ölümü ve ölümden sonra hayatın devam edip etmediğini sorgulayarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda Felsefe Tarihi'nde ölüm, bu hayatın kaçınılmaz ve tecrübe edilemez bir olgusu şeklinde yok oluşa ya da gerçek ve sonsuz var oluş olan ölümsüzlüğe açılan bir kapı olarak düşünülür. Ölümsüzlük problemi ise Din Felsefesinde filozofların kendi sistemleri çerçevesinde çözüm ürettikleri bir mesele olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmamızda öncelikle ölüm olgusuna yüklenen anlamlar üzerinde durduk. Daha sonra, ölümsüzlük probleminin temelini ve ölümsüzlük teorilerini araştırarak, çalışmamızın asıl konusu olan Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü tezi için, ölümsüzlük probleminin mahiyeti ve kapsamı bakımından bir temel oluşturmayı amaçladık. Daha sonra İkbal'in ölümsüzlük problemine getirdiği çözümleri, Muhammed İkbal'in Benlik Felsefesi çerçevesinde, onun benliğin ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerini merkeze alarak araştırmaya çalıştık.

İkbal'in Benlik Felsefesi'nde, onun Müslüman kimliğinin ön planda olduğunu biliyoruz. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, onun benliğin ölümsüzlüğü konusundaki görüşleri, Mutlak Ben olarak nitelediği Tanrı'dan bağımsız değildir. Bu anlamda İkbal evreni ve insanı, dolayısıyla bütün varlığı kendine özgü bireyselliğe sahip, Tanrı'nın başkalaşan görünümü olan benlikler şeklinde düşünür.

İkbal'in düşüncesinde ölümsüzlüğün imkânı da onun, Mutlak Ego/Ben olan Tanrı ile sınırlı/sonlu ego olan insan arasında kurduğu benlik bağlantısına bağlıdır. Bu nedenle çalışmamızda benliğin tabiatı, gerçekliği ve nitelikleri üzerinde durduk. Aynı zamanda insanın ölümsüzlüğü başarabilmesi için sahip olduğu potansiyel imkânları ve bunların felsefi, dini bir temele dayandığını gösterebilmek amacıyla, İkbal'in kendine özgü yorumladığı evrim teorisi ile düşüş kıssasını ve her ikisi arasındaki bağlantıları, benliğin ölümsüzlüğü bağlamında açıklamaya çalıştık. Daha sonra ise özellikle İkbal'in felsefi düşünceleri ve tasavvufi temaları merkeze alarak yazdığı şiirleri doğrultusunda, onun benliğin dolayısıyla insanın ölümsüzlüğü konusundaki düşüncelerini inceledik.

İkbal'in Benlik felsefesinin çalışmamızın kapsamına sığmayacak ölçüde geniş olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle onun felsefi görüşlerini, ölümsüzlük problemiyle bağlantı kurabileceğimiz oranda araştırmaya çalıştık. Dolayısıyla İkbal'in, Tanrı'nın varlığının delili,

toplumsal benlik ve toplumun varlığını sürdürmesi anlamındaki, toplumun ölümsüzlüğü görüşleri üzerinde duramadık. Ayrıca İkbal'in, benliğin ölümsüzlüğünü açıklarken esas aldığı ve dini hayatın zirvesi olarak gördüğü tasavvuf ile felsefe arasında kurduğu düşünsel bağlantıları da çalışmamızın dışında bırakmak zorunda kaldık.

Bu çalışmayı yapabilecek düzeye gelmemde birinci derecede emeği olan, fakülte yıllarımda ve yüksek lisans eğitimimde bana güvenerek başarılı olmam konusunda desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, çok değerli ve saygıdeğer hocam Prof. Dr. Hüsameddin Erdem Bey'e, sonsuz minnet duygularımla teşekkür ederim.

Aldığım eğitimde ve çalışmalarımda, bilgi ve birikiminden istifade edebildiğim sayın hocam Prof. Dr. Naim Şahin Bey'e, bana düzenli ve planlı çalışma disiplininin önemini bir kez daha hatırlatan, düşüncelerini hayat felsefesi pratiği haline getiren, sayın hocam Prof. Dr. Bayram Dalkılıç Bey'e, çalışmalarımda yardımını ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Erdem Bey'e teşekkür ederim.

KONYA-2017

İÇİNDEKİLER

KABUL FORMU i
ETİK SAYFASI ii
ÖZET iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix

GİRİŞ

ETİMOLOJİK VE FELSEFİ AÇIDAN ÖLÜM

1. Ölüm Nedir? 3
2. Felsefe Tarihinde Ölüm 4
2.1. İlkçağ Yunan Felsefesi ve Hellenistik Roma Felsefesi 5
2.2. Ortaçağ Hristiyan Felsefesi 7
2.3. Ortaçağ İslam Felsefesi 8
2.4. Yeniçağ Felsefesi 9

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİNDE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ VE ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ

1. Ölümsüzlük Nedir? 11
2. Ölümsüzlük Düşüncesinin Felsefi ve Ahlaki Temelleri 13
2.1. Ölümsüzlük Düşüncesinin Felsefi Temelleri 13
2.1.1 Tanrı'nın Varlığı ve Ölümsüzlük İsteği 14
2.1.2. Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük Arasındaki İlişki 15
2.2. Ölümsüzlük Düşüncesinin Ahlaki Temelleri 17
2.2.1. Tanrı'nın Değerleri Koruması 18
2.2.2. Tanrı'nın Adaleti ve Ölümsüzlük 19
2.2.3. Immanuel Kant'da Ahlak Kanıtı ve Ölümsüzlük Postulatı 21
3. Metafizik Ölümsüzlük 23
3.1. Platon'a ve Aristoteles'e Göre Metafizik Ölümsüzlük 23
3.2. İslam Felsefesinde Metafizik Ölümsüzlük 28
4. Objektif Ölümsüzlük 35
5. Deneysel Ölümsüzlük Görüşleri 39
5.1. Parapsikoloji ve Ölümsüzlük 39

5.2. Yakın Ölüm Deneyimi 42
6. Sembolik Ölümsüzlük 44

İKİNCİ BÖLÜM
MUHAMMED İKBAL'İN BENLİK FELSEFESİ'NDE İNSAN VE ÖLÜMSÜZLÜK

1. Muhammed İkbal'in Hayatı (1873-1938) 51
2. Temel Özellikleriyle Muhammed İkbal'in Felsefesi 53
3. Ego (Ben) Kavramı 56
4. İnsani Ego'nun/İnsani Benliğin Gerçekliği ve Nitelikleri 58
5. Benliğin Tabiatı 62
6. Benliğin Evrimi 65

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

1. Benliğin Ölümsüzlüğünün Temeli 73
2. Zaman ve Benliğin Ölümsüzlüğü 77
3. Aşk ve Ölümsüzlük 82
4. Benliğin Miracı 87
5. Benliğin Gelişimi ve Ölümsüzlük 91
6. Âlemdeki Hareket İlkesi ve Amel 95
7. Benliğin ve Ölümsüzlüğün Sırları 97
7.1. Benlik Kudreti ve Ölümsüzlük 99
7.2. Arzular, Hedefler ve Benliğin Varlık Mücadelesi 103
8. Hayatın Tek ve Daimi Oluşu 105
8.1. Ölümün Anlamı ve Değer 108
8.2. Ölümsüzlük Mücadelesi ve Diriliş 114
SONUÇ 120
KAYNAKÇA 125

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.İ.E.D.	Ankara Üniversitesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İ.B.İ.Y.	İslam'da Benliğin İç Yüzü
İ.D.D.Y.İ.	İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası
İ.A.D.	İslami Araştırmalar Dergisi
İ.İ.E.D.	İslami İlimler Enstitüsü Dergisi
İSTAM	İstanbul Tasavvuf Araştırmaları Merkezi
MEBDÖGM	Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
M.V.& H.A.	Musa Vuruşu &Hicaz Armağanı
s.	Sayfa
S.	Sayı
S.F.I.T.Â.İ.	Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi
T.R.R.T.I.	The Reconstruction of Religious Thought in Islam
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ty.	Basım tarihi yok
uyr.	Uyarlayan
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca, insanın var oluş probleminin bir parçası olarak ele alınan ölüm ve ölümsüzlük üzerinde, pek çok fikir ileri sürülmüştür. Ölüm olgusunun gerçekleşmesiyle sonuçlanan insan ömrünün, nihai bir sona mutlak anlamda zorunlu olup olmadığı sorusuna cevap niteliğinde, kutsal kitaplarda bilgiler verilmektedir. Bu konuda dini ya da dinlerden bağımsız pek çok düşünce tartışılmış, ölüm ve ölümsüzlük üzerinde felsefi ve bilimsel çalışmalar yapılmıştır.

İnsanın, yaratılış itibariyle diğer varlıklara benzediği yönleri olduğu gibi, onlardan farklı ve üstün nitelikleri de vardır. Duygular söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Örneğin, korku duygusu hayvanlar gibi biz insanları da hayatta tutan en temel duygulardan biridir. Bunun yanında akıllı ve düşünebilen bir varlık olmamızdan dolayı, hayvanlardan farklı olarak merak duygusuna sahip varlıklarız. Bu yüzden var olduğundan itibaren insanoğlu, duyusal algı ve aklî kavrayış yoluyla muhatap olduğu dünyayı merak ederek, hayatı anlamaya yönelten sorularla var oluşunu anlamlandırmanın, huzur ve mutluluk dediğimiz duygularla yaşayabilmenin peşinde koşar. Aynı merak duygusuyla bu hayatın kaçınılmaz sonu olan ölüme şahit olan insan: "Ben kimim?", "Nereden geldim, nereye gidiyorum?" sorularının devamı anlamında "Ölüm nedir?", "Ölümün bir anlamı var mıdır?" gibi sorulara cevaplar bulmaya çalışmıştır. Bu konuda insanlık olarak ulaştığımız son nokta, hayat gibi ölümün anlamının, ölümsüz olmakla ortaya çıkacağı görüşüdür.

Din Felsefesi'nin temel konulardan biri olan ölümsüzlük problemi, klasik çözümlemelerin yanı sıra günümüzde bilimsel, teknolojik ve felsefi gelişmelere bağlı olarak yeni çözümlemelere ihtiyaç duymaktadır. Muhammed İkbal'in (1873-1938) ölümsüzlük görüşleri bu ihtiyaca cevap vermeye yardımcı olabilecek yeni yorumlara sahip görünmektedir. Ayrıca Materyalist felsefe tarafından insanın ölümsüzlüğü aleyhine ortaya atılan iddialar, tümüyle olmasa bile genellikle Din Felsefesi'ndeki klasik ölümsüzlük teorilerinin eleştirilerine dayanmaktadır. Bu nedenle Muhammed İkbal'in görüşleri doğrultusunda yeni bir ölümsüzlük anlayışı geliştirilmesi, hem bu konudaki eleştirilere cevap vererek, ölümsüzlüğün imkânının felsefi olarak mümkün olduğunu kanıtlamak, hem de özellikle pratik materyalist felsefenin ölümsüzlük aleyhine öne sürdüğü iddiaları çürütmek bakımından önemlidir. Ayrıca bu konu insanoğlunun bilimsel ölümsüzlük arayışlarına ve ölümsüzlükle ilgili bilimsel araştırmalara felsefi bir dayanak sunması bakımından da önemlidir.

Çalışmamızın amacı; Muhammed İkbal'in, ölümsüzlük problemine getirdiği çözümleri ortaya koymak ve onların dini, mistik ve felsefi alt yapılarını, onun görüşlerini esas alarak

açıklamaktır. Bu amacı gerçekleştirirken Muhammed İkbal'in klasik ölümsüzlük görüşlerinden farklı ve yeni bir ölümsüzlük teorisi geliştirip geliştirmediğini ve onun benliğin ölümsüzlüğü düşüncesinin yeni bir ölümsüzlük teorisi geliştirmek için esas alınıp alınamayacağını, onun benlik felsefesi doğrultusunda açıklamaya çalışacağız. Böylece Felsefe Tarihi'nde öne sürülen ölümsüzlük görüşlerinden farklı ve onlara alternatif, felsefi, bilimsel, dini alt yapısı olan yeni bir ölümsüzlük düşüncesinin felsefi anlamda mümkün olup olmadığını göstermeye çalışacağız.

Muhammed İkbal'in ölümsüzlük görüşlerini araştırmaya başlamadan önce, Din Felsefesi'nde ölümsüzlük problemine genel bir bakış doğrultusunda, problemin içeriğini ve ortaya konulan görüşleri açıklayarak, ölümsüzlük teorileri hakkında temel bilgilere ulaşmaya gayret edeceğiz. Böylece, tez çalışmasının konusu olan Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü'nün merkezinde yer alan "ölümsüzlük" fikrine yönelik, bilgiye dayalı bir altyapı oluşturulmayı amaçlamaktayız.

Ölümsüzlük düşüncesi, insana özgü ve ona dair öne sürülen felsefi bir problem olması nedeniyle, varlık olarak insanı tanıyarak ortaya konulabilir. Bu nedenle, "İnsan kimdir?", "İnsanın bu dünyadaki varlık amacı nedir?", "Ölümden sonra yeni bir hayat imkânı insan için nasıl var olabilir?" gibi soruların cevaplarını bulabilmek amacıyla, ölümsüzlük düşüncesi üzerinde fikirler öne süren filozofların ruh ve beden görüşleri üzerinde duracağız. Daha sonra ise Muhammed İkbal'in görüşleri doğrultusunda, benlik kavramını araştıracağız. Böylece onun benlik görüşünü esas alarak, ölümden sonraki sürecin insan için mümkün bir hayat olanağı sağlayıp sağlamadığına dair felsefi sonuçlara ulaşmaya çalışacağız.

Din Felsefesi'nin ana problemlerinden biri olan ölümsüzlüğün imkânı konusunda sistemli olarak ortaya konulan görüşler, Platon'la (MÖ 427-347) başlamış ve günümüze gelene kadar insanın niçin ölümsüz olması gerektiği ve ölümsüzlüğün nasıl gerçekleşeceği konusunda felsefi, dini birçok düşünce öne sürülmüştür. Çalışmamızda bu düşüncelere açıklık getirdikten sonra Muhammed İkbal'in benliğin ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerinin felsefi, dini, psikolojik ve mistik/tasavvufi temellerini araştıracağız. Böylece ölümsüzlük problemine Muhammed İkbal'in felsefesi doğrultusunda cevap bulmak amacıyla, onun görüşlerini inceleyeceğiz. Şimdi ölüm olgusu ve ölümsüzlük probleminin Felsefe tarihindeki seyri üzerinde duralım.

ETİMOLOJİK AÇIDAN ÖLÜM

Din Felsefesinde ölümün ne olduğu konusunda yapılan tanımların ortak noktalarını içeren etimolojik tanımlar, çeşitli bilim dallarına göre benzerlik göstermektedir. Öncelikle bu tanımlara ilişkin açıklamaların yer aldığı, "Ölüm nedir?" sorusunun cevabını bulmak için, "ölüm"ün lügat tanımları üzerinde duralım.

1. Ölüm Nedir?

Türkçe sözlükte ölümün sözcük anlamı; insan, hayvan veya bitkide hayatın tam ve kesin olarak son bulmasıdır.[1] Yine ölüm, "birey, organ, doku ve hücre gibi canlı bir yapının yaşama özgü niteliklerini kesin olarak yitirmesi ve yıkıma sürüklenmesi"[2] olarak tanımlanır.

Düşünce tarihinde felsefi anlamda ölüm hakkındaki ilk görüşleri, *Sokrates'in Savunması* adlı metinde görüyoruz. Platon bu eserde Sokrates'in (MÖ 369-399) ifadeleriyle ölümü; ya insanın hiçbir şey bilmez olması, değişim süreciyle başlayan hiçliğe sürükleyen bir son ya da canın, tinin göçü olarak niteler.[3] Platon'un *Phaidon* adlı eserinde ise Sokrates'in dilinden ölüm, ruh ve bedenin ayrılması olarak belirtilir.[4]

Felsefi anlamda ölüm, "canlı varlıklarda hayati fonksiyonların veya hayatın son bulması, insanda bilinçli deneyimin tamamen nihayetlenmesi durumu"[5] olarak tanımlanır. Felsefedeki bu tanım, hayat olgusuna yüklenen anlamı müşahhas varlığımızla sınırlı tutuyor görünümü vermektedir. Oysa tanımın ikinci bölümünde açıkça görüldüğü gibi ölümün bilinçli deneyimi sonlandıran hal olması, onun tecrübe edilemezliğini göstermektedir. Ölümün tecrübe edilemez oluşu ise; onun gerçekten hayatın sonu mu olduğu, yoksa farklı bir formda farklı bir hayata geçiş için insanın aşması gereken zorunlu bir değişimin ve dönüşümün başlangıcı mı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Buna benzer sorular sorulduğunda ölümün kesin olarak ne olduğunun bilinemeyeceği sonucu ortaya çıkar.

İslâm Dini'ne göre ölüm hakkında yapılan tanımların çıkış noktası, Kur'an-ı Kerim'dir. Buna göre Kur'an'da ölüm, hayat gibi yaratılan[6] bir durum ya da haldir. Dinî bir terim olarak ise "ölüm; vefat, ecel, canlıların hayatının sona ermesi, insan hayatına canlılık veren ruhun bedenden ayrılması"[7] olarak tanımlanır. Kur'an'da ölüm ile ilgili birçok ayet bulunur. Bu ayetlere baktığımızda biz de "Ölüm nedir?" sorusuna yukarıdaki gibi benzer

---

[1] Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük,** C. 2, İstanbul, 1992, s.1136.
[2] **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi,** "Ölüm", C. 17, İstanbul, ty., s. 9024.
[3] Platon, "Sokrates'in Savunması", **Diyaloglar,** haz., Mustafa Bayka, İstanbul 2013, s. 37.
[4] Platon, **Phaidon,** haz., Ahmet Cevizci, İstanbul, 2013, s. 52, 56.
[5] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, 2014, s. 336.
[6] Mülk, 67/2.
[7] MEBDÖGM, **Dinî Terimler Sözlüğü,** Ankara, 2009, s. 292.

cevaplar verebiliriz. Ancak yine Kur'an'daki "Her nefis ölümü tadacaktır…"[8] ayeti, ölümün ruhun bedenden ayrılmasından önce tadılan ya da hissedilen son bir duygu olduğu çağrışımı yapar. Bu yorumu esas alarak bir tanım yapacak olursak; ölüm, insanın canlılığını yitirmeden önce tattığı ya da hissettiği son bir duygudur. Öyle zannediyoruz ki böyle bir yorum neticesinde "ölüm, her insanın tadacağı hadise"[9] olarak da nitelenir. Buna bağlı olarak canlı hayatının son bulması olarak düşünülen ölümü, farklı bir hayat durumuna geçiş için, insanda değişime ve dönüşüme neden olan bir olgu olarak tanımlanabiliriz.

Ölüm hakkında yapılan tanımların ortak noktası, dünya hayatına son veren bir hal olmasıdır. İnsanın ölümüne, hastalık, yaşlılık, kaza, gibi çeşitli nedenlerin yol açtığı bilinse de her insanın kabul ettiği tek gerçek, peygamberler de dâhil hiçbir istisna olmaksızın her insanın bir gün öleceği gerçeğidir.

Ölüm, insanın var oluş kaygısının bir parçası olarak, kendi varlığının devamı ya da yokluğu ihtimalini içerdiği için, her insan ve her toplum nazarında önemini yitirmeyen bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. İnsan diğer varlıklardan farklı, akıl ve bilinç sahibi olduğu için ölümü sorgulamıştır. Öldükten sonra bir şekilde hayatın devam edip etmeyeceği ya da ölümden sonra inananlar için verilecek olan hesap meselesi, ölümün neden olduğu endişeleri arttırır. Bu tür sorgulamalar ve endişeler nedeniyle filozofların büyük çoğunluğu felsefe tarihi boyunca ölüm meselesine değişik açılardan temas etmişlerdir. Ancak pek azı ölümü bütün yönleriyle ele almış ve ölüm üzerine sistematik bir felsefe geliştirmiştir.[10] Çalışmamızın temelinde yer alan ölümsüzlük, ölümle doğrudan bağlantılı olarak ölüm olgusundan sonra başlayan süreci kapsar. Bu nedenle insanın ölümsüz olmak isteğini ve din felsefesinde ölümsüzlük problemini ortaya çıkaran ölüm olgusu hakkında Felsefe Tarihi'nde ileri sürülen görüşlerin neler olduğunu açıklamaya çalışalım.

2. Felsefe Tarihinde Ölüm

Her insan ölümle bir şekilde yüz yüze geldiği için, hayatın metafizik boyutuna bir geçiş basamağı olan ölüm gerçeği hakkında, düşünmeyen ve genellikle temenni anlamında yorum yapmayan insan yoktur. Varoluşun ve hayatın ayrılmaz bir parçası olan ölüm, aynı zamanda dinin, sanatın, edebiyatın ve felsefenin üzerinde durduğu bir olgudur. Sanat eserlerinde ve edebiyatta ölüm olgusu genellikle karamsar bir nitelikte ve hüznü içeren unsurları barındıran yorumlara konu olurken, dinlerde ölüm, özellikle diriliş öğretisiyle

[8] Ankebût, 29/57; Al-i İmran, 2/185.
[9] Mehmet Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, 2012, s. 235.
[10] Serkan Uzun, E. Uzun, Ümit H. Yolsal, A. Güçlü, "Ölüm Düşüncesi" **Felsefe Sözlüğü,** Ankara, 2003, s. 1090.

birlikte âhiret inancının bir konusu olarak incelenmiştir. Felsefede ise ölüm, inancın ve duyguların değil, düşüncenin konusu olarak Felsefe Tarihi'nde yerini almıştır.

2.1. İlkçağ Yunan Felsefesi ve Helenistik Roma Felsefesi

İlkçağ Felsefe Tarihi'nde ölüm ve ölümsüzlükle ilgili düşüncelere, Yunan felsefesinde insanın kendi varlığını sorguladığı dönemde rastlamaktayız. Bu dönemde insan, varlığını sorgularken kendi içine dönmesi gerektiğini fark etmiş, ölüm konusu bu aşamada ön plana çıkmıştır. Yunan felsefesinde bu değişimin Sokrates ile başladığı ifade edilir.[11] Sokrates'in ölüm olgusu ve ölümsüzlükle ilgili düşüncelerini ise öğrencisi Platon'un diyaloglarından öğreniyoruz. Platon bu konuyu *Sokrates'in Savunması* adlı diyalogunda ele alır. Bu eserde Sokrates, ölüme mahkûm edilmekten korkmadığını, çünkü ölümün sonluluk olmadığını, aksine ölümsüzlüğe kavuşacağını, bu nedenle hâkimlerin kendisini ölüme mahkûm ederek ona zarar veremeyeceklerini kanıtlar.[12] Sokrates'e göre ölüm, ya hayatın sona ermesiyle hiç olmak ya da yeni bir hayata başlamak demektir. Eğer ölüm yeni bir hayata başlamak ise, yeni hayat insana bazı görevler yükleyeceği için bu görevleri yaşarken yerine getirmek bile insanın huzurla ölüme gitmesi için yeterlidir. Bu nedenle ona göre ölüm, korkulacak bir durum değildir.[13]

Platon'un ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşlerini aktardığı ilk diyaloglarından biri olan *Phaidon* adlı eser ise Sokrates'in tutuklanmasından sonra idam edileceği günü anlatır. Bu eserde Sokrates: "Ölmüş olanların iyi bir geleceği olacağı yönünde güçlü bir umut besliyorum." [14] dedikten sonra ölümün yokluk olmadığını kanıtlar. Böylece o, ruhun ölümsüzlüğünden emin olan tavrıyla ölüme huzurla giden bir profil çizer. Platon, bu diyalogunda baldıran zehrini içmeden önce Sokrates'in, iyi yaşamış ve hayattaki misyonunu en iyi şekilde tamamlamış bir insanın iç huzurunu, gönül rahatlığıyla ve ruhun ölümsüzlüğünden emin olan tavrıyla ölümü karşılamasını, kendine özgü mükemmel bir kurgu ve üslupla ortaya koyar.[15]

Platon, eserlerinde baş konuşmacı olarak Sokrates'i göstermiş olduğu için diyaloglardaki fikirlerin hangilerinin Sokrates'e, hangilerinin kendisine ait olduğu konusunda araştırmacılar tereddüt etmektedir.[16] "Platon'un hayat ve şahsiyeti üzerinde Sokrates'in büyük bir tesiri vardır. Platon kendisini Sokrates'in tabi ve mantıki bir devamı saymaktadır. Onun

---

[11] Ernst Von Aster, "Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi", **Üniversite Konferansları 1940-1941,** İstanbul, 1941, s. 185.
[12] Platon, "Sokrates'in Savunması", **Diyaloglar,** s. 37-38.
[13] Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Konya, 2011, s. 174.
[13] Platon, **Phaidon,** s. 51.
[15] Platon, **Phaidon,** s. 19.
[16] Nihat Keklik, **Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri,** Ankara, 1995, s. 73.

hemen hemen bütün eserlerinde başrol Sokrates'indir."[17] Bu nedenle Platon'un ölüm olgusu üzerindeki düşünceleri Sokrates'e benzemektedir. Platon'a göre hayat, ölüm için bir çıraklıktan ibarettir. Hayatın anlamının keşfedilebilmesi için ölüm üzerinde düşünmek gerekir. "Hayat bir mahkûmiyete benziyor. Bu durumda bedenlerimizin nasıl bir hapishane olduğunu bilemiyoruz. Ölüm öyle bir kurtuluş ki bu hapishaneden kaçmaya benziyor. Yapabileceğim en güzel benzetme bu." [18] diyen Platon'a göre ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır.[19]

Platon'un öğrencisi Aristoteles (MÖ 384-322) ölüm olgusu üzerinde durmamasına rağmen ileride açıklayacağımız gibi kendi psikolojisinde ruhun ölümsüzlüğü görüşlerine yer verir. Ölümün bir problem olarak ele alınması, Aristoteles sonrası Helenistik-Roma felsefesi döneminde ortaya çıkar. Ölüm ve ölümün karşısında insanın tavrının ne olması gerektiği konusu, kurucusu Kıbrıslı Zenon (MÖ 336-264) olan Stoa ve kurucusunun adıyla anılan Epicuros (MÖ 341-270) okullarının ilgilendikleri konulardan biridir.[20] Epicuros'e göre ruh; ateş, soluk, hava ve kesin olarak adlandırılamayan bir maddeden meydana gelir. İlk üç unsur insan bedenini, dördüncü unsur ise ruhi hayatı taşır. İnsan öldüğünde bu dört unsur dağılıp çözüldüğü için ölümsüzlük söz konusu olmayacağı gibi ölümden korkulması da gerekmez. Çünkü ölüm gerçekleştiğinde ruh dağılacağı için insan diye bir varlık kalmaz.[21] Epicuros okulu bu görüşün sonucu olarak, ölümün düşünülmemesi gerektiğini çünkü yaşadıkça ölümün olmadığını ölünce de, insanın öldüğünün farkında olmayacağını iddia eder.[22]

Stoacıların panteizminin doğal bir sonucu olarak ölüm insan için içten gelen canlı bir zorunluluk, kaçınılmaz bir yazgı ya da kaderdir. Epicuros'e göre ise evren kör ve kendiliğinden bir zorunluluğa göre işlediği için ölüm, bu kör zorunluluğun ve hesaplanamayan rastlantının sonucu olan bir yazgıdır. [23] Dolayısıyla Tanrı ve evren görüşlerinin farklı olmasına rağmen her iki okul ölümün bir yazgı olduğu konusunda birleştikleri halde, ölüm karşısında insanın takınması gereken tavır konusunda ayrılırlar. Stoa okulu ölümün doğal bir sonuç olması nedeniyle insanın ölümü kabullenip ona alışarak yaşaması gerektiğini savunurken, Epicuros okulu, bu doğal yazgı karşısında ilgisiz kalınması gerektiğini savunur. Çünkü insan, kör bir zorunluluğun neden olduğu rastlantı sonucu ortaya

[17] H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 184.
[18] E.V. Aster, "Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi", **Üniversite Konferansları 1940-1941,** s. 188; Benjamin Jowett, "Phaedrus", **Phaedrus by Plato,** The Pennsylvania State University, 1999, s. 81.
[19] Platon, **Phaidon,** s. 52.
[20] E.V. Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,** s. 296.
[21] H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 266.
[22] E.V. Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,** s. 297; Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi,** İstanbul, 2009, s. 80.
[23] E.V. Aster, **age.,** s. 290, 291, 294, 295.

çıkan atomlar bütünüdür. İnsan öldüğünde bu atomlar dağılacağı için insan diye bir şey kalmayacak dolayısıyla ölüm geldiğinde insan olmayacaktır.

Yunan felsefesinde ölüm olgusuna bakış açısını şu şekilde özetlemek mümkündür. Stoada ölüm, insan hayatının evrene karışıp erimesi, ana yurda dönmesi böylece hayatın belirleniminin gerçekleşip tamamlanmasıdır. Epicuros: "Ölümden bana ne!" diyerek ölümü umursamaz. Platon'a göre ise ölüm, hiçbir şey duyulmayan derin bir uyku durumuna girmek ya da insanı yeni ödevlerin beklediği yeni bir hayata geçiştir. Her iki durumda da korkulacak bir şey yoktur. Çünkü ruh bileşik değil, basit bir birlik olduğu için ruh ölmez. Kısaca Yunan felsefesine göre ölüm ve ölüm korkusu, insanın aklıyla yenebileceği bir yanılmadır.[24] İlkçağ Felsefe Tarihi evreni ve insanı merkeze alarak ölüm olgusunu sorgulamasına rağmen Batı Ortaçağ Felsefe Tarihi, Ortaçağ Hristiyan Felsefesi etrafında şekillendiği için bu çağın ölüme bakış açısı, Hristiyanlığın Tanrı anlayışı doğrultusunda ortaya konulur.

2.2. Ortaçağ Hristiyan Felsefesi

Ortaçağ'ın ilk döneminde hâkim olan felsefe, Yeni Eflâtuncu motifler taşıyan Skolastik Hristiyan Felsefedir. Hristiyan dünya görüşünün temel kavramları, Ortaçağ Felsefesi'nin özelliklerinin bir parçası olarak düşünce tarihinde yer alır. İlkçağ'da önce tabiat sonra insan merkezli gelişen felsefe, Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla, Ortaçağ'da yerini Tanrı merkezli felsefeye bırakır. O dönemde diğer felsefe problemlerinde olduğu gibi ölüm olgusu konusunda da Tanrı merkezli çözümlemeler yapılır.[25]

Hristiyanlığın fikir babası sayılan Pavlus, (MS 5-67) Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç olan günah ile ölümü birbirine bağlar. Ona göre, insan doğuştan günahkâr olduğu için ölüm cezasına çarptırılarak ölüme mahkûm edilmiştir. Tanrı ise özgür bir eylem ile kendisi isteyerek insan olmuş, bununla insana ölümden kurtuluş yolunu açmıştır. Çünkü insan, ölüp dirilen İsa ile bir olup onun kaderine katılınca, onun gibi yeniden doğma ve ölümü aşma olanağı kazanabilecektir. Tanrı'nın insana bir inayeti olarak kabul edilen bu "kurtuluş" dogması, Hristiyanlığın ahlak görüşünün çıkış noktasıdır. Hristiyanlığa göre günah, doğum ve ölüm gibi insana özgü bir niteliktir. İnsan doğasından günahkar ve ölüme mahkum olduğu için o, günahından ancak doğaüstü bir ilke olan Tanrı'nın yardımıyla kurtulabilir. Hristiyanlığa göre, ölüm karşısında en doğru tutumun ne olabileceği sorusunun cevabına yönelik, ölüm gerçeğini görmezden gelmek isteyen bütün yorumlar, insanın kendi kendisini aldatmasıdır. Ölümden korkulmaması gerektiği boş bir sözden ibarettir. Ölüm korkusu

[24] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi,** İstanbul, 2000, s. 134.
[25] E.V. Aster, **age.,** s. 380.

beşeridir ve günah gibi insanın özüyle ilgilidir. Ölüm korkusundan kurtulma, ancak ölümden kurtulma ile olabilir. Ölümden kurtuluşu ise ancak Tanrı'nın inayeti sağlayabilir.[26]

İslamiyet'in ölüme yüklediği anlam, Hristiyanlığın "kurtuluş" dogmasına dayandırdığı ölüme bakış açısını reddeder. İslamiyet'te ölüm hayat gibi yaratılan[27] ve yeniden dirilişe kadar bütün insanların tabi olduğu kaçınılmaz bir olgudur. İslam felsefesi bu doğrultuda ölümü değerlendirirken ölüm korkusunun nedenlerini de ortaya koymakla birlikte ruh ve beden birlikteliği düşüncesini merkeze alarak ölümün mahiyetini ortaya koymaya çalışır.

2.3. Ortaçağ İslam Felsefesi

İslam Felsefesi tarihinde ölüm, Gazalî'de (1058-1111) ölüm korkusu, Farabî'de (870-950) ölüm korkusu ve ölümsüzlük bağlamında değerlendirilmekle birlikte, İbni Tufeyl (1106-1186) örneğinde olduğu gibi, ölümün mahiyetini anlamak doğrultusunda da incelenir. Dolayısıyla filozofların ölüme bakış açısı İslamiyet'in temel inanç prensipleriyle aynı doğrultuda gelişir. Bu anlamda Gazalî'ye göre ölüm, insanın ölümden sonra saadete mi yoksa felakete mi layık olduğunu gösteren "sekeratu'l-mevt" görüşü doğrultusunda yorumlanır. Farabî'ye göre, cahiller sadece dünya hazlarını değerli bulurlar. Ölüm, bu hazlara son verdiği için cahiller ölümden nefret ederek korkarlar. Fâsıkların ölüm korkusunun nedeni ise, bu dünya hazlarını ve ahirette mutlu olma imkânını yitireceklerine olan inançlarıdır. Faziletli insanların ölümden korkmaları için hiçbir sebep yoktur. Onlar uzun yaşayarak iyi fiillerini çoğaltmak ve böylece ölümden sonraki ahiret hayatında daha çok mutluluk elde etmek isterler.[28] Diğer taraftan İslam Felsefesinde ölüm olgusu hakkında düşünmenin, insanın doğası gereği olduğu kabul edilir. İbni Tufeyl, bu beşeri duyguyu *Hayy Bin Yekzan* adlı eserinde anne bildiği ceylanın ölümünü düşünen Hayy üzerinden anlatır. Ceylanın ölümüne şahit olan Hayy, inkârı imkânsız bir gerçeklik olan ölüme ilk kez şahit olur. Böylece ölümün nedenini ve nasıllığını sorgular, onu anlamaya çalışır. Buna göre ölüm, hayvansal ruhun gövdeden ayrılması ya da başka bir biçimde yok olması nedeniyle bedenin canlılığını yitirerek, diriliğin ölüme dönüşmesidir.[29] Bu aynı zamanda canlılardaki hayat ilkesinin ruh olduğuyla ilgili bir keşiftir. Ceylanın ölümüne şahit olan Hayy, ölümün nedeninin bedenin hayat ilkesi olan ruhun bedeni terk etmesiyle ortaya çıkan bir düzensizlik olduğunu anlar.

---

[26] M. Gökberk, **age.,** s.133-134.
[27] Mülk, 67/2.
[28] M. Aydın, **age.,** s. 236-237.
[29] İbn Sina/ İbn Tufeyl, **Hay Bin Yakzan,** çev., M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, haz., N. Ahmet Özalp, İstanbul, 2010, s. 37-40, 41; R. Kılıç - M. S. Reçber, **age.,** s. 321.

Böylece o, ölümle birlikte görünür hiçbir maddi hasarın meydana gelmemesinden, ölümün sadece nefis ya da ruh ile beden birliğinin çözülmesinin sonucu olduğu düşüncesine ulaşır.[30]

Yeniçağ Felsefesi önceki dönemlerin ölüm karşısındaki tutumunu yeniden gündeme getirmekle birlikte, o dönemlerin bakış açsını zenginleştirerek ölüme yeni ve farklı anlamlar yükler.

2.4. Yeniçağ Felsefesi

Ölüm olgusu konusunda Yeniçağ felsefesinde, İlkçağ'da ve Ortaçağ'da bilinen fikirlerin adeta yeniden canlanarak ortaya çıktığı görülmektedir. Mesela Spinoza'da (1632-1677) eski Stoacıların görüşleri ön plandayken, Pascal'da (1623-1662) ölümle günah arasındaki bağın daha yeni ve daha derin bir şekline şahit olunmaktadır. İlkçağ insanın kıymetini, insanın kendisine, Yeniçağ ise meydana getirdiği esere göre ölçmektedir. Fakat iş ve başarı, ölümden sonra devam edeceği için, yeni zamanın nazarında eser, yalnız insanın hayatına manasını vermekle kalmaz. O aynı zamanda ölüm korkusunu da gidermek hususunda etkin bir rol oynar.[31]

Özellikle Hegel'e (1770-1831) göre, insan müessir olmak üzere yaratılmıştır. Fakat aynı zamanda o, tarihin elinde bir oyuncaktan başka bir şey değildir. Her insan belli bir devir, millet, devlet içinde yaşar ve bunlara hizmet etmekle mükellef olur. Eğer insan mukadderatın kendisine yüklediği görevleri yapmaktan kaçarsa, köksüz ve boş biri olarak hayatını anlamsızca yaşamaya mahkûm olur. Böyle bir ferdin ölümü hiç yaşanmamış bir hayatın sonu gibidir. İşte hiçliğin içinde eriyip kaybolmak anlamına geldiği için korkulması gereken gerçek ölüm budur.[32]

Çağdaş felsefi akımlar, ölüm problemi hakkında yapılan felsefi tartışmalar üzerinde fazla durmamışlardır. Heidegger (1889-1976) konuyu felsefi bir tartışma konusu olarak ele almışsa da varoluşçu düşünürlerin büyük çoğunluğu, fikirlerini edebi eserlerde dile getirirler.[33]

Heidegger'e göre, varlık temelini en derin şekilde ölüm açığa vurur. Ölüm insan varlığının bütün olanakları arasında en gerçek olanıdır. İnsan ölüme giden bir varlık olduğu için, burada oluşunun her dakikası ölümle içten bir biçim alır. Ölüm, yaşamı bir bütünlük ve birlik haline getirir ve sadece ölüm, yaşama anlam verir. Ölüm olmasaydı hiçbir şeye başlayamazdık. Ölümün ne zaman geleceğini bilmiyoruz. Ölüm her an gelebileceği için

---

[30] A. Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 160.
[31] E.V. Aster, "Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi", **Üniversite Konferansları 1940-1041,** s.189.
[32] E.V. Aster, **age.,** s. 190.
[33] M. Aydın, **age.,** s. 244.

yaşamın anlamı her an gerçekleştirmelidir.[34] Ölüm durma, bitme ya da kaybolma anlamında bir son bulma değildir. Ölüm insanın etkinliğinin son bulması, insanın kendi sonuna yönelik varlığıdır.[35] İnsan öleceğinin farkında olması nedeniyle evrenin kaynağı olmak anlamında Tanrılık iddiasında bulunmaz. Aksine ölüm insanı, Heidegger'in "Varlık" dediği üst gerçeklikle karşılaşmaya hazır hale getirmek ve insanın kendini ölüme zorunlu bırakanı düşünmeye hazırlamak için tasarlanmıştır.[36] Heidegger'in ölüm betimlemesi ölümden sonraki hayatın imkânı üzerine lehte ve aleyhte bir şey söylemez; onun ilgisi yalnızca mevcut varoluş üzerinedir.[37]

Çağdaş felsefi akımların bir diğer temsilcisi Bertrand Russell'a (1872-1970) göre ise zihni hayat, beynin yapısına ve organize tarzda bir fonksiyon icra eden bedensel enerjiye bağlı ve onlarla sınırlı olduğu için ölüm, akli hayata son veren bir olgudur. Bu anlamda ölüm, akli hayatla birlikte bedeni çürüten, insan kişiliğinden geriye hiçbir şey bırakmayan yok oluşa götüren bir gerçektir.[38]

Ölüm hakkında yapılan tanımlamalar daha çok insanın biyolojik yapısına yönelik olduğu halde aşağıda açıklayacağımız şekilde ölümsüzlük tanımlamalarında düşünce ve inançlar ön plandadır. Felsefe Tarihi'nde ölüme yüklenen anlamlar İlkçağ'da insan ve evren merkezli olarak değerlendirilir. Ortaçağ'da ilahi dinlerin etkisiyle ölüm, daha çok ölüm korkusu ve bu korkunun nedenleri üzerinde yoğunlaşırken, aynı zamanda ölümden sonraki hayata olan inanç nedeniyle ölüm ve ölümsüzlük, insan hayatının bütünlüğünü ifade eder. Çağdaş felsefi akımlarda Varoluşçuluk ve Analitik Felsefe etkin bir konumda olduğu için Heidegger'i hariç tutarsak ölüme karşı genellikle kayıtsız kalınır. Bununla birlikte Russell'da olduğu gibi ölüm, biyolojik ve zihinsel bir dağılma olarak kabul edilerek, yokluğa karışmanın kaçınılmaz olgusu olarak değerlendirilir.

Çalışmamızın konusu Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü olduğu için bundan sonraki bölümde, Din Felsefesi'nde ölümsüzlük problemine yönelik genel bir değerlendirme niteliğinde problemin temelini, içeriğini ve bu konudaki teorileri açıklayarak, ölümsüzlük görüşleri hakkında temel bilgilere ulaşmaya gayret edeceğiz. Böylece, tezimizin ana konusu olan ölümsüzlük düşüncesine yönelik, bilgiye dayalı bir altyapı oluşturmayı ve klasik ölümsüzlük teorileri ile İkbal'in ölümsüzlük düşüncesi arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktayız.

---

[34] Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe Kanttan Günümüze Felsefe Akımları,** İstanbul, 1994, s. 224.
[35] John Reynold Williams, **Martin Heidegger'in Din Felsefesi,** çev., Mehmet Türkeri, İzmir, 2005, s.137.
[36] J. R. Williams, **age.,** s. 144.
[37] J. R. Williams, **age.,** s. 170.
[38] Bayram Dalkılıç, **Bertrand Russell Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür,** Konya, 2000, s. 93; M. Aydın, **age.,** s. 251.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN FELSEFESİNDE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ VE ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ

Ölümün bu hayatın kaçınılmaz sonu oluşu, ölümden sonra insanın varlığının ne olacağı sorusunu akla getirir. Bu yüzden, "Ölümden sonra yeni bir hayat var mıdır?", "Ölümden sonra yeni bir var oluşla insan, ölümsüz bir hayat yaşayabilir mi?", "İnsan öldükten sonra ölümsüzlük nasıl mümkün olabilir?" vb. soruların cevapları hep merak edilir. Buna benzer sorulara cevaplar bulmak amacıyla tarih boyunca ölümsüzlüğün imkânına yönelik dini ve felsefi görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşleri araştırmaya başlamadan önce, "Ölümsüzlük nedir?" sorusunun cevapları üzerinde durmaya çalışalım.

1. Ölümsüzlük Nedir?

Ölümsüzlük Türkçede, "ölümsüz olma durumu, ölmezlik, kalıcılık, ebedîlik" [39] anlamlarını içermektedir. İslam düşünce tarihinde erken dönem felsefe ve kelâm eserlerinde ölümsüzlük ya da ölümden sonra hayat inancıyla ilgili "meâd", "haşr", "bekâ"[40], "ba's ve'n nüşûr" ifadeleri kullanılır.[41] Kur'an'da ahiret hayatının sonsuzluğuna iman esastır. Bu nedenle Kur'an terimi olan ve daimilik anlamına gelen "hulûd" sözcüğü de ölümsüzlük anlamında kullanılmaktadır. Arapçada ölümsüzlük anlamına gelen, "bekâ", "bekâ-î ruh" gibi sözcükler ise özellikle son dönemlere ait dini ve felsefi yazılarda yer alır.[42]

Felsefe literatüründe ise ölümsüzlük; yaşamın hiç sona ermeyen sürekli var oluşu, ölümden sonra var olan kişisel hayat olarak tanımlanır. Yine ölümsüzlük, ruhun veya insan kişiliğinin, ölümden sonra belirli bir biçimde var olduğunu ve var olmaya devam ettiğini öne süren öğreti demektir.[43]

İnsanın ölümden sonra yokluğu kabul edemeyen bir yapıya sahip olması, ölümsüzlük problemini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle varoluşun ayrılmaz parçası olarak düşünülen ölümsüzlük, birçok filozofun sisteminde çözümlenmesi gereken bir problem olarak ele alınır. "Ölümsüzlük nedir?", "Niçin ölümsüzlük olmalıdır?", "Ölümsüzlük; ruh ile mi, fiziksel olarak mı yoksa ruh-beden birlikteliğiyle mi gerçekleşecektir?" vb. sorular, metafizik ve

---

[39] Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük,** C. 2, İstanbul, 1992, s.1136.
[40] İslamî literatürde ölümsüzlük genellikle "bekâ" terimi ile belirtilir. Allah'ın sonsuzluğunu (ölümsüzlüğünü) belirten kelâm terimi olan bekâ; sözlükte sebat ve devam etmek geleceğe doğru sürüp gitmek anlamına gelmekle birlikte, terim olarak Allah'ın varlığının yokluğa dönüşmeyeceği anlamına sahiptir. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın bekâ sıfatını ölümsüzlük, fena bulmamak gibi kavramlarla ifade eden (Furkan, 25/58, Kasas, 28/58) ayetler de vardır. (bkz. TDV, C. 5, s. 359.)
[41] Metin Yasa, **Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam,** Ankara, 2001, s. 22.
[42] M. Aydın, **Din Felsefesi,** s. 242.
[43] Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, 2005, s.717.

objektif ölümsüzlük gibi çeşitli ölümsüzlük teorileri ile cevaplandırılmaya çalışıldığı gibi diriliş inancıyla da açıklanmıştır.

İlahi dinlere göre ölümsüzlük, ölen insanların diriltilmesi ve başka bir hayat ortamında bedenli bir hayat sürmek olarak dini metinlerde yer alır. İslam inancında "meâd" kelimesi ölümden sonra diriliş anlamında kullanılır ve Arapçada yaratılışın iadesi, hayatın geri verilmesi anlamlarına gelir.[44] Lügatte göndermek, dirilmek anlamına gelen "ba's", Kelâm terminolojisinde öldükten sonra dirilmek ya da Allah'ın ölen insanları diriltmesi demektir. Bu anlamda "ba's" ahiret inancının temelini oluşturduğu için bütün semavi dinlerde inanılması gereken bir esastır.[45] Ölümden sonra varoluş, farklı dinlerde farklı şekillerde anlaşılır. Bazı dinlere göre ölümsüzlük; ruhların ölümden sonra Tanrı'yla yüz yüze gelmesi ve en yüksek ahlaksal yetkinliğe erişmesi ve yine ruhların ebedî olarak en yüksek mutluluğu elde ettiği, geçici ve saflaştırıcı cezanın söz konusu olduğu yerde yaşaması demektir. Başka dinlere göre ise yaşamdan sonraki varoluş anlamında ölümsüzlük, insan ruhunun ödüllendirildiği ya da cezalandırıldığı, başka bir cisimleşme haliyle oluşan durumdur.[46]

Felsefi olarak farklı ölümsüzlük teorileri öne sürüldüğü halde ölümsüzlükten asıl maksat kişisel ölümsüzlüktür. Bu anlamda ölümsüzlük; fert olarak insanın kişiliğinin ve bilincinin, ölümden sonra hatırası, hafızası ve kimliğinin bilinci ile bâkî kalmasıdır. Başka bir ifadeyle, insanın ahirette, her sabah uyandığı gibi uyanmasıdır. Bu durum, ölümden sonra insanın bilincinden hiçbir şey yitirmeksizin var olmaya devam ettiği anlamına gelir.[47] Bu görüşler doğrultusunda ölümsüzlük; insanın var olma durumunun tıbbi ölümden sonra devam etmesi olarak tanımlanabilir.

Din felsefesinde ölümsüzlük problemi, insanın ölüme rağmen varlığını devam ettirme isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Problemin çözümüne yönelik ileri sürülen görüşler ölümsüzlüğü bir istek olmanın ötesinde bir düşünce ya da düşünceyle temellendirilmiş bir inanç olarak karşımıza çıkarır. Bu durumda ölümsüzlüğe olan arzunun ya da temenninin umuda ve güvene dönüşmesi için ölümsüzlük düşüncesinin temelleri, sağlam gerekçelerle ortaya konulmalıdır. Bunun gerçekleşmesi içinse ölümsüzlük düşüncesinin dayanağı olan temellerin neler olduğunun bilinmesi gerekir. Böylece ölümden sonra yeni bir hayat imkânının insan için nasıl var olabileceğine yönelik ileri sürülen görüşler ya da teoriler düşünsel açıdan daha önemli ve değerli olacaktır. Konuyu çalışmamız açısından değerlendirdiğimizde ise İkbal'de benliğin ölümsüzlüğünü araştırmadan önce, ölümsüzlük

[44] Recep Kılıç - Mehmet S. Reçber, **Din Felsefesi El Kitabı,** Ankara, 2014, s. 330.
[45] Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm,** Konya, 1998, s. 413.
[46] Kazimierz Adjukiewicz, **Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar,** çev., A. Cevizci, Ankara, 1994, s. 164.
[47] Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi,** İstanbul, 1991, s. 19.

düşüncesinin temellerini ve ölümsüzlük konusundaki teorileri ana hatlarıyla hatırlamamızın önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü İkbal'in benliğin ölümsüzlüğü düşüncesinin temeli ve imkânıyla, bu konuda ileri sürülen görüşler arasında bir karşılaştırma yapabilmemiz için ölümsüzlük düşüncesinin temellerini ve ölümsüzlük teorilerini ana hatlarıyla açıklamamız gerekir.

2. Ölümsüzlük Düşüncesinin Felsefi ve Ahlaki Temelleri

Ölümsüzlük düşüncesi ya da inancına yönelik öne sürülen görüşlerin, makul ölçülere dayanan özelliklere sahip olması gerekir. Bunun gerçekleşebilmesi için, bu konuda ortaya konulan fikirlerin felsefi bir alt yapıyı içermesi kaçınılmazdır. Bu nedenle ölümsüzlük düşüncesi, bazen Tanrı'yla ilgili ya da ondan bağımsız akli bir takım delillerle desteklenir. Ölümsüzlüğün, Tanrı'nın varlığının zorunlu bir gereği olduğunu düşünenler olduğu gibi Tanrı'nın, insan gibi bir değeri korumak için ölümsüzlüğü var ettiğini düşünenler de vardır.

Hayatın varlığı sorgulandığında ölümsüzlük fikri, hayata anlam ve değer katan önemli bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Bu fikir insanı, ölümden sonraki sürece hazırlamak için hayatında bir takım ahlaki önlemler almaya yönlendirir. Bundan dolayı insan ölümsüzlükte ya da ölümsüz hayatta huzura ve mutluluğa hazırlıklı olmak için, hayatını ahlaki değerlere göre düzenlemeye gayret eder. Ancak hayatta bu değerlerin bazı insanlar tarafından çeşitli nedenlerle görmezden gelindiği ve yok edildiği de görülür. Bundan dolayı adaletin tecellisi için ölümsüzlüğün var olması gerektiği görüşü ortaya çıkar. Şimdi ölümsüzlüğün dayanağı olarak öne sürülen yukarıda bahsettiğimiz felsefi ve ahlaki görüşleri gerekçeleriyle birlikte ana hatlarıyla açıklamaya çalışalım.

2.1. Ölümsüzlük Düşüncesinin Felsefi Temelleri

İnsanın ölümsüz olmak arzusunun bir duygu olduğunu düşündüğümüzde, inançlarla beslenen bu duygunun akıl ile temellendirilmesi, insanı yokluk endişesinden kurtararak, onun hayattaki varlığına anlam ve değer katar. Aynı zamanda bu durum insanın belli bir süreyle sınırlı olan hayatındaki huzur ve mutluluğuna katkı sağlar. Bu nedenle düşünce tarihinde filozoflar, ölümsüzlük duygusunu ve inancını temellendirmek için çoğu zaman ölümsüzlüğün lehinde fikir yürütmüşlerdir. Böylece insanın ölümsüzlük arzusunu ve inancını, akli gerekçelerle açıklamaya çalışmışlardır.

Ölümsüzlük düşüncesini temellendirmek için öne sürülen fikirlerin büyük bir çoğunluğunun, Tanrı'dan bağımsız ortaya konulmadığı görülür. Biz de Tanrı ile bağlantılı olarak ortaya konulan bu görüşleri açıklamak amacıyla aşağıdaki soruların cevaplarını arayacağız. Tanrı'nın varlığı ile ölümsüzlük arasında bir bağlantı var mıdır yoksa Tanrı'dan

bağımsız ölümsüzlük mümkün müdür? Tekâmül sürecinde insan, sonsuzluğa aday olacak bir değer ve niteliğe sahip midir, eğer sahipse bu değeri insana kim, neden veriyor? Var oluşunda söz sahibi olmayan insan, ölümden sonra da yokluğa mahkûm mudur? Eğer böyle bir mahkumiyet varsa hayat hiçe indirgenen anlamsızlıklar bütünü olmaz mı? Şimdi bu ve benzeri soruların cevaplarını bulabilmek için, ölümsüzlük düşüncesinin felsefi ve ahlaki temellerini araştırarak onları ana hatlarıyla açıklamaya çalışalım.

2.1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Ölümsüzlük İsteği

Tanrı'nın varlığı ile ölümsüzlük arasında bağlantı olduğunu savunanlar olduğu gibi böyle bir bağlantıdan bağımsız ölümsüzlüğün mümkün olduğunu iddia edenler de vardır. Ölümsüzlüğün Tanrı'dan bağımsız mümkün olmadığını düşünenlere göre, Tanrı'nın varlığını kabul ettiğimizde ölümsüz hayata inanmamız kolay olacaktır. Bu görüşü savunanlar Tanrı'nın ayırt edici ilk özelliğinin, kişisel ölümsüzlüğü teminat altına alan bir varlık olması gerekçesini öne sürerler. Dolayısıyla Ölümsüzlüğün var edicisi Tanrı olduğuna göre ölümsüzlükten şüphe eden birisinin, ateist olduğuna bile karar verilebilir. İnsanın bilinciyle birlikte bâki kalma arzusu, ölümlü oluşumuza duyulan tepki anlamında bile olsa, dini özellikler taşıyan bir arzu olarak değerlendirilir.[48] Ölümsüzlük düşüncesinin, tarihsel açıdan Tanrı inancı ve dinle bağlantılı olduğunun kabul edildiği ve ölümsüzlüğe inanan insanların büyük bir çoğunluğu oluşturduğu görülmektedir. Bu yüzden ölümsüzlük düşüncesinin tarihi seyri, objektif ya da sübjektif sonsuzluğumuzun, ilahi hayatla bağlantımızla gerçekleşeceğini göstermektedir.[49]

İslam ve Hristiyanlık açısından ise, ölümsüzlükle Tanrı'nın varlığı arasında sıkı bir bağ olduğu görülür. İlahi dinlerdeki kişisel ölümsüzlüğe olan bu inanç, Tanrı'ya olan inançla eşdeğer görülmektedir. Kur'an'da bu konuda, "Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye çalışıyor ve 'şu çürümüş kemikleri kim diriltecek' diyor. De ki: 'onları ilk defa yaratmış olan diriltecek.' Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir."[50] İncil'deki, "Eğer Mesih'in ölümden diriltildiği duyuluyorsa nasıl oluyor da aranızdan bazıları ölüler diriltilemez diyor. Oysa ölüler dirilmezse Mesih de dirilmemiştir. Oysa Mesih ölmüş olanların ilk örneği olarak ölümden dirilmiştir."[51] pasajından da anlaşıldığı üzere ölümsüzlük, İlahi dinlerde diriliş inancı olarak bildirilir. Bu durum ise ölümsüzlük düşüncesinin Tanrı inancı ile sıkı bir ilişkisi olduğunu açıkça göstermektedir.

Tanrı'ya inananlara göre insanın varlığını sürdürmesi Tanrı'ya bağlı olduğu için ölümsüzlük, akıldan çok Tanrı'ya inanmanın bir sonucu olarak düşünülür. Yine Tanrı'ya

[48] Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi,** İstanbul, 2005, s. 176.
[49] David. A. Pailin, **Groundwork of Philosophy of Religion,** Philadelphia: Epworth Press, 1986, s. 289.
[50] Yasin, 36/78-79.
[51] 1. Korintililer, 15/12-17-20.

inananlara göre Tanrı'nın yarattığı insanın ölümsüz olmasını arzu etmesinin nedeni olarak farklı gerekçeler öne sürülür. Ölümsüzlüğü, Tanrı'nın sonsuz rasyonel bir düşünce olmasının doğal bir sonucu olarak görenler olduğu gibi tam tersini savunanlar da vardır. Bu durum aynı zamanda Tanrı'nın insana olan şefkati ya da zalimliği şeklinde değerlendirilir. Bir başka görüşe göre ise Tanrı'nın insana ölümsüzlüğü vermesi bir anlamda Onun insana olan borcunu ödemesidir.[52]

Ölümsüzlük düşüncesinin Tanrı inancına bağlı olmadığı, Ondan bağımsız olarak insanın ölümsüzlük imkânına sahip olduğu görüşünü savunanlar da vardır. Örneğin Immanuel Kant'ın (1724-1804) ölümsüzlüğe yaklaşımında, ölümsüzlük düşüncesi ve Tanrı'nın varlığı arasında zorunlu bir bağ olmadığı görülür. O, Tanrı'nın varlığı postulatı ile ruhun ölümsüzlüğü postulatı arasında zorunlu bir bağ olmadığını savunur.[53] C. J. Ducasse'a (1881-1969) göre ise, "Tanrı vardır fakat ruh ölümlüdür." ya da "Ruh ölümsüzdür fakat Tanrı yoktur." demek, herhangi bir çelişki ortaya çıkarmaz. Ducasse, ateist bir düşünür olarak daha çok parapsikolojiden elde edilen verilere dayanarak ruhun ölümsüzlüğü tezini savunur.[54]

İnsanın ölümsüzlük arzusuyla, Tanrı'nın varlığı arasında zorunlu bağ olduğunu kabul edenler ve etmeyenler arasındaki tek ortak nokta ölümsüzlüğün düşünsel olarak açıklanabileceği görüşüdür. Bu görüşün temelinde ölümün insanı hiçliğe sürüklemesini ya da insan olarak yokluğu kabullenemeyişimiz bulunmaktadır.

2.1.2. Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük Arasındaki İlişki

İnsan, hayatının herhangi bir anında ölümü sıklıkla düşünmese bile sevdiklerini kaybettiğinde, hayatında kötü giden durumlarla karşılaşıp onlarla baş edemediğinde ya da özellikle ölüme yaklaştığında, hayatın amacını ve anlamını sorgular. Öleceğinin farkında olmasına rağmen hayata sımsıkı tutunarak ölmeyecekmiş gibi yaşayan insan, aynı zamanda nereden gelip nereye gittiğini, bu süreçte varlığına anlam, dolayısıyla bir değer katabilmesi için var oluşunun, yaşam sürecinde bir amaca hizmet edip etmediğini anlamaya çalışır. Yine insan canlı ve cansız tüm varlıkların bir amaca yönelik varlıklarını sürdürdüklerine şahit olur. Rasyonel bir varlık olan insan, o varlıklara hükmedebilme kapasitesine sahip olan kendi varlığının, ölümle anlamsız bir hiçliğe mahkûm olacağını kabullenmekte zorlanır. Bu nedenle insan ölümün dahi bir amacının olduğunu, belki bir geçiş ya da basamak olarak ölümün ölümsüzlüğe atılan ilk adım olarak bir değer ifade ettiğini düşünür.

---

[52] T. Koç, **age.,** s. 180.
[53] M. Aydın, **age.,** s. 247.
[54] M. Aydın, **age.,** s. 248.

İnsanın evrendeki en temel konumu, evrendeki düzen ve gayeye dayanır. Zaman içerisinde insan, hayatını bir akış, bir hareket halinde belli bir amaca doğru götürür. Var oluşumuzun kendine yöneldiği gaye, insanın mükemmelleşmesi, tam anlamıyla insanileşmesi ve insanın sonlu kişisel hayatının her yönüyle kendisini gerçekleştirmesidir. Eğer insan kendisini olgunlaştıran böyle evrensel bir gayenin korumasında mevcutsa, bu gayenin insanın şuan yaşadığı dünyanın sonrasında insanı koruması gerekir.[55] Bu görüşe göre, insan olarak evrenin amaçlılığının ve düzeninin bir parçası halinde, nihai gayeye hizmet ediyorsak, var oluşumuzu gerçekleştiren o gaye tarafından ölümsüzlüğümüzün sağlanması gerekir. İnsanın ölümsüzlüğü hak ettiği görüşüne işaret eden bu ifadeler, aynı zamanda onun var oluşunu da anlamlandırmaktadır. Eğer ölümsüzlük yoksa evrendeki ve insandaki emek boş ve anlamsız bir hal alır. Dolayısıyla sürekli kendini geliştiren insanın ölümsüzlükle varlığına devam etmesinin gerekliliği, var oluştaki anlam ve değerin bir sonucudur.

Diğer taraftan hayat eksik ve parçalanmış görüntüsüyle kendinden ilerisine işaret eder. Hayatın gerçek bir anlamı ve değeri varsa, yalnızca hayatın nereden geldiği değil, onun nereye gittiği de sorulmalıdır. Herhangi bir gelişme safhasının gerçek önemi, onun gerçek amacı ya da tamamlanması olmaksızın fark edilemez. Çünkü gelişme, değişmeden çok daha farklı bir şeydir. Ancak, "Gelişme halindeki insanın gerçek kaderi nedir?" diye sorduğumuzda biz eldeki verilerin kaynağının gerçekten yetersiz olduğu kararına varırız. Geçmişteki ve bu gün elimizdeki kanıtlar ışığında, mantıklı bir sonuca varmak mümkün değildir. Aynı sonuç insanoğlunun nesne üzerinde ürettiği fikirler için de geçerlidir. Bu fikirler de mantıksal sonuçlardan çok, insanın inancını ve umudunu ortaya çıkarır.[56] Özetle ifade edecek olursak insanın varlığının anlamı ve değeri, gelişim süreciyle doğru orantılı olarak nereye gittiğiyle yani ölümsüzlüğe ilişkin umudu ve inancıyla anlaşılabilir. Bunun kanıtlanması mümkün olmayan, ancak yaşam deneyimleriyle sabit bir inanç ve umut içerdiği gerçeğinin unutulmaması gerekir.

Evrendeki amaç ve gayeliliği esas alarak insanın ölümsüz olması gerektiği düşüncesini reddedenlere göre, insan biyolojik evrim sonucu ortaya çıkan çevreye bağlı ve varoluş kaygısıyla hayatını sürdüren bir varlıktır. İnsanın geleceği üzerinde biyolojik kozmik güç ve koşulların hâkim olması, sonunda onun ilerlemesini durduracak ve böylece insan evrende yoklukla başlayan düşüş sürecinin bir parçası olacaktır.[57] Bu anlamda Russell evrendeki gaye fikrini reddeder. Ona göre, Tanrı'nın evreni ve içindekileri insana ve onun mutluluğuna hizmet etmesi için yarattığına ilişkin tasarım ve gayelilik görüşü yanlıştır. Bu görüşü,

[55] John Hick, **Death and Eternal Life,** Louisville, Kentucky, 1994, s. 407-408.
[56] George Galloway, **The Philosophy of Religion,** New York, 1914, s. 550.
[57] T. Koç, **age.,** s. 183.

tavşanların daha kolay vurulabilmesi için beyaz kuyrukları olduğunu iddia etmek kadar tuhaf bulur. Hatta konuya istihza ile yaklaşarak tavşanların bu konuda ne düşündüklerini bilemeyeceğini söyler ve bu görüşü bir tartışma parodisine benzetir. O, C. Darwin'in (1809-1882) canlıların adaptasyonuna ilişkin görüşünü kabul ederek, insanın evrendeki konumunun sanıldığı kadar büyük bir öneme sahip olmadığını öne sürer. Bu görüşünü termodinamiğin ikinci kanunu gereğince dünyada ve evrende olan her şeyin yok olacağı düşüncesiyle açıklar. Sonuç olarak Russell evrendeki düzen ve gayenin, buna bağlı olarak ölümsüzlüğün, dine özgü bir inanç olduğunu, bu inancın insana geçici bir rahatlama sunarak bilimsel gerçeklere karşı insanın kör ve sağır olmasına neden olduğunu iddia eder.[58]

Buna karşılık W.E. Hocking'e (1873-1966) göre bilim olguların alanıyla uğraşır. O, değer alanıyla ilgili değildir. Bu nedenle bilim hayat için bütüncül bir anlam ortaya koyamaz. Bilimin sağladığı yalnızca tikel anlamlar olduğu için bunlar ancak bütünlüklü bir anlam resminde var olabilir. Örneğin bilim niçin iyi ve doğru olmamız gerektiğini bütün yönleriyle açıklayamaz. Ölümsüzlük düşüncesinde olduğu gibi bilim, bir değer alanı olan hayatın anlam ve amacı hakkında din ve felsefenin verdiği cevaplar olmadan bütünlük içeren cevaplar veremez.[59] Bu nedenle Russell'ın iddia ettiği gibi bilimsel verileri temel alarak evrendeki amaç ve düzeninin yokluğa dönüşeceği iddiası ve buna bağlı olarak insanın ölümle yok olacağı fikri doğru değildir.

Bilimsel alanın akli kavrayışın işlediği duyu verileriyle sınırlı olduğunu düşündüğümüzde, bilim adına ortaya atılan görüşlerin doğruluk paylarının, duyularla sınırlı kalacağı fark edilir. Bu nedenle bilimsel verilerden yola çıkarak, aynı zamanda felsefi, dini ve ahlaki görüşler ortaya konulmadan hayatın anlamı ve ölümsüzlük konusunda doğru sonuçlara ulaşılamaz. Dolayısıyla evrendeki düzen ve gayeliliği, buna bağlı olarak ölümsüzlüğü bilim adına reddetmek insanın düşüncelerini ve duygularını tatmin etmekten uzak kalır.

2.2. Ölümsüzlük Düşüncesinin Ahlaki Temelleri

Ölümsüzlüğün niçin olması gerektiği konusunda ileri sürülen görüşler, ahlaki değer ilkeleri olan iyilik ve kötülükle de izah edilir. Çünkü ölümle sınırlı bir hayatta bazen insan başkalarına ve diğer varlıklara yaptığı iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını tam olarak ya da hiç almaz. Ayrıca erdemler uğruna vazgeçilen hazların ve çıkarların bir ödülü olarak ölümsüzlük ümit edilir. Bazen de Tanrı'nın yarattığı insan gibi bir değerden vazgeçmesinin akli bir açıklamasının yapılamayacağı düşünülür. Kant gibi düşünüldüğünde ise, ölümsüzlük

[58] Bertrand Russell, **Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects,** Taylor and Francis, e-Library, 2005, s. 7, 27; B. Dalkılıç, **age.,** s. 77, 80.
[59] Mehmet Türkeri, **Hayatın Anlamı ve Ölüm-süzlük,** Ankara, 2012, s. 190.

en yüksek iyiye ulaşmanın zorunlu bir postulatıdır.[60] Yukarıdaki ifadeler ölümsüz olmak isteğinin temeline ahlaki değer yargılarını koyar. Bu anlamda ölümsüzlüğün ahlaki bir değer olarak var olması gerektiğini düşünen filozoflar, ölümsüzlüğün imkânına yönelik kanıt olarak ahlaki gerekçeleri ileri sürerler.

2.2.1. Tanrı'nın Değerleri Koruması

İlahi dinlerde, ahlaki değerlerin kaynağı ve koruyucusu kabul edilen Tanrı, en temel ahlaki değer olan iyiliğin de kaynağı olarak kabul edilir. Bu konuda Kur'an'da, "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülükse nefsindendir…"[61], İncil'de ise, "Tanrı'nın sınırsız iyiliğini ve hoşgörüsünü hor mu görüyorsun? "[62] ifadeleri yer alır. Dinlerdeki iyiliğin temeli olan Tanrı'nın iradesi, ya vahiy yoluyla bildirilen kutsal kitaplarda yer alır, ya da Hristiyanlıkta olduğu gibi İsa'nın şahsında ve azizlerde kutsanmış yetkin bir kişilik içinde açığa çıkar.[63] Tanrı insanı, iyiliği ahlaki bir değer olarak üstlenip yaşatması gereken bir varlık olarak seçmiş ve yaratmıştır. Bu bağlamda Tanrı inancından dolayı insanın üzerine düşen sorumluluk, ahlaki değerlere iyilik adına sahip çıkmak ve onları yaşayıp yaşatmaktır. Tanrı'nın verdiği bu görevi yerine getirmek konusunda çaba sarf eden insanı, Tanrı özünde iyi olduğu için yokluğa sürüklemeyerek ona ölümsüzlük bahşeder. Bu görüş ölümsüzlüğün temel dayanakları arasında kabul edilir. M. Aydın'ın da belirttiği gibi:

> "Bütün teist sistemlerde Tanrı, aynı zamanda, ahlaki bir varlık olarak kabul edilir. O, değerleri yaratan ve koruyandır. Ahlaki değerlerin taşıyıcısı ise insandır. Değerlerin pek çoğu onun varlığında gerçeklik kazanmaktadır. Tanrı'nın böyle bir varlığı yok etmesi, dini şuura son derece ters görünür. C.D. Broad ve G. Galloway gibi pek çok düşünüre göre, hiç değilse yüksek ahlaki değerleri kişiliklerinde gerçekleştirmiş olan insanların ölümden sonra da yaşamaya devam edecekleri inancı, dini şuur için büyük önem taşır."[64]

Ahlaki emir ve yasakların kaynağı Tanrı olduğu için bu değerlerin muhatabı olan insanın, ölümle yok olup gitmesi akla ters gelir. Tanrı insanları yaratarak bu değerlerin hayat bulmasını ya da gerçekleşmesini sağlamıştır. Eğer insan ölümle dağılıp yokluğa karışırsa insanların dünya hayatında bu değerler karşısında aldığı tavrın karşılığının Tanrı tarafından verilmesi mümkün olmaz. Üstelik İlahi kaynaklı ahlaki değerlerin muhataplarının yok olup gitmesi, o değerlerin yaşatılması imkânını da ortadan kaldırır.[65] İkbal'in de ifade ettiği gibi

---

[60] M. Aydın, **age.,** s. 246.
[61] Nisa, 4/79.
[62] Romalılar, 2/4.
[63] H. Erdem, **Ahlak Felsefesi,** Konya, ty., s. 52.
[64] M. Aydın, **age.,** s. 246.
[65] R. Kılıç - M. S. Reçber, **age.,** s. 324.

"Tekâmülü milyonlarca yıl sürmüş bir varlığın, işe yaramaz bir meta gibi bir yana atılması mümkün değildir."[66]

Tanrı'nın üstün bir değer vererek, bir anlamda emek harcadığı insanı, yokluğa mahkûm etmesi, tanrıca bir fiil olarak aklın kabul edemeyeceği bir sonuçtur. Üstelik yokluğa sürükleniş amaçsızlığa ve anlamsızlığa doğru bir gidiştir. Tanrı ise amaçsız ve anlamsız fiil ortaya koymaz. Çünkü amaçsızlık ve anlamsızlık Tanrılık için bir kusur ve eksikliktir. Kusur ve eksiklik ise tanrısallıkla bağdaşmayan bir niteliktir. Dolayısıyla Tanrı kavramı, kusur ve eskiliğin olmadığı mükemmeliyeti içerdiği için, ölümle yokluğa karışmak mümkün görünmemektedir.

2.2.2. Tanrı'nın Adaleti ve Ölümsüzlük

Hayatta karşılaştığımız gündüz-gece, aydınlık-karanlık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin şeklinde zıt unsurları gösteren her durum gibi, ahlaki değer yargıları da iyi ve kötü gibi birbirine karşıt nitelemelerle anlaşılabilir olmaktadır. Bu anlamda adaletle zulüm arasındaki karşıtlığı düşündüğümüzde, adaletin özellikle zulüm söz konusu olduğunda insan için çok önemli ve vazgeçilmez ahlaki bir değer olduğu daha iyi anlaşılır.

Gerçek adaletin ne olduğu konusunda farklı yorumlar yapılsa da her din ve felsefi ekol adaleti savunur.[67] Buna rağmen menfaatleri söz konusu olduğunda bazı insanlar tarafından adaletin yok sayıldığı görülür. Böyle durumlarda haksızlığa ve zulme uğrayanların hakkının takipçisi olan kanunların, haklının hak ettiği karşılığı vermekte vicdanları rahatlatan hükümlere sahip olup olmadığı genellikle tartışma konusudur. Bu nedenle ölüm gerçeğinden yola çıkarak nihai adalet arayışları insan zihnini hep meşgul etmiştir. İlahi dinler insanın adalet arayışlarına diriliş öğretileriyle karşılık verdiği için ölümsüzlüğün gerçek olması gerektiği inancı, insanların büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilir.

Adaletin gerekliliği, daha çok İlahi dinlerin ölümden sonraki hayatı temellendirirken kullandıkları argüman olarak bilinir. Ancak adaletin gerçekleşmesi için ölümsüzlüğün var olması gerektiği düşüncesi felsefenin de üzerinde durduğu ahlaki bir gerekçe olarak karşımıza çıkar. Çünkü, Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi bu dünyada iyi insanlar olduğu gibi kötü insanlar da vardır. Aynı şekilde hak ve hukuku gözeten ve bu konuda her türlü fedakârlığı yapan insanlar olduğu gibi, aksi yönde davrananlar da vardır. Bu durumda ölüm mutlak bir son ise, adaletli ve adaletsiz arasında ne fark kalacaktır? Dünyada her şey tam olarak karşılığını bulamadığı gibi iyi insan sıkıntı içinde, kötü insan ise refah içinde yaşayabiliyor.

---

[66] Muhammed İkbal, **İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı, çev.,** Rahim Acar, İstanbul, 2014, s. 154. Bu eser daha sonraki dip notlarda **İ.D.D.Y.İ.,** olarak belirtilecektir.
[67] H. Erdem, **Ahlak Felsefesi,** s. 166.

Adaleti sağlamak için töreler ve kanunlar yeterli gelmiyor. Bu yüzden adaletin tam olarak sağlanacağı bir dünyanın var olması gerekmez mi? İyinin ödüllendirildiği, kötünün bedel ödediği bir hayat yoksa ahlaki olgunluk için harcanan o kadar emek ve çaba boşuna olmaz mı? Adil bir Tanrı olduğuna göre adaletin tecelli edeceği bir dünyanın da var olması gerekir.[68] Dolayısıyla nihai adaletin gerçekleşmesi için ölümden sonra başlayan sonsuz bir hayatın var olması gerekir. Diğer taraftan Tanrı, her şeyi bilen, sonsuz iyi ve mutlak güçlü bir varlık ise, dünyadaki adaletsizliklerin, Onun teminat altına aldığı ölüm sonrası hayatla bir şekilde dengelenmesi gerekir. Tarihteki acılar, yokluklar ve savaşlarla geçen hayat karşısında Tanrısal Güç, Bilgi, İrade ve Adalet kayıtsız kalamaz.[69]

Adaletin gerçekleşmesi için ölümsüzlüğün var olması gerektiği düşüncesi, dünyadaki adaletsizliğin karşısında insanın hissettiği kaygıyı giderecek ölçüde güçlü bir dayanak olarak görünmektedir. İlahi dinlerin diriliş öğretisinin amacı ve adaletin tecellisi için ölümsüzlüğün var olması gerektiği anlayışına sahip bireylerin çoğunlukta olduğu toplumlarda, hata, yanlış ya da suç hükmünde ortaya çıkan davranışlarda nispeten bir azalma görülür. Bu durum ölümsüzlük düşüncesinin temelinde var olan nihai adalet umutlarını açıklayan yeterli bir kanıt olarak kabul edilebilir. Ancak Russell'a göre, insan dünyada tecrübe ettiği acılarla yüzleşince sığınması gereken bir güç arayışıyla Tanrı inancına ulaşmıştır. Yine insan, kendine benzer özelliklere sahip olduğuna inandığı Tanrı'nın, kendisi gibi çekilen acılara kayıtsız kalmayacağını ve adaletle hükmedeceğini düşünür. Dolayısıyla insan, adaletle hükmeden Tanrı inancından yola çıkarak, Tanrı'nın dünyadaki haksızlıklara ceza, iyiliklere ödül vereceği başka bir hayatı var edeceğine inanır. Russell, insanın akıl yürütmeyle ulaştığı böyle bir çıkarımı duygusal bularak, varılan bu sonucun rasyonel anlamda yanlış olduğunu iddia eder. Bu iddiasını, ahiret hayatında adaletin gerçekleşeceğinin garantisi olmadığını betimleyen bir kasa portakal örneğiyle savunur. Buna göre, bir kasa portakalın üst sırasındakilerin çürük ve kötü olması, alttakilerin mutlaka sağlam ve iyi olacağının garantisi olamaz.[70] Bu örnekte Russell'ın yanılgısı, agnostik olduğu halde ahireti sembolize eden alt sıradaki portakalların varlığını kabul ettiği için, ahiret hayatını doğrudan kabul etmiş görünüyor olmasıdır. Ayrıca ahirette gerçek adaletin var olacağı düşüncesini rasyonel bulmayan Russell'ın, agnostik olmasına rağmen ahirete ilişkin bu çıkarımı ne kadar rasyonalist bir tutumdur?

Russell'a göre, ölümsüzlük inancının Tanrı'nın adaleti düşüncesiyle açıklanması ve suçluların böylece ahirette cezalandırılacakları inancı, insanları bu dünyada suçluları ıslah etmek yerine Tanrı adına onları cezalandırmaya yöneltmiştir. Bu düşünce dünyada hoşgörü

[68] M. Aydın, **age.,** s. 246.
[69] Metin Yasa, **Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam,** Ankara, 2001, s. 96, 110.
[70] B. Russell, **Neden Hıristiyan Degilim?,** çev., Ender Gürol, İstanbul, 2009, s. 72, 73; B. Dalkılıç, **age.,** s. 89, 90, 92.

yerine insanlar arasında zorbalığın hakim olmasına neden olmuştur. Ona göre, insanların suçtan uzak durmalarının nedeni, cehennemle cezalandırılmak korkusu değildir. İnsan hukuksal açıdan bir cezaya çarptırılmak korkusuyla suça karışmaktan uzak durmaktadır.[71] Russell, Tanrı'nın varlığının dolayısıyla Onun adaletinin gereği iyiliğin ve kötülüğün karşılığının olması gerektiği nedeniyle ölümsüzlüğü reddederken, Kant tam aksine fazilet olarak ifade edebileceğimiz "en yüksek iyi" şeklinde belirttiği ahlaki ilkeyi ölümsüzlüğün temel gerekçesi kabul eder.

2.2.3. Immanuel Kant'da Ölümsüzlük Postulatı

Kant'a göre insanda; şükran, alçakgönüllülük, saygı veya bir buyruğa uyma duygusu gibi ahlaki yatkınlık vardır. Bunlardan şüphe edilemez, çünkü bu ahlaki yatkınlıklar doğamızda bulunan temel ahlak çizgisidir. İnsanı, maddi dünya ile yetinmekten alıkoyan ve ahlak kanunlarına göre dünyayı yöneten Mutlak Sebep'in var olduğu fikrine ileten bu ahlaki yatkınlık duygusudur. İnsan ahlaki hayatındaki bu verileri iyi değerlendirerek onların gösterdiği yolda Tanrı'ya ulaşır.[72] Kant'a göre ahlaki yatkınlık duygusu, aynı zamanda insanı en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için çaba sarf etmeye zorlar. En yüksek iyi ise mutluluk ve ahlaklılığın birleşmesidir. Kant en yüksek iyinin gerçekleşmesi için insanın varlığını aklıyla kavradığı özgürlük idesi ile birlikte ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın varlığı postulatının kabul edilmesi gerektiğini savunur. [73]

Kant'a göre, insanın tam ahlaki uyum içinde yaşaması için ruhun ölümsüzlüğü postulatına ihtiyacı var. Çünkü insanın niyetleriyle ahlak kanunu arasında tam bir uyum olabilmesi için, sonsuzca ilerlemenin mümkün olması gereklidir. Bu ilerleme için insanın varlığının devam etmesi ve rasyonel kişiliğin yok olmaması şarttır. Bu görüş ruhun ölümsüz olduğunu kabul etmek anlamına gelir.[74]

Kant'ın, ölümsüzlük postulatını şu şekilde özetleyebiliriz. İnsan, ahlakın bir gereği olarak en yüksek iyiyi gerçekleştirmekle görevli olduğu için, en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır. Fakat insan yalnız başına en yüksek iyiyi gerçekleştiremez. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için mantıken zorunludur. Burada asıl önemli olan en yüksek iyinin fiilen gerçekleşmesi değil, en yüksek iyiyi amaç edinmek ve bu amaç için elden gelen her türlü çabayı göstermektir. Zaten Kant'a göre, insanın tüm çabalarına rağmen en yüksek iyi bu dünyada değil, ancak ahirette

---

[71] B. Russell, **age.,** s. 52, 53, 64.
[72] Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi,** çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, 2010, s. 113; M. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** Ankara, 1990, s. 27.
[73] I. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** çev., I. Kuçurdi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, İstanbul, 1999, s.115; M. Aydın, **age.,** s. 29.
[74] I. Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** s. 127; M. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** s. 38.

gerçekleşir. Ruhun ölümsüzlüğüne dolayısıyla sonsuz hayatın varlığına olan inanç, en yüksek iyinin gerçekleşme ümidini artırır. İnançsızlıksa tam tersi bir işlev görerek, insanı ahlaki anlamda ümitsizliğe düşürür. [75] Kant'a göre insan, Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmadan da ahlaki ödevin ne olduğunu bilir. Yine de insanın bu görevi kararlılıkla yerine getirebilmesi ve ahlaki ümitsizliğe düşmeden ahlak yolunda yürüyebilmesi için, onun en yüksek iyinin gerçekleşebileceğine ve Tanrı'nın varlığı ile ruhun ölümsüzlüğüne inanıyor olması, ahlaki bir zorunluluktur. Bu nedenle, ahlakın aydınlattığı yolun sonuna gitmek isteyen insan, dogmatik inançsızlığa kapılmamalıdır.[76]

Ölümsüzlük problemine yönelik ortaya konulan ahlaki temeller rasyonel kabullere dayanmakla birlikte sübjektif unsurları da içerir. Fakat bu durum onların, marksist ideolojilerle şartlanmış zihinler dışında kalan genel rasyonel kabullere uygunsuz olduğu anlamına gelmez. İnsan aklı ölümden sonra yokluğu, dolayısıyla hiçe indirgenmeyi kabul edemez. Bu nedenle insan, ölümsüzlük için rasyonel tüm gerekçeleri ortaya koyduktan sonra ölümsüz olduğuna inanarak teskin olur ve var oluş amacı doğrultusunda tekâmülünü gerçekleştirmek üzere hayat yolunda ilerler.

Ölümsüzlüğün niçin var olması gerektiği felsefi ve ahlaki görüşlerden herhangi birinin kabul edilmesiyle akla uygun şekilde açıklanmış olmakla birlikte, ölümsüzlüğün nasıl gerçekleşeceği sorusu, ölümsüzlük probleminin çözüm gerektiren başka bir yönü olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda aşağıdaki sorularla karşılaşmaktayız. Ölümle birlikte beden çürüyüp toprağa karıştığına göre ölümsüz olan ruh mudur? Ruh nedir ve onun ölümsüzlüğe sahip olan mahiyeti ya da nitelikleri neler olabilir? Diriliş inancına göre ölümden sonra yaratılan aynı ya da benzer bir bedenle, ruhun birleşmesi sonucu ölümsüz bir hayat olabilir mi? Ölümle beden yok olacaksa acaba ruh, tanrısal bir boyutta ya da Tanrı'nın hatırlamasıyla var olabilir mi? Bilimsel metotlar kullanılarak ölümsüzlük kanıtlanabilir mi? Sembolik ölümsüzlük ne demektir? Ölüm, insan için mutlak bir yokluk ise sembolik ölümsüzlük görüşleri insanın ölümsüzlük arzusuna cevap olabilir mi? Ölümsüzlük düşüncesinin felsefi ve ahlaki anlamda makul gerekçelere sahip olmasından dolayı çeşitli ölümsüzlük teorileri öne sürülmüştür. Şimdi ölümsüzlüğün nasıl gerçekleşeceğine dair yukarıdaki sorulara cevap olarak savunulan ölümsüzlük teorileri üzerinde durarak, filozofların bu konuda öne sürdükleri görüşlerini açıklamaya çalışalım.

[75] M. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** s. 44.
[76] M. Aydın, **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** s. 49.

3. Metafizik Ölümsüzlük

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği; ruh olarak adlandırılan, Kur'an'da *"üflenen ruh"*[77] olarak nitelenen özelliğidir. İnsan ruh ve fiziksel form bütünlüğüyle diğer varlıklardan farklı bir nitelik kazanır. Ruhun güçleri ya da özelikleri olan akıl, irade, bilinç ve vicdan sahibi bir varlık olmasıyla insan, dünyada diğer varlıklara hükmetme konumuna yükselir. İnsanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılan özelliği, ruhla bütünleşen fiziksel bir organizma şeklindeki varlığıdır. Buna rağmen İlkçağ felsefesinde ve bu felsefeden doğrudan etkilenen İslam felsefesinde, dualistik bir insan anlayışının hâkim olması nedeniyle insan, ruh ve beden bütünlüğü yerine, ruh ve beden birlikteliği olarak kabul edilir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde, ölümsüzlük konusundaki görüşler de bu doğrultuda ortaya konulur. Buna göre, insan bedeni ölümle yok olmaya zorunlu ve mahkûm kabul edilirken, öne sürülen çeşitli delillerle ruhun ölümsüzlüğü kanıtlanmaya çalışılır. Biz de metafizik ölümsüzlük olarak adlandırılan bu bölümde, ruhun ölümsüz oluşuna yönelik öne sürülen görüşleri, İlkçağ felsefe tarihinde Platon'un, (MÖ 427-347) Aristoteles'in (MÖ 384-322) ve Ortaçağ İslam felsefesinde ruhun ölümsüzlüğü konusunda öne çıkan Kindî, (801-873) Farabî, (874-950) İbni Sina, (370-427) Gazalî, (1058-1111) İbni Rüşd (1126-1198) adlı filozofların düşünceleri doğrultusunda araştıracağız.

3.1. Platon'a ve Aristoteles'e Göre Metafizik Ölümsüzlük

Metafizik ölümsüzlük başlığı altında inceleyeceğimiz konu, ölümsüzlüğün bedenden bağımsız ruhsal boyutta gerçekleşeceği üzerinde üretilen fikirlerle ortaya konulur. Bu bağlamda, ruhun ölümsüzlüğünü sistemli bir şekilde ele alan ilk filozof Platon'dur. Ruhun ölümsüzlüğü, Platon'un felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Platon bu konudaki ilk görüşlerini, *Sokrates'in Savunması* ve *Menon* diyalogunda dile getirir. O, ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini daha sonra, *Phaidon* ve *Pheadrus* diyaloglarında "hatırlama" başta olmak üzere çeşitli argümanlarla sistemli bir biçimde ortaya koyar. Ayrıca Platon olgunluk eserlerinden biri olan *Şölen'de, (Symposium)* Tanrı'nın sevgisini elde insanların ölümsüzleşeceği savunur. Yine aynı eserde o, daha sonra açıklayacağımız sembolik ölümsüzlüğün temeline de sevgi duygusunu koyar.

Platon'un eserlerinde onun görüşlerinin sözcülüğünü yapan Sokrates, Platon'un gençlik diyaloglarında özellikle, *Sokrates'in Savunması'nda* agnostik bir tavır içindedir.[78] Bu diyalogda ölümün iyilik olduğunu düşünen Sokrates, ölümün insanı ya hiçliğe, yokluğa götürerek insanın bilmez olduğunu ya da ölümün bir değişme, tinin canın başka yere göçmesi

[77] Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sad, 38/72.
[78] Platon, **Phaidon,** s. 29.

olduğunu söyler. Daha sonra, eğer ölüm duyguların yok oluşu ve uyku ise eşsiz bir kazanç ölüm bir geçit ise büyük bir iyilik olduğunu ifade eder.[79] Sokrates'in ifadelerinden anlaşıldığı gibi ölümsüzlük konusunda Platon'un görüşleri henüz netlik kazanmış değildir.

Platon ruhun ezeliliği konusunda, Orphik dinlerin tenasüh inancını hareket noktası kabul ederek, bu dinlerin ruh göçü konusundaki inançlarını ideler düşüncesinde birleştirerek ölümsüzlük konusundaki görüşlerini geliştirir. Dolayısıyla Platon'a göre ruh göçü, ruhun ölmezliği için esastır. Beden ise ruh için bir cezaevidir. Bu yüzden ruh bedenden kurtulmayı ve bedenden uzaklaşmayı diler.[80] Buna göre, önceden ideler âleminde müstakil bir hayat yaşayan ruh hapsolduğu bedenden kurtulmak için ebedî bir hasret çeker. İdeler âleminden düşerek ruhun bedene mahkûm olması, bu dünyada çekilen acılar ve yaşanan sevinçlerle son bulacak ve ruh böylece bedenden kurtulma imkânına kavuşacaktır.[81]

Platon, bilginin bir hatırlama ve ruhun ölümsüz olduğu görüşünü ilk kez *Menon* adlı diyalogda öne sürer. Eserde ruhun ölümsüzlüğü konusunda Protagorascı düşünürlerle tartışan Sokrates, bilgiyi ve bilimi inkâr eden sofistlerin görüşünü benimseyen Menon'un itirazını çürütmek için, Orphik'lerin ve Pisagorcuların savunduğu tenasüh inancını esas alarak ruhun ölümsüz olduğu görüşünü savunur. Buna göre, ruh daha önceki hayatında ve burada her şeyi görmüştür. Dolayısıyla tenasüh nedeniyle ruh ölümsüz olduğu gibi öğrenme bir hatırlama eylemidir.[82] Platon *Menon'da* öne sürdüğü ruhun ölümsüzlüğü öğretisi ile matematiksel ve felsefi bilginin a priori olduğunu ifade eden hatırlama kuramını, *Phaidon'da* kendi metafiziğinin en önemli unsurunu oluşturan idealar kuramıyla tamamlar.[83] Ruh bedene girdikten sonra bu dünyada unutulan bilgi, objelerle karşılaştıkça hatırlama yoluyla yeniden kazanılır. Bu ise ruhun önceden yaşadığının dolayısıyla ölümden sonra da yaşayacağının kanıtıdır.[84]

Platon ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini aynı zamanda karşıtların dengelenmesi teziyle de ortaya koyar. Buna göre var olan her şey karşıtından çıkar. Her karşıt arasında artma, azalma, büyüme, küçülme gibi iki karşıt süreç bulunur. Böylece karşıtlar birbirini dengeler. Hayat ve ölüm de karşıt süreçler olduğuna göre, hayat bulmanın ölmeyi dengelemesi gerekir. Dolayısıyla ölen kişinin hayata dönüşü kaçınılmazdır.[85]

---

[79] Platon, "Sokrates'in Savunması", **Diyaloglar,** s. 37-38.
[80] E.V. Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,** s. 192, 221.
[81] H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 200.
[82] Platon, "Menon" **Diyaloglar,** s. 162-171.
[83] Platon, **Phaidon,** s. 21; H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 199.
[84] Platon, **Phaidon,** s. 63-72; Benjamin Jowett, "Phaedrus", **Phaedrus by Plato,** The Pennsylvania State University, 1999, s. 79.
[85] Platon, **Phaidon,** s. 61-65.

Platon, ruhun ölümsüzlüğünü, varlıkları fenomenler ve idealar dünyası olarak ikiye ayırmak suretiyle de kanıtlama yoluna gider. Buna göre fenomenler dünyası, bileşik, sürekli değişme ve oluş içinde somut, göreli bireysel nesne ya da tikellerden meydana gelir. İdealar dünyası ise basit değişmez, her neyse o şekilde kalan tümellerden oluşur. İnsanın bedeni fenomenler dünyasıyla, ruhu ise akıl yoluyla kavranan idealar dünyasıyla benzerlik gösterir. Bu nedenle ideaların ezelî ve ebedî olması gibi, ruhun da ölümsüz olması gerekir.[86]

Platon, sevginin sırlarını anlattığı *Şölen'de* bu sırların daha yücesi ve ötesi ya da Tanrı'nın sırları olarak çevrilen "telea" ve "epoptia"[87] adlı terimlerle ölümsüzlüğün sırrını açıklar. Platon'a göre, Tanrı güzelliğin kendisi ve Salt Güzellik'tir. İnsanın tutkunu olduğu dünya hayatının güzellikleri ise her şeyden soyutlanmış, arınmış, katıksız Tanrı'nın güzelliği karşısında ıvır zıvır ya da çör çöp kadar değersizdir. İnsan, bu güzelliklere olan tutkusunu ya da arzusunu kademeli olarak aşarak gerçek erdemler yaratabilir. Çünkü insan erdemlerin görüntülerine değil, erdemlerin ve gerçeğin tam kendisi olan Tanrı'ya sevgiyle bağlanmıştır. Salt Güzellik olan Tanrı'ya sevgiyle bağlanan insan, Tanrı'nın sevgisiyle gerçek erdemleri yaratarak ve geliştirir. Bu şekilde Tanrı'yı seven ve Tanrı'nın sevgisini kazanarak böyle bir makama ulaşan insan, Tanrı'nın güzelliğini seyrederek onunla kaynaşır. Böylece Tanrı'nın sır perdesi açılır ve o insan, diğer insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğü elde eder.[88] Platon, burada ruh ya da beden ayrımı yapmaksızın insanın ölümsüzlüğe ulaşacağını dile getirir. Ancak onun eserlerinde sadece ruhun ölümsüzlüğünü savunduğunu ve *Şölen'den* daha sonra kaleme aldığı *Phaedros* adlı eserindeki görüşlerini de dikkate aldığımızda, onun burada da ruhun ölümsüzleşeceğini savunduğunu söyleyebiliriz.

Platon, olgunluk dönemi eserlerinden bir diğeri olan *Phaedros'da*, ruhun tabiatı ve eylemlerini açıklarken, ruhun ölümsüzlüğüne dair diğer görüşlerini de açıklar. Buna göre hareket halinde olan her şey ölümsüzdür. Ruh da daima hareket halinde olduğu için ölümsüzdür. Hareketin kaynağı ve ilkesi ruhun kendisidir. Kendiliğinden hareket eden varlık olan ruh, kendini terk edemeyeceği için hep hareket halindedir. Üstelik bütün varlıkların hareket kaynağı ve ilkesi ruhun kendisidir. Doğan her şeyin bir ilkesi olduğu halde, ilkenin doğuşundan bahsedemeyiz. Çünkü doğan bir şeyin ilke olması söz konusu olamaz. İlkenin doğuşu olmadığına göre sonu da olamaz. O halde kendi kendine hareket eden varlık, hareketin ilkesi olarak doğumsuz ve ölümsüzdür. Ruhun özü hareket olduğuna göre, bundan çıkan

---

[86] Platon, **Phaidon,** s. 36.

[87] Tanrı'nın sırrına ulaşmak için çeşitli makamlardan geçerek yükselmek gerekir. Yunancada sonuçlar ve görüşler anlamına sahip olan "telea" ve "epoptia", dinsel terim olarak; ermiş kişinin son makam olan tanrısal yüceliğe ya da Tanrı'ya ulaştığında, sırların perdesi açılarak Tanrı'nın sırlarını görmesi demektir. (bkz., Platon, **Şölen-Dostluk,** çev., Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul, 2015, s. 54.)

[88] Platon, **Şölen-Dostluk,** s. 56.

zorunlu sonuç, hareketin ilkesi olan ruhun başlangıcının ve sonunun olmayışıdır. Yani ruh ezelî ve ebedî olarak ölümsüzdür.[89]

Platon hareketin ilkesi ve kaynağı olarak ruhun ezelî ve ebedî oluşunu savunmasına rağmen, yaşayan bir varlığın hangi durumlarla ölümlü ya da ölümsüz olduğunu ayrıca açıklar. Buna göre ruh, iyi, güzel ve bilgece olandan uzaklaşıp utanç ve kötülük türünden olan şeylerle değersizleştiğinde cisimsel bir şeye tutunmak için düşer ve topraktan olan insana tutunur. Böylece insan içinde ruhun gücü bulunduğu için kendiliğinden hareket ediyormuş gibi görünür. Ruh ve cisim birlikteliğinden oluşan bu bütünün adı artık canlıdır ve o ölümlüdür. Onun ölümsüz olduğunu düşündürecek hiçbir kanıt yoktur. Ancak tanrılar ya da hakikatin bilgisine ulaşan ve onu hatırlayan tanrısal ruhlar ölümsüzdür. Yine de insan, zihninde tanrıları kendi gibi tasarladığı için onlardan birini, ruhu ve bedeni daima kendi içinde taşıyan ölümsüz bir canlı olarak tasavvur eder.[90] Bu durumda insan tanrısını kendi gibi düşündüğü için Tanrı gibi ölümsüz olduğu vehmine kapılır. Platon yine de ruhların yok oluşundan hiç bahsetmez. Ona göre tanrısal yasa gereği ruhlar adeta bir yaşam döngüsünün mahkumudur. Bu döngüde yaşamını adaletli geçirenler iyi yazgıdan, adaletsiz geçirenlerse kötü yazgıdan pay alır.[91] Ödül ve ceza ise Hinduizm'in karma inancıyla benzer şekilde sürüp gider. Görüldüğü gibi Platon'a göre hareketin ilkesi ve kaynağı bakımından ruh ölümsüz olmakla birlikte, onun düşüncesinde ruhlar muhtelif insanlarla birleşip ayrıldığı için ruhlar ölümsüz olduğu halde, insan bireysel olarak canlı ve ölümlüdür. O, insanın kişisel ruhunun ölümsüzlüğünü değil, ruhların ölümsüzlüğünü savunur. Platon'un bu düşüncesine ruhların müşterek ölümsüzlüğü denilebilir. Bu durumda Platon'a göre insanın kendine özgü bireysel bir ruhu olmadığı için Platon, arzu edilen kişisel ölümsüzlük isteğine cevap veremez.

Aristoteles'in gençlik eserleri üzerinde yapılan araştırmalar, onun bu dönemde Platon'un etkisinde kaldığını gösterir. Bu ilk döneminde Aristoteles, ideler varsayımına ve ruhun ölmezliğine inanır. Ancak kendi felsefesini geliştirdikçe, Platon felsefesinin özellikle dini karakter taşıyan yönlerini dışlar.[92]

Aristoteles'in ölümsüzlük hakkındaki düşünceleri, onun insan ve ruh görüşüyle birlikte değerlendirilir. Aristoteles, Platon'un ruh beden ayırımını dolayısıyla ruhun ezelî ve ebedî olarak ideler âleminin ölümsüz varlığı oluşu fikrini kabul etmez. Ona göre ruh bedene şekil veren, onu hareket ettiren, bedeni belli bir gayeye yönelten canlı kılan prensiptir. Aynı zamanda ruh, bedenin içindeki gayesi, onun hareketleri ve değişmeleriyle kendini

[89] Platon, **Phaidros ya da Güzellik Üzerine,** çev., Birdal Akar, Ankara, 2016, s. 44-45; B. Jowett, **age.,** s. 72,73.
[90] Platon, **Phaidros ya da Güzellik Üzerine,** s. 45, 46.
[91] Platon, **Phaidros ya da Güzellik Üzerine,** s. 49.
[92] E.V. Aster, **age.,** s. 247.

olgunlaştırıp geliştiren formdur. Ruh maddi olmamakla beraber, bedene hayat veren ona hükmeden prensiptir. Beden, ruhun aracı iken ruh, bedenin varlığının amacıdır.[93] Aristoteles'e göre ruh, hareketin, düşüncenin, yargının ilkesi olarak[94] canlı bedenin hayatının nedeni ve ilkesi [95] olması sebebiyle bedeni etkin kılar. Ruh bedenden ayrıldığında ya da ölüm gerçekleştiğinde beden dağılıp çürür.[96] Ruhun bedenden ayrılması, onun ilkesel birliğini ortadan kaldırdığı için ruh varlığını yitirir. Dolayısıyla her canlının oluşumundan yok oluşuna kadar bir ruhu vardır.[97] Bu durumda beden öldüğünde dağılıp yok olduğu gibi, canlılık yitirildiğinde ruhun da yok olması gerekir. Aristoteles'e göre madde için şekil, kuvvet için fiil, görmek için göz ne ifade ediyorsa beden için ruh da aynı anlamı taşır. Buna göre bedenin formu ve bedende içkin bir son olarak ruh, bizatihi beden olmadığı gibi bedensiz kavranamaz. Bedenin ruhtan ayrıldığı yerde ruh da yok olur.[98]

Aristoteles ruhu üç basamağa ayırır. Ruhun alt basamağı; bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda ortak olan bitkisel ruhtur. İkinci basamaktaki hayvansal ruha, hayvanlar ve insanlar ortaklaşa sahiptirler. Üçüncü basamakta ise insan ruhu bulunur. Bu basamaktaki ruh yalnızca insanda bulunur ve bu ruhun özelliği akıl yeteneğine sahip olmasıdır. İnsanı, bitki ve hayvandan ayıran özellik; insanın akıl yeteneğine sahip ruhu sayesinde hareketlerini, belli bir amaca göre düzenlemesidir. Ruhun bu üç basamağının aralarındaki ilişki, maddenin görüntüsü ile ilişkisi gibidir. Hayvansal ruh bitkisel ruha, insan ruhu ise hayvan ruhuna hakimdir. İnsan ruhu akla sahip olduğu için aynı zamanda, bilen bir ruhtur. Bu nedenle insan aklı ile kavramlar oluşturabilir, duyularla çevresindekileri algılar ve aklıyla bunların neden böyle olduğunu belirler. Bununla birlikte kavramların oluşması için, algıların getirdiği şeyleri aklın aktif bir şekilde işlemesi, gerekli olanları gereksiz olanlardan ayıklaması gerekir. Bu nedenle akıl, algıya göre ruhun daha aktif yönüdür. Aristoteles'e göre ruhun basamakları birbirinden aktiflik dereceleri ile ayrılırlar. Ruhta aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça aktiflik artar. Hayvan ruhuna göre bitki ruhu çok pasiftir; oysa hayvan ruhuna göre insan ruhu ileri boyutta aktiftir. İnsan ruhu en yüksek derecesinde bir çeşit aktiviteye dönüşür. Bu en yüksek aktivite derecesinde ruh, aynı zamanda ölümsüzleşir.[99]

Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşleri pek açık değildir. Onun aktif ruhun ölümsüzlüğü ile bireysel ruhu mu, yoksa insanlığın ruhunu mu kastettiği

---

[93] H. Erdem, **age.,** s. 242.
[94] Aristoteles, **Ruh Üzerine,** çev., Zeki Özcan, Ankara, 2014, s. 152.
[95] Aristoteles, **age.,** s. 88-89.
[96] Aristoteles, **age.,** s. 66.
[97] Aristoteles, **age.,** s. 194.
[98] T. Koç, **age.,** s. 36.
[99] H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 243, 244; E.V. Aster, **age.,** s. 271.

anlaşılmamaktadır.[100] Bu konu, Aristoteles yorumcuları arasında uzun tartışma ve çekişmelere neden olmuştur. Ortaçağda Aristoteles felsefesi, Hristiyan kilisesinin resmi felsefesi yapılınca Aristoteles'in bireysel ruhun ölmezliğini kabul ettiği savunulmuştur. Onun ruhun ölmezliğine inandığını savunmak, onun felsefesinin genel karakterini göz önünde bulundurulduğunda pek doğru görünmemektedir.[101] Ortaçağ Aristoculuğunun temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İbni Rüşd de, Aristoteles'in bireysel ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmediğini savunur. Ona göre Aristoteles ruhu, birbirine orantısı madde ve görüntüsü gibi olan iki parçaya ayırır. İlki her insanın belli bir pay aldığı, kaynağı Tanrı olan ve bütün insanlarda tek olan ortak/aktif/etkin akıl, diğeri ise insanda ölümlü olan pasif akıl/bireysel ruhdur. Bireysel ruh madde âleminde her insanın bir pay aldığı, tüm insanlığın aklı ise soyut/manevi âleme ait olan ruhtur. Tüm insanlarda bulunan akıl, tek ve bedenden bağımsız olduğu için ölümsüz olan sadece aktif/tümel akıldır. Madde evrenine ait olan insanın bireysel ruhu ya da pasif akıl ise ölümle çözülen insanın cismi gibi yok olur.[102]

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles ruhun bedenden önce var olmadığı görüşü nedeniyle, ruhun bedenle yok olacağını savunur. Platon'a göre ise ruh bedenden önce var olduğu için ölümsüzdür. Aristoteles ruhu kategorilere ayırarak en üst seviyeye akıl ile aktifleşen insan ruhunu yerleştirdiği için aktif akla/ruha sahip olan insan ruhunun ölümsüzleşeceğini belirtir. Oysa Platon'a göre ruh, tanrısal olduğu için ölümsüzdür. Ancak her insanın müstakil ruhu olmadığı için Platon'da ölümsüz olan ruh, tanrıların ruhu ya da tanrısallaşan ruhlardır. Diğer taraftan Aristoteles göre aktif ruhun aynı zamanda aktif akıl olduğu ve kaynağı Tanrı olan aktif aklın ise tüm insanlığın ortak aklı olduğu düşünüldüğünde onun insanlığın müşterek ölümsüzlüğünü kabul ettiği halde, ruhun bireysel ölümsüzlüğünü reddettiği söylenebilir. Platon'un da her insana özgü bireysel ruha düşüncesinde yer vermediğini ve ölümsüz olan ruhların tanrısallaşan ruhlar olduğunu savunduğunu düşündüğümüzde onun da müşterek ölümsüzlüğü savunduğu halde bireysel ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmediğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak hem Platon hem Aristoteles bireysel ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmedikleri halde Platon ruhların, Aristoteles ise her insanda ortak olarak bulunan aktif/etkin aklın ölümsüzlüğünü savunur.

3.2. İslam Felsefesinde Metafizik Ölümsüzlük

İslam dininde ölümsüzlük, ahirete imanın bir gereği olarak "diriliş" olgusuyla açıklanır. Buna bağlı olarak İslam düşünce tarihinde Müslüman filozoflar; Kindî, Farabî, İbni

[100] H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 244.
[101] E.V. Aster, **age.,** s. 272; H. Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** s. 244.
[102] E.V. Aster, **age.,** s. 394.

Sina, Gazalî ve İbni Rüşd ölümsüzlük problemini ölümsüzlüğün lehine yorumlamışlar. Bununla birlikte Gazalî'yi hariç tutarsak diğerleri, Aristoteles ve Platon'un savunduğu ruhun ölümsüzlüğü doğrultusunda görüşler ileri sürerken, Gazalî ruhsal ve bedensel dirilişi savunarak onları bu konuda küfürle itham edecek kadar ileri gitmiştir. Şimdi genel hatlarıyla bu filozofların ölümsüzlük düşünceleri üzerinde duralım.

İslam Felsefesi tarihinde ölümsüzlük problemi üzerinde duran ilk düşünür Kindî, (801-876) Platon'un savunduğu ruhun ölümsüzlüğü fikrinden etkilenmiştir. Bu konuda Platoncu bir yaklaşım ortaya koyan Kindî, *Nefsin Üzerine* adlı risalesinde ruhun ölümsüzlüğünün nasıl gerçekleşeceği üzerinde durur. Kindî'ye göre ruh, aklın denetimiyle kontrol altına alınırsa maddeden ve aşırı isteklerden kurtulur. Böylece akıl, eşyanın gerçekliği üzerinde düşünerek ruhun arınma sürecini tamamlar ve yaratıcının nurunu idrak edebilir. Kindî, Platon'dan aktardığı bir hikaye ile bu görüşünü destekler. Buna göre, eskilerden bir filozof dünyadan kendini soyutlayarak, maddi nesneleri kendi nazarında değersizleştirir. Eşyanın hakikatini araştırmaya yönelen bu filozof, maddeye bağımlıktan kurtulduğu için gaybın bilgisinin kendisine açıldığını söyler. Böylece filozof insanların içinden geçenleri bildiği gibi yaratıkların sırrını da öğrenmiştir. Olayı bu şekilde aktaran Kindî'ye göre, ruh dünyada bedene bağlı olduğu halde böyle bir idraka ulaşabiliyorsa, bedenden ayrılıp yaratıcının nurunun bulunduğu gerçek âleme intikal ettiğinde daha üstün güç olan ölümsüzlüğü elde edebilir.[103]

Kindî'nin Platoncu yaklaşımına göre, dünyada ve ahirette ruhun şerefli bir dereceye ulaşması için maddi kirlerden arınmış olması gerekir. Böylece insan ruhu, gaybı bilecek derecede aydınlanır. Bu ruh, uyanıklık halinde olduğu gibi, uykudayken de olağanüstü rüyalar görür ve daha önce bedenlerden ayrılmış olan ruhlarla buluşur. Allah, onu nurundan ve rahmetinden feyizlendirir. Bu şekilde ruh bütün maddi şeylerden, algıladığı hazlardan daha üstün ve sürekli bir hazza kavuşur. Ruhun bu gücü, tanrısal güce benzerlik gösterir. Çünkü ona göre ruh, özünü Tanrı'dan alan basit mükemmel ve yüce bir cevherdir. Öldükten sonra bedenden ayrılıp soyutlanan ruh, kendi âlemine yani Tanrılık âlemine intikal eder. Kindî, ruhun ölümsüz olduğunu ve bedenden ayrılıp feleğin üstünde bulunan akıl âlemine geçince, Allah'ın nuruna dönüşeceğini ve Allah'ı göreceğini düşünür. O, bu konuda Platon ve diğer filozofların büyük çoğunluğunun aynı düşüncede olduklarını belirtir.[104] Anlaşıldığı üzere Kindî, kaynağı Tanrı olması nedeniyle ruhun ölümsüzlüğünü savunduğu halde ölümsüz olan ruhun insanın bireysel ruhu mu olduğu konusunda açık ve net bir görüş ortaya koymamıştır.

[103] Kindi, **Felsefi Risaleler,** çev., Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s. 132-133.
[104] Kindi, **age.,** s. 134-136.

Bize göre bunun nedeni, Kindî'nin takipçisi olduğu Platon'un bireysel ruhun değil ruhların ölümsüzlüğünü savunmuş olmasıdır.

Ruhun mahiyeti hakkında düşüncelerini belirten Farabî'ye göre, ruhun çeşitli kuvvetleri arasında, bütün insanların paylaştıkları temel beşeri özellik, potansiyel akıldır. Formun maddeye muhtaç olduğu gibi, bu akıl bedene öyle muhtaçtır. Potansiyel akıl, bir yatkınlık ya da maddi olmayan basit bir cevherdir. Bu akıl, Faal Akıl sayesinde bil-kuvve olmaktan çıkar ve bilfiil akıl haline gelir. Bu duruma gelen akıl, kendi kendini bilen bir varlık olur ve insanın bilme gücü mükteseb akıl seviyesine yükselir.[105] Faal Aklın iki önemli görevi vardır. Formları verir ve ruhun kuvveti olan insan aklını aydınlatır. Faal Akıl ile kuvve/potansiyel akıl arasındaki ilişki, güneş ile karanlıkta kaldığı sürece görme imkânına sahip olmayan göz arasındaki ilişkiye benzer. Bunu göre Faal Aklın görevi, dışarıdan yardım görmediği sürece fiil durumuna geçemeyen insan aklını aydınlatmaktır.[106] Farabî'ye göre insan ölümsüz olarak doğmaz. Çünkü ruhun özünde ölümsüzlük yoktur. İnsanın ölümsüz olma imkânına ve kapasitesine sahip tek yanı ruhun kuvveti olan akıldır. Akıl, Faal Aklın yardımıyla, kendi kendini bilen bir varlık olur ve Faal Akıl'dan alacağı bu ışık/yardım sayesinde ölümsüzlüğe hak kazanır.[107]

Farabî'ye göre ferdi ruh, müstakil varlığını koruyarak, Faal Akıl ile birleşmesiyle mutluluğun en yüce derecesine ulaşır ve ölümsüzleşir. İttisal ise maddeden ayrılmış ruhlar arasında ölümden sonra gerçekleşmektedir. Bu sayede ruh, katıksız derin bir hazla mutluluğun en yüce derecesine ulaşır. Ferdi ruh veya akıl, ittisal halinden sonra da münferit varlığını koruyarak bireysel ölümsüzlüğe ulaşmış olur. Faal aklın gayesi olan ittisal, faziletli ve mutlu ruhların birliğini, bedene ihtiyaç olmadan ve ruhlar ferdiyetini yitirmeksizin ölümden sonra korur. Bu birlik Farabî'nin *Faziletli Şehir* adlı eserinde, bu dünyada kurduğu birliğin ruhani bir devamıdır.[108] Faziletli şehirde insanlar, ortak faziletli hayatın nedeni olan aşk ile birbirlerine bağlanmışlardır. İnsanların yaptıkları işler ve yeteneklerinin farklılığı dolayısıyla, farklı dereceler işgal ederler. Şehir halkı, hikmet sahipleri ve inanmışlar olarak genelde iki zümredirler. Bu iki zümreden olan bütün ruhlar ölümsüzdür. İnsanların derecelerine göre değişen mutluluk ve mutsuzluk vardır. Hikmetliler ve inananlar, mutlu olmak için gereken ahlaki fiilleri tekrarlarla arttırdıkları ölçüde ruhlarını mükemmelleştirirler. Bu durum, ruh

[105] Farabî, **El-Medinetü'l Fâzıla,** çev., Nafiz Danışman, Ankara, 2001, s. 85-86; M. Aydın, **age.,** s. 254.
[106] M. Aydın, "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", **İ.İ.E.D.,** C. 5, Ankara, 1982, s. 122.
[107] M. Aydın, **age.,** s. 125; A. Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 139.
[108] M. Aydın, **age.,** s. 124-125.

maddeden uzaklaşıncaya kadar devam eder. [109] Hikmetli olanlar filozofları, inananlar ise günahtan sakınan Müslümanları sembolize eder.

Mutlu ve faziletli ruhlar gibi, erdemli olmadığı halde o şehrin halkından olan fâsık ruhlar ise Allah'ı ve ruhani varlıkları akıl ile kavrayabilme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle onların ruhları maddeye bağlılıktan kurtulabilir. Ancak fâsıklar, ruhu kemale erdiren ahlaki fiilleri yapmamakta ısrarcı oldukları için, kötü fiillerden kurtulamazlar. Bunların ruhları acı çeker, gelişemez ve mutluluğu elde edemezler. Ruh bedende olduğu sürece fâsıklar kötü fiillerinin gerektirdiği acıyı yeterince çekmeyebilirler. Bu nedenle ölüm bedeni ortadan kaldırdığında fâsık ruh, kötülüklerinin karşılığını ölümsüzleştiğinde çekmeye başlar.[110]

Farabî'ye göre, cahillerin ruhları faziletli ve fâsık ruhlar gibi ölümsüz değildir. Çünkü bunların akılları, potansiyel seviyenin üstüne çıkamamıştır. Allah'ı ve ruhani varlıkları akıl ile idrak edemedikleri gibi, ruhu kemale erdiren ahlaki fiilleri de gerçekleştirmezler. Bu nedenle cahillerin ruhları maddeden kopamayacak şekilde maddeye bağlıdır. Dolayısıyla onların maddi olan bedenleri ölümle dağılıp yok olduğunda ruhları da yokluğa karışır.[111]

Farabî'nin ruhları ölümsüz olmaları bakımından üç gruba ayırdığı söylenebilir. İlk grupta, müstefâd akıl derecesine ulaşan ve ameli olgunluğa sahip olan faziletli ruhlar vardır. İkinci grupta, akılları bilfiil yani müstefâd duruma gelmekle birlikte, ameli olgunluk göstermeyen fâsık ruhlar vardır. Son grupta ise akılları kuvve halinde kalan cahiller vardır.[112] Anlaşıldığı gibi, Farabî'nin düşüncesinde ruhsal ölümsüzlük, insan ruhunun sahip olduğu potansiyel aklın fiilî duruma geçmesiyle ahlaki fiillere ya da faziletlere göre kazanılması gereken bir haldir. Cahil insanlar ise ruhlarının sahip olduğu potansiyel akli aktif hale getirmedikleri için maddeye bağlı kalırlar. Bu yüzden onların ruhları ölümsüzlüğü elde edemezler.

İbni Sina insan ruhunun var olmak yönünden bedenle sebeplilik ilişkisine bağlı olmadığı konusunda Farabî ile aynı görüşü paylaşırken, ölümsüzlüğün bilgi sayesinde kazanılan bir varlık mertebesi olmadığı, ruhun kendi cevherine özgü bir nitelik olduğu konusunda Farabî'den ayrılır. İbni Sina'ya göre özü itibariyle ölümsüz olan ruh; insanda sabit kalan, değişmeyen bir öz ve cevher olarak dağılmayan, yok olmayan, cismin dışında, basit, manevi bir özelliğe sahiptir.[113] Bu cevher, bedenle beraber var olduğu ve ferdiyet kazandığı halde insan bedeninden bağımsız olarak varlığını koruyabilir. İbni Sina, bu bağlamda ruhun

[109] Farabî, **age.,** s. 95-96.
[110] Farabî, **age.,** s. 97.
[111] Farabî, **age.,** s. 98.
[112] Ruhattin Yazoğlu, "Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazali'ye Kadarki Seyri", **Felsefe Dünyası,** S. 21., Ankara, 1996, s. 60.
[113] İbni Sina, **İşaretler ve Tembihler,** çev., Ali Durusoy, M. Macit, E. Erdemli, İstanbul, 2005, s. 161; Hayrani Altıntaş, **İbni Sina Metafiziği,** Ankara, 1985, s. 125; Hüseyin Atay, "Nefis", **A.Ü.İ.F.D.,** S. 37, Ankara 1997, s. 124.

bedenle beraber ve ilintili olmasını, gemi ve kaptan örneği ile açıklar. Buna göre kaptan gemiyi idare ettiği halde, varlığı gemiye bağlı değildir. O, gemiden ayrıldığında gemi cansız bir madde olarak hareket edemez ortada kalır. Beden de cansız bir maddedir. Onu fiile getiren ruhtur. Ruh bedenle bileşik değil, ilintili olduğu için bedenden ayrılınca yok olmaz.[114]

İbni Sina'ya göre ruh, kendisine ait bir beden yaratıldıktan sonra var olur ve bedeni bir alet gibi kullanır. Dolayısıyla ruhun bedenle birleşmeden önce ferdiyeti olmadığı halde ruh bedenle birleştikten ve bedeni bir alet gibi kullandıktan sonra, ferdiyet kazanır. Ruhun bedeni terk ettikten sonraki durumu hakkında ise İbni Sina, ruhun ferdiyetini koruyarak ölümsüzleştiğini kabul eder.[115] Cisim olmayan ruhun bedenle ilişkisi, bir sanatkârın aletiyle olan ilişkisi gibidir. Ruh yaratılış itibariyle erdemli davranışlara sahip değildir. Bu davranışları elde edebilmesi için ruhun, beden aletine ihtiyacı vardır. Ruh erdemli olgunluğa ulaştığında bedene ihtiyacı kalmadan kavrayış sahibi olur. Bedenden ayrıldığında ise ruh baki kalır. Alet ortadan kalktığı halde sanatkârın yok olmayacağı gibi, ruhun aleti olan bedenin ölmesi, ruhun ölmesini gerektirmez.[116] Dolayısıyla insana nüksettikten sonra bireyselleşen ruh ölüm sonucunda bedenin bozulmasıyla bozulup dağılarak yok olmaz ve ölümsüzleşir.

Her beden Faal Akıl'dan zorunlu olarak bir ruh hak ettiği için, her ruh bedenle birlikte ferdileşir ve bedenden ayrıldıktan sonra da ferdiyetini korur. Bu nedenle Platon'un aksine İbni Sina'ya göre tenasüh mümkün değildir. Eğer tenasüh söz konusu olsaydı her insanın biri Faal akıldan, diğeri ölmüş insanlardan gelen iki ayrı benlik bilinci olurdu. Oysa her insanda sadece tek benlik bilinci vardır. Üstelik tenasühü kabul etmek, âlemde tesadüfleri kabul etmektir. İbni Sina'nın metafizik anlayışında tesadüflere yer olmadığı için, âlemdeki tesadüflerin var olduğu anlamına gelen tenasüh, onun metafiziğine aykırıdır.[117]

Bedenin ölmesiyle ruhun yok olmayacağını düşünen İbni Sina, ruhun ölümsüzlüğünü şu şekilde ortaya koyar. Ruh basit, dolayısıyla bölünmez manevi bir cevherdir. Bu nedenle ruhta var olma ve yok olma kuvveti birleşemez. Dolayısıyla ruh daima fiil halindedir, kuvve hali yoktur. Oysa var olup yok olabilen nesneler, yalnız somut bileşik nesnelerdir. Kuvve halinde varlık ve kuvve halinde yokluk, var olmak ve yok olmak şeklindeki iki zıt unsurun kuvve ve fiil halini kabul edebilen maddeye aittir. Oysa ruhun kuvve hali yoktur. Bu nedenle ruh, varlık yokluk karşıtlığına maruz kalarak yok olmaz. Ruh basit yani bileşik olmayan bir töz olarak bedene bitişik olmadığı gibi suret ve hayal gibi bir bileşim de değildir. Bu nedenle maddeye ve surete bölünemediği için yok olmaz. Ruhun ölümsüz oluşunun nedeni budur. Ruh

---

[114] H. Atay, **age.,** s. 125, 126.
[115] H. Erdem, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti,** Konya, 1999, s. 110, 111.
[116] Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri,** İstanbul, 1994, s. 220.
[117] İbni Sina, **İşaretler ve Tembihler,** s. 179.

bedenden ayrılınca beden ölür ve yok olur, ruh ise baki kalır. Kısaca ruh, bedenin ölümü ile ölmez.[118] İbni Sina da Farabî gibi, her insanın bireysel ruha sahip olduğunu ve ruhun bedenden bağımsız olarak var olduğunu dolayısıyla beden öldükten sonra ruhun yok olmayacağını savunur. Ancak O, Farabî gibi ölümsüzlüğü belli gruplar için değil, her insana özgü bir durum olarak kabul eder.

Gazali'ye göre ruh Allah tarafından yaratılan, cisimsiz, kalıpsız ya da bedensiz olarak var olan, bölünmeyi kabul etmeyen manevi bir cevherdir. Ancak ruhun duyular aracılığı ile Allah'ı tanıması bilmesi için bedene ihtiyacı vardır. Dolayısıyla ahiret yurdunun yolcusu olan (ölümsüz olan) ruh, Allah'ı tanıyabilmek için bedene zorunludur.[119] Ruh ile beden arasındaki ilişki, binici ve binit gibidir. Ölüm gerçekleştiğinde binit ya da alet konumundaki beden bozulduğunda bile ruh baki kalır. Ölümle birlikte ruhun beden üzerindeki tasarrufu kesilse de ruh, yok olmaz. Gazalî ruhani ve cismani olarak cennet ve cehennem ile betimlenen diriliş olgusunu kabul eder. Dirilişle birlikte ruh bedene iade edilir. Gazalî'ye göre Kur'an'ın ruhun ölümsüz olduğunu bildirdiği gibi basiret ehli olanlar da ölümün insan hakikatini yok etmeyeceğini bilir.[120]

Gazalî, ruh ve beden ilişkisi konusunda İslam filozoflarına oldukça yakın görüşlere sahiptir. O da bedeni, ruhun bir aleti olarak düşünür ve ruhun bedenin ölümünden sonra baki kalacağını kabul eder. Bu durumda Gazalî de bireysel ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Ancak Farabî ve İbni Sina'dan farklı olarak ona göre ölümsüzlüğün mahiyeti, soyut ve saf akılla değil, vahiy ile bilinme imkânına sahiptir. Kur'an dirilişi bildirdiğine göre, ruhun ölümsüz olması kaçınılmazdır. Ancak bu diriliş beden ve ruh ile birlikte gerçekleşecektir. Filozoflar ruhun ölümsüzlüğünü kabul ederken, bedenin yokluğa karıştığını savundukları için, Gazalî onları şiddetle eleştirir. Üstelik ona göre, Kur'an'da belirtilen ruhsal ve bedensel haz veya azap şekli, aklın kabul ettiği ölçülere göre de imkânsız değildir.[121]

Gazalî, mükemmelliğin soyut akılda bulunduğunu, dolayısıyla akla uygun olanın sadece ruhun ölümsüzlüğü olduğunu savunan filozofları şiddetle eleştirir. Gazalî'ye göre asıl mükemmellik, ruh ve beden birlikteliği ile gerçekleşen ölümsüzlüktür. Buna rağmen o, ruhun zaman, yön ve mekândan soyutlanmış bir cevher olduğunu kabul ederek, ruhla bedeni ayrı varlıklar olarak görür. Bu nedenle Gazalî de eleştirdiği filozoflar gibi dualistik bir insan anlayışını benimser.[122] Gazalî, ölümle bedenin yok olacağını ve sadece ruhun

---

[118] İbni Sina, **En-Necat,** çev., Kübra Şenel, İstanbul, 2013, s. 185-189; Hüseyin Atay, "Nefis", **A.Ü.İ.F.D.,** S. 37, Ankara 1997, s. 126; H. Altıntaş, **age.,** s. 139,140.
[119] İmam Gazâli, **Kimyâ-yı Saâdet,** çev., Ali Arslan, İstanbul, 2013. s. 16,17, 67.
[120] İmam Gazâli, **age.,** s. 62, 63,65,69.
[121] H. Erdem, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti,** s. 113- 114.
[122] T. Koç , **age.,** s. 41.

ölümsüzleşeceğini savunan filozofları, Kur'an'da bildirilen bedenli dirilişi reddettikleri gerekçesiyle eleştirmekle kalmaz, hepsini küfürle itham eder.[123]

Endülüslü düşünür İbni Rüşd'ün (1126-1199) metafiziğinde hiyerarşik varlık sınıflamasına tabi olan bütün organik varlıklar gibi insanlar da Tanrı'dan sudur eden Etkin Akıl ve ruh/nefs nedeniyle ay altı âlemde oluşurlar ya da yaratılırlar. Bu Etkin Akıl, Tanrı'dan taşan ilk varlık, evrenin yaratılışı konusunda ilk ve tek aracı olan Etkin Akıl'dır. Cisimsel olan her varlığa dolayısıyla insana da canlılık ve akıl izafe eden İbni Rüşd'e göre her akıl, kendisinden bir önceki akıldan sudur eder. Bütün akıllar aşamalı olarak Etkin Akıl'dan doğduğu için O, evrende olup biten her şeyi bilir. Tanrı kendisine en yakın olan Etkin Akıl ile birleştiği için Tanrı da dünyayı onunla bilir. Bu durumda İbni Rüşd'e göre bütün insanların akılları Etkin Akıl'dan sudur ettiği için öz bakımından bir ve aynıdır. Etkin Akıl, bütün insanların akıllarını kuşatan genel ve ebedî bir akıl niteliği taşıdığı için evrende sonsuz ve ölümsüz olan bir tek Etkin Akıl dolayısıyla Tanrı'dır. Bununla birlikte Etkin Akıl bütün insanları ebedî ve genel oluşuyla kapsadığına göre insanlık da ebedî ya da ölümsüzdür. Sonuç olarak İbni Rüşd her insanın aklını tek ve ebedî kabul ettiği Etkin Akıl'da birleştirerek, bireysel aklın dolayısıyla bireysel ruhun ölümsüzlüğüne kesin olarak karşı çıkar. İnsan öldükten sonra bedenle ilgili duyular da yok olur. Yalnızca tüm insanlarda ortak olan Etkin Akıl kalır. Etkin Akıl ise tek olduğu için ezelî, ebedî ya da ölümsüzdür.[124] Bu durumda Etkin Akıl, Tanrı ile bütünleştiği için İbni Rüşd'e göre ölümsüz olanın sadece Tanrı'nın kendisi olduğu söylenebilir.

İbni Rüşd'e göre akıl bedenin bir sureti değildir. O, bireyselliği aşan farklı bir varlık düzenine aittir. Dolayısıyla akıl birdir, küllîdir ve ezelîdir. Akıl bireyselliği aştığı için onun her insanın kişiliğinde bireyselmiş gibi görünmesi bir yanılsamadır. Bu durumda hiçbir insan bireysel olarak ölümsüz değildir. Aksine Aristoteles'te olduğu gibi ölümsüz olan sadece Etkin/Faal Akıl'dır.[125] Çünkü ruh kişinin tabiatından ayrı olmadığından insan öldüğünde ruh da yok olur. Oysa aklın, ruhun güçlerinden hiç biriyle görüntünün cisimle olan ilişkisine benzer bir bağlantısı yoktur. Akıl cisimle ilişkili olmadığına göre onun cisimle bağlantılı olan ruh/nefs yetilerinden herhangi biriyle bağlantısı da yoktur. Bu durumda ölümsüz olan ruh değil, tüm insanlığı kuşatan Küllî Akıl'dır.[126] İbni Rüşd'ün, Aristoteles'in yorumcusu ya da takipçisi olduğunu düşündüğümüzde onun, ruhun bireysel ölümsüzlüğü reddeden bir sonuca

---

[123] İmam-ı Gazalî, **El Munkızu Min-Ed Dâlâl,** Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1968, s. 27, 34; İmâm Gazzâlî, **Tehafüt El Felâsife Filzofların Tutarsızlığı,** çev., Dr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, s. 212. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., İmâm Gazzâlî, **Tehafüt El Felâsife Filzofların Tutarsızlığı,** s. 195-212.
[124] A. Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 167.
[125] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 147, 34.
[126] T. Koç. **age.,** s. 42.

ulaşmış olması yadırganacak bir durum değildir. Ancak o, bilindiği üzere aynı zamanda tek hakikatin iki ayrı görünümü olması nedeniyle, felsefe ve din arasında kopmaz bir bağ olduğunu savunduğu için[127] ileri sürdüğü felsefi görüşlerini genellikle Kur'an'dan ayetlerle destekler. Bu durumda İbni Rüşd, her ne kadar felsefi olarak ruhun bireysel ölümsüzlüğünü reddederek külli aklın ölümsüzlüğünü kabul etse de insanın bireysel ölümsüzlüğünü tek bir şarta; Tanrı'nın inayetine ya da Gazalî gibi Kur'an'daki ba's/diriliş inancına bağlar.

İbni Rüşd'e göre dirilişle ilgili Kur'an tasvirleri ise insanlar tarafından ahiretin daha iyi idrak edilebilmesi için temsili olarak aktarılmıştır. Dolayısıyla o, Gazalî'nin aksine bedenli dirilişi değil, ruhun bekâsını kabul eder. Ona göre akıl bu konuda imkândan fazla bir şey ortaya koyamadığı için insanın bireysel ruhunun ölümsüzlüğü, vahyin kılavuzluğuyla kanıtlanır. Sonuç olarak ona göre diriliş olmaksızın ölümsüz bir hayat imkânı yoktur.[128] İbni Rüşd bu görüşüyle; yalnızca Küllî Aklın ölümsüz olduğu görüşünün imkân dahilinde olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın ruhsal ölümsüzlüğüne dair Kur'an'ın diriliş inancını kanıt olarak kabul eder.

Metafizik ölümsüzlük görüşlerinin genel bir değerlendirmesini yaptığımızda Platon'un bireysel insan ruhunun değil, ruhların ölümsüzlüğünü kabul ettiğini söyleyebiliriz. Aristoteles ise her insanda bulunan müstakil ruhun değil, bütün insanların sahip olduğu ortak ruhun/aktif aklın ya da onun Küllî Akıl olarak isimlendirdiği bir anlamda tanrısal aklın dolayısıyla Tanrı'nın ölümsüzlüğünü savunduğunu söyleyebiliriz. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda İslam felsefesinin büyük ölçüde Platon'un ve Aristoteles'in etkisinde kaldığı görülmektedir. Ancak Kindî'de açık olmamakla birlikte, Farabî ve İbni Sina da ruhların ya da aktif/külli aklın değil bireysel insan ruhunun ölümsüzlüğünü savunur. İbni Rüşd bu konuda Aristoteles'in görüşlerini takip etmekle birlikte yine de ruhun bireysel ölümsüzlüğünü Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşen dirilişe bağlar. Platon ve Aristoteles ile İslam filozofları arasındaki bu farklılıkta İslamiyet'in diriliş öğretisinin etkili olduğunu düşünüyoruz.

4. Objektif Ölümsüzlük

Ruhun ölümsüzlüğü öğretisine alternatif olarak öne sürülen objektif ölümsüzlük düşüncesi, çağdaş din felsefesi akımlarından biri olan Süreç felsefesinin Tanrı görüşüyle doğrudan ilgilidir. Aynı zamanda "süreç" düşünürleri, ilahi dinlerin diriliş öğretisiyle açıklanan geleneksel ve dinsel kişisel ölümsüzlük fikrini kabul etmez. Buna bağlı olarak

[127] H. Erdem, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti,** s. 230.
[128] İbn Rüşd, **Fasl-ül Mekaal Kitâb-ül Keşf Tercümesi, (İbn Rüşd'ün Felsefesi)** çev., Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, 1955. s. 142, 143, 144, 146.

ölümsüzlüğün hüküm sürdüğü hazza odaklı mutluluk mekânı olan bir cennet ile azap ve işkence olarak kurgulanan bir cehennem anlayışı Süreç Felsefesi'nde yoktur.[129]

Ölümsüzlük düşüncesi, Süreç Felsefesi'nin Tanrı düşüncesiyle doğrudan bağlantılı olarak, objektif ölümsüzlük kavramıyla açıklanır. Süreç Felsefesi'ne göre, Tanrı'nın soyut hareketsiz ve basit tabiatıyla birlikte Onun, oluşan, tamamlanmamış, zaman içinde değişen ve değişime yön veren tabiatı da vardır. Tanrı'nın bu tabiatı, dünyaya hakim olan fiziki tecrübesinden doğar ve daha sonra asli tabiatıyla uyum sağlar. Buna göre, Tanrı ve fizik dünya birbirini etkileyerek yaratıcı bir tarzda yeniliğe ve gelişmeye yöneliktir. Tanrı'nın bu fiziki tecrübesi, Onun kapsadığı evrendeki bütün olay ve ilişkileri anlatır. Evrene ilişkin tüm kavrayışlar, Tanrı'nın oluşan tabiatının bir parçasıdır. Tanrı'nın bu geçici olayları kavrayışları ise zamanda başlangıca ve Onun tabiatında sonsuzluğa sahiptir. İşte bu sürecin Tanrı tarafından kavranmasına Tanrı'da objektifleşme ya da ölümsüzleşme adı verilir.[130]

Tanrı'nın somut tabiatı, fizik dünyayla etkileşim içinde olduğu için, evrendeki her bir olay, Tanrı'nın fizik tecrübesini oluşturur. Bu tecrübeyle evrendeki her şey ve her olay, Tanrı tarafından kavrandığı için, hepsi Onun somut tabiatının bir parçası olur ve onların hepsi Tanrı'da sonsuz olarak yaşamaya devam eder. Süreç Felsefesi'nde Tanrı'da objektifleşme ya da ölümsüzlük adını alan bu düşünce, Süreç Eskatoloji'sinde objektif ölümsüzlük adını alır. Buna göre objektif ölümsüzlük; insanın gerçekliğinin Tanrı'nın unutmayan ve yanılmayan hafızasında yaşamaya devam etmesidir. Bu durumda ölümsüzleşen, fiziksel varlıklar değil olaylardır. Bu yüzden bir kişinin ölümsüzleşen gerçekliği, onun bedeni, ruhu ya da hem bedeni hem ruhu değil, o kişinin hayatı boyunca oluşmuş düşüncesi, kararı, tecrübesi duygusu ve davranışıdır.[131] Bununla beraber Tanrı, somutlaşma süreci içinde her yeni anı tecrübe ederken, insanla ilgili şuuru daha güçlü hale gelir. Böylece insan, Tanrı'nın şuurunda ezelî olarak var olan obje halini alır ve sonsuza dek Tanrı'nın zihninde ve bilgisinde yaşar.[132]

Objektif Ölümsüzlük düşüncesinde, Tanrı'nın mükemmel hafızasında ya da somut tabiatında geçmişin tamamı korunur. Hiçbir şey dışarıda bırakılmaz. Bütün değişiklikler Tanrı'nın asla silinmeyen hafızasında ya da bütün gerçek ve ulaşılmış değerlerin zihni olan Tanrı'da ölümsüzdür. Bu nedenle objektif ölümsüzlük, geçmişin ölümsüzlüğü olarak da adlandırılır. Burada iyi-kötü, güzel-çirkin ayırımı olmaksızın bütün gerçekler korunur. İyilikler için ödül, kötülükler için ceza beklenecek yer, insanın şu anda yaşadığı dünyadır.

---

[129] Mevlüt Albayrak, **Tanrı ve Süreç,** Isparta, 2000, s. 219.
[130] Muhsin Akbaş, "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirisel Bir Bakış", **İ.A.D.,** C. 16, S. 1, Ankara, 2003, s. 73.
[131] M. Akbaş, **age.,** s. 76; M. Aydın, **Alemden Allah'a,** İstanbul, 2000, s. 65; M. Aydın "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi", **A.Ü.İ.F.D.,** C. 27, S. 1, Ankara, 1986, s. 54. Daha sonraki bölümlerde bu makale **"S.F.I.T.Â.İ."** olarak kısaltma şeklinde belirtilecektir.
[132] M. Albayrak, **age.,** s. 220.

Tanrı'nın hafızasında hatırlanmaya değer davranışlarımızın yer alması objektif ölümsüzlük düşüncesinde bu dünyada iyiliklerimizin ödülüdür. Ceza ise Tanrı'nın somut tabiatı tarafından kavranılmaya, hatırlanılmaya değer tecrübemizin olmamasıdır.[133] Bu anlamda ceza, Tanrı'nın insanı unutması, ölümsüzlük ise Tanrı'nın yanılmaz hafızasında soyutlaşarak yaşayan anılar olur. Dolayısıyla, objektif ölümsüzlük düşüncesinde kişisel olarak bedeniyle ruhuyla, bilinciyle, aklıyla var olmaya devam edecek müstakil bir varlık olarak insana yer yoktur. Diğer bir ifadeyle Süreç felsefesinde kişisel ölümsüzlük düşüncesine yer olmadığı görülür. Ya da objektif ölümsüzlük düşüncesi kişisel ölümsüzlüğü dışlayan ancak kendi içinde anlam bütünlüğüne sahip farklı bir ölümsüzlük teorisidir.

İki önemli süreç düşünürü Alfred North Whitehead (1861-1947) ve Charles Hartshorne, (1897-2000) objektif ölümsüzlük dışında başka bir ölümsüzlük imkânı olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Whitehead'in süreç felsefesinde, dinsel anlamda yaratma söz konusu olmadığı için ölümden sonra bireysel olarak dirilme şeklinde bir sürecin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü süreçte yaratma olmadığına göre Tanrı'nın müdahil olduğu diriltme de söz konusu olamaz. İnsan için ölümsüzlük, sadece Tanrı'nın zihninde diğer varlıklar gibi sonsuza kadar var olmak şeklinde devam eder.[134] Whitehead, ölümden sonra ruhun ölümsüzlüğünü açıkça reddeder. Ancak kendi felsefesinin kişisel ölümsüzlük fikrine açık olduğunu, gelecekte sağlam kanıtlar bulunduğu takdirde, kişisel ölümsüzlük fikrinin sağlam temellerle yeniden ortaya konulabileceğini belirtir. Hartshorne ise, beden ve hafızanın korunması şeklindeki, kişisel ölümsüzlük görüşünün akla aykırı olmadığını, ancak bunun bedensiz şekilde yani ruhsal olmasının imkânsız olduğunu ileri sürer. O, ilahi dinlerde diriliş ifadesiyle açıklanan; ölümden sonra bedenle yeniden var olma fikri için, kelebeğin oluşum durumunu örnek vererek, kişisel ölümsüzlüğün imkân dâhilinde olduğunu ifade eder. Hartshorne kişisel ölümsüzlüğü mümkün görmekle birlikte, yine de bu görüşün dostça bir sevginin yerine, bencilliğin gelişmesine neden olacağını belirterek kişisel ölümsüzlük için dini ve felsefi bir zorunluluk olmadığını savunur.[135]

Hartshorne, dinlerin çoğunluğunda ölümsüzlük inancının olduğunu ancak ilk Yahudilerin ölümsüzlüğü bir ayrıcalık kabul etmeleri nedeniyle onu sadece Tanrı'ya ait gördüklerini belirterek, kişisel ölümsüzlük inancının ilahi dinlere sonradan girdiğini öne sürer.[136] O, ilk Yahudilerin ölüm olgusu karşısında toplumsal gelecek endişesiyle sosyal ölümsüzlük görüşünü benimsediklerini belirtir. Hartshorne bu görüşü, insanın öldükten sonra

[133] M. Akbaş, **age.,** s. 77.
[134] M. Albayrak, **age.,** s. 233.
[135] M. Akbaş, **age.,** s. 74.
[136] C. Hartshorne, "Din ve Felsefeye Göre Tanrı", **A.Ü.İ.F.D.,** çev., Mehmet Aydın, Ankara, 1981, C. 24, s. 208.

geride bıraktıklarıyla yaşayan diğer insanların hayat tecrübelerine etki yapması ve bu tecrübelere değer katması olarak tanımlar. Ancak o, ölüm karşısında yeterli bir denge sağlamadığı için sosyal ölümsüzlük fikrini güvenilir bulmaz ve reddeder.[137] O, insanın ölümden sonra toplumun hafızasında sonsuza kadar yaşamak fikri karşısında, Tanrı'da ölümsüzleşmeyi daha anlamlı ve değerli bulur. Hartshorne, kişisel ölümsüzlüğün imkânsızlığı üzerinde durduktan sonra, Tanrı'ya özgü olarak düşündüğü sonsuzluğu, insanın kendisi için istiyor olmasının haddi aşmak olduğunu ima eder. O, samimi bir inananın sonsuzluk fikrini Tanrı'ya özgü bir nitelik olarak görmesi gerektiğini savunur. Hartshorne, Tanrı'nın kendine inanan kimseyi öldükten sonra da seveceğini, bileceğini ve hatırlayacağını kabul ederek, Tanrı'da sonsuzlaşmak anlamına gelen objektif ölümsüzlük düşüncesini daha samimi ve doğru bulur. Dolayısıyla onun düşüncesine göre Tanrı'yı sadece bir yaratıcı, bir yönetici, bir dost ve evrenin ruhu olarak değil, aynı zamanda Onu gelecekteki mutlak var olmanın ve sosyal ölümsüzlüğün gerçeklik kazandığı tek varlık olarak tasavvur etmek gerekir.[138]

Süreç Eskatolojisi'nin amacı, ölümden sonra hayata ilişkin geçmişten gelen ve olduğu gibi kabul edilen kavramları, ölümsüzlük problemi bağlamında mitolojiden arındırmaktır. Daha sonra ise modern bilim doğrultusunda ve mitlerden arınmış dinin verileriyle ölümsüzlük inancını yeniden oluşturmaktır. Ancak onun objektif ölümsüzlük düşüncesi felsefi, ahlaki ve dini yetersizliklere sahip olduğu iddiasıyla eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin John Hick, (1922-2012) Tanrı'nın hafızasında var olmanın gerçek bir hayat olmayacağı, ya da hatırlanmanın yaşamak anlamına gelmeyeceği, dolayısıyla objektif ölümsüzlük fikrinin geçmiş hayatların kayıtları için ebedî bir yer aramak olduğu, böyle bir düşüncenin ise gerçek bir ölümsüzlük anlamına gelmeyeceğini belirtir.[139] Ayrıca objektif ölümsüzlük, insanı iyi-kötü tüm gerçekliğiyle korumadığı ve böylece insanın kişisel kimliğini tehlikeye attığı için eleştirilir. Dinlerin ön gördüğü ceza ve ödülün objektif ölümsüzlük düşüncesindeki yorumunun ise insanlarda ahlaki zafiyete yol açacağı öne sürülerek, bu düşüncenin ölümden sonraki hayata ilişkin adalet duygusunun yitirilmesine, dünyada hedonizmin ve hukuksuzluğun yaygınlaşmasına neden olacağı belirtilir. Bu nedenle objektif ölümsüzlük düşüncesi, "süreç" düşünürlerinin iddialarının aksine Hristiyan geleneği ve onun ölümsüzlük inancı tarafından desteklenmez.[140]

Bireysel ruhun ölümsüzlüğü fikrine itiraz ederek, bedenli dirilişi mümkün, fakat ölümsüzlük anlamında imkânsız gören süreç düşünürleri, felsefi gelenekteki Tanrı kavramına

[137] C. Hartshorne, **age.,** s. 209.
[138] C. Hartshorne, **age.,** s. 210; M. Albayrak, **age.,** s. 228.
[139] John Hick, **Death and Eternal Life,** London, 1994, s. 219.
[140] M. Akbaş, **age.,** s. 77-78; J. Hick, **age.,** s. 220, 221.

alternatif bir Tanrı anlayışı ortaya koyarken, ölümsüzlük problemini kendi Tanrı anlayışlarına uygun çözümlemeye çalışmışlardır. Ancak "süreç" düşünürlerinin bu anlamda ortaya koydukları objektif ölümsüzlük, yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere özellikle kişisel kimliği korumaması bakımından yoğun felsefi itirazlara konu olur. Teologlar tarafından dini ve ahlaki kaygılar nedeniyle de o, büyük bir çoğunluk tarafından eleştirilmiş ve kabul görmemiştir.

5. Deneysel Ölümsüzlük Görüşleri

Ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesinde öne sürülen bir diğer görüş parapsikolojik fenomenler ve ölüm deneyiminden sonra, insanların gördüklerini, yaşadıklarını, hissettiklerini hayata geri döndükten sonra aktarmaları ve bu aktarımların ölümsüzlük lehine yorumlanmasıdır. Deneysel ölümsüzlük görüşleri olarak adlandırılan bu düşünce ölümsüzlüğün kanıtları olarak ileri sürülen felsefi ve ahlaki dayanakları yetersiz ve geçersiz bulanlar için bilimsel veriler sunduğunu iddia eder. Konumuz açısından asıl önemli olan ise deneysel ölümsüzlük görüşlerinin, ruhun var olduğuna ve ölümsüzlüğün gerçek olduğuna dair öne sürdüğü deneysel görüşlerin, bilimsel yöntemlerle elde edildiği dolayısıyla bilimsel doğruluk iddiasıdır.

Ölümsüzlüğün deneysel dayanakları, insanların bu konudaki deneyimlerini aktarmalarından elde edilen, birbiriyle çelişmeyen verilerdir. Bu konudaki görüşler, ruh ve ölüm sonrası hayatla ilgili paranormal fenomenlerden oluşur. Bu fenomenler değişik yorum ve anlatımları içermekle birlikte, bunların aynı zamanda kendi içlerinde bütünlük ve tutarlılık göstermeleri, onların kanıtsal güçlerinin olduğunu gösterir.[141]

Deneysel ölümsüzlük düşüncesinin iddialarının doğruluğunu araştırmak için, aşağıdaki soruların cevapları üzerinde durmamız gerekir. Buna göre, parapsikoloji nedir ve parapsikolojik fenomenler hangileridir? Bunların deneysel anlamda güçlü ve zayıf yönleri nelerdir? Paranormal fenomenler, bedenden ayrı bir ruhun var olduğunu gösterir mi? Duyuların işlevini yitirdiği ölüm hali, gerçekten tecrübe edilen bir olgu mudur? Bu tecrübe iddialarının güvenilirliği deneysel olarak kanıtlanmış mıdır? Deneysel ölümsüzlük görüşlerinin ölümsüzlüğün var olduğuna yönelik makul cevapları var mıdır?

5.1. Parapsikoloji ve Ölümsüzlük

Parapsikoloji için yapılan tanımlara baktığımızda iki ayrı sonuçla karşılaşıyoruz. Sözlüklerdeki tanıma göre parapsikoloji; duyuüstü psişik güçler ile okült fenomenlerin

[141] Metin Yasa, **age.,** s. 118.

öğretisi ve bunların insanlarla olan bağlantısıdır. Parapsikolojiyle ilgilenenler için parapsikoloji; bilimin, paranormal fenomenlerle uğraşan dalı, paranormal fenomenleri genel olarak onaylanmış bilimsel metotlarla inceleyen bir bilim çalışmasıdır.[142] Tanımlardan anlaşıldığı gibi parapsikolojinin alanı duyuüstü algılar ile onların verilerinden oluşmaktadır. Paranormal fenomenler, doğa kanunlarıyla açıklanamadığı için duyuüstü ya da doğaüstü olarak adlandırılır. Doğanın her şeyi kapsaması nedeniyle doğaüstü hiçbir şeyin olmaması gerekir. Bu fenomenlerin akla yatkın ve deneysel açıklamaları olmasına rağmen, insanın doğa kanunları hakkındaki bilgi eksikliğinden dolayı insanlar onları doğaya dâhil olarak nitelemiyor olabilir. Belki insanlığın bilgi birikimi arttığında paranormal olaylar çözülerek, doğaüstü kategorinin dışına çıkabilir.[143] Görüldüğü gibi parapsikolojinin deneysellik iddiası olmasına rağmen, bunların normal olgular olabileceği düşüncesi, henüz ihtimaller dâhilinde zikredilmektedir. Bu da gösteriyor ki parapsikoloji, henüz bilimin kabul ettiği duyusal algılar doğrultusundaki akli kavrayışlar alanının içinde yer almadığı için, onun bilimsellik iddiası geçerliliğini kaybetmektedir.

Parapsikoloji ile ilgili araştırmalar, iki temel metot dikkate alınarak yapılır. İlki insanların başından geçen paranormal deneyimlerin incelenmesidir. İkincisi ise belli kurallar doğrultusunda, bilim yoluyla sistematik ve kontrollü laboratuar incelemelerinin yapılmasıdır. Burada süjenin güvenilirliği, olayın tam olarak aktarılması, yoruma dayalı yönlerinin dikkate alınmaması, olayın istatistik verilerle uyumlu ve doğrulanabilir olup olmayışı bilimsellik iddiasının geçerliliği bakımından önemlidir. Paranormal fenomenler beş başlık altında incelenir:

1. Durugörü: Cisim ve olaylar hakkında duyuüstü bilgi edinmek.
2. Telepati: Duyuların yardımı olmaksızın başka bir insanın düşüncelerini ve eğilimlerini öğrenmek.
3. Psikometri: Bir cismin yardımıyla cisimlerle ilişkide bulunan insanlar ve olaylar hakkında bilgi sahibi olmak yeteneğidir.
4. Telekinezi: Görebildiğimiz olay ya da cisimleri etki altına alabilme yeteneğidir.

Ayrı bir başlık altında değerlendirilmemekle birlikte geleceğe bağlı haber alma yeteneğine kehanet ya da prekognisyon adı verilmektedir. Bu fenomenlerden durugörü telepati ve prekognisyon için ESP (extr-sensory perception) kısaltması kullanılmaktadır. Biz

[142] Nils Olof Jacopson, **Ölümden Sonra Hayat,** İstanbul, 1974, s. 20.
[143] N. Jacopson, **age.,** s. 19.

bunu DDİ (duyular dışı idrak) olarak isimlendirebiliriz.[144] Duyu dışı idrak, bir kimsenin yakınının felaketle karşı karşıya olduğu zamandaki düşünce ve heyecanını, o kişinin eş zamanlı olarak aynı ve benzer bir yoğunlukla hissetmesiyle oluşur. Bu tür olaylarda rastlantısallık ihtimali çok düşük, tahmin olasılığı ise yok denecek kadar azdır. Buna dayanarak, parapsikolojiye göre ruhun var olduğunu ve bedenden bağımsız, bedensel duyuların üstünde bir duyu gücü olduğunu dolayısıyla ölümsüzlük açısından paranormal fenomenlerin kanıtlayıcı gücü olduğunu söyleyebiliriz.[145] Ancak unutmamak gerekir ki paranormal fenomenler sadece ruhun varlığına ve buna bağlı olarak ruhsal ölümsüzlüğün gerçek olabileceğine dair bir kanıt olarak öne sürülebilir.

J.B. Rhine, (1895-1980) Duka Üniversitesi Parapsikoloji laboratuarında yaptığı deneysel çalışmalarla, insanın duyu organlarını kullanmadan uzaktaki bir nesneyi bulabileceğini ve prekognisyon ya da bilinmeyeni görme gibi insanın madde üzerinde henüz açıklanamayan ruhsal bir etkisi olduğunu kanıtlar. Rhine'ın geliştirdiği metotlar, analizler ve kontrol sistemleri parapsikoloji merkeze alınarak yapıldı. Onun geliştirdiği kart ve zar deneyleri, laboratuarda binlerce kez yapılarak, duyum dışı algılama ve ruhsal güçle maddeyi etkileme konularını deneysel bir bilime dönüştürdü.[146] Parapsikolojik deneyler ölümsüzlüğün dayanakları açısından değerlendirildiğinde, doğrulanmış duyu dışı idrak gerçeğinin; adına ruh yaşam ilkesi, kişilik ya da başka bir şey desek de insanın fiziksel formunu aşan ve ona bağımlı olmayan bir varlığının olduğunu göstermesidir. Başka türlü ifade edecek olursak ruh vardır ve ruh maddeye, maddesel yasalara bağlı değildir. [147] Bu durumda maddesel öğelerden oluşan insan bedeni ölümle canlılığını yitirip dağıldığında, ruhun ölümden etkilenmediğini diğer bir ifadeyle ruhun ölümsüzleştiğini söyleyebiliriz.

Paranormal fenomenlerin ender olarak gerçekleşmeleri, genellikle tekrarlanamaz oluşları ve olağanüstü olarak nitelenmeleri, psikolojik olarak onlara inanmayı güçleştirmektedir. Ayrıca ölümsüzlüğün dayanakları açısından öne sürülen parapsikolojik olguların gerçek olup olmadıkları da tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte özellikle duyu dışı idrakin bilimsel metotlar kullanılarak laboratuar deneyleriyle incelenmesi, onun olasılıkların dışında bir değerinin olduğunu göstermektedir.[148]

1882 yılında Londra'da ve 1885 yılında Amerika'da Psişik Araştırmalar Derneği kuruldu. Bu dernek çeşitli kültürlerde ve bazı dinlerde var olan, ölen insanlarla duyuüstü

---

[144] N. Jacopson, **age.,** s. 21-22.
[145] M. Yasa, **age.,** s. 123.
[146] Werner Keller, **Parapsikoloji İnsanlar ve Mucizeler,** İstanbul, 2008, s. 243-257.
[147] M. Yasa, **age.,** s. 13.
[148] M. Yasa, **age.,** s. 120-130. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., David Ray Griffin, "Beden Dışı Deneyimler ve Ölümden Sonra Hayat", **Parapsikoloji ve Felsefe**, çev., Yasemin Tokatlı, İstanbul, 1998.

iletişim kurulduğu inancının ve diğer paranormal fenomenlerin bilimsel dayanakları olup olmadığını araştırdı. Dernek telepati, ruh çağırma, içe doğma, görünür fiziki kaynak olmaksızın sesler duyma ve gelecek hakkında bilgi verme gibi paranormal fenomenleri bilimsel açıdan değerlendirdi. Çalışmaların sonunda ortak görüşler elde edilemedi. Dolayısıyla Parapsikoloji bütün çabalara rağmen, ruhun varlığını ve ölümden sonra hayatı bilimsel dayanaklarla ortaya koymuş sayılmamaktadır.[149]

5.2. Yakın Ölüm Deneyimi

Ölümden sonra hayat olduğuna dair öne sürülen görüşlerin doğruluğu konusunda gündeme getirilen bir diğer konu, ölümü tecrübe ettiklerini iddia edenlerin anlattıkları durumlardır. Bu durumları Dr. Raymond Moody, (1944) *Ölümden Sonra Hayat* adlı eserinde yakın-ölüm deneyimi (near-death experiences) olarak isimlendirir. Ölümsüzlüğün temel dayanakları arasında zikredilen yakın ölüm deneyimleri, paranormal bir fenomen olarak ruhun bedene bağımlı olmadığını dolayısıyla ruhun ölümsüz olduğunu öne sürer. Yakın ölüm deneyimleri parapsikologlar tarafından, şahitlerin aktardığı bilgilere dayalı rapor ve belgelerle desteklenen, ölümden sonra hayatın varlığına ışık tutan paranormal fenomenler olarak kabul edilir.[150]

Yakın ölüm deneyimi olayları, doktorların klinik olarak ölüm yargısına vardıktan sonra canlandırılan kimseler, kaza, ağır yaralanma ya da hastalık nedeniyle fiziki ölümün eşiğine gelenler ve ölüm deneyimini dinleyen tanıklar üzerinde psikolojik deneyler yapılarak incelenmiştir.[151] Yakın ölüm deneyimi yaşayan insanlar, yaşadıkları deneyimin açıklanamaz olduğunu, başlarına gelen şeyin dilsel ifadelerle anlatmanın mümkün olmadığını söyler. Bazıları çevresinde konuşulanları duyduklarını bazıları ise huzur ve sükûn hissettiklerini belirtirler. Gürültülü sesler duyanlar, karanlık bir tünelden geçtiğini ifade edenler olduğu gibi bedenini dışarıdan izlediklerini söyleyenlerin sayısı da oldukça fazladır.[152] Yakın ölüm deneyimini yaşayanlar, öldükten sonra farklı bir bedene sahip olduklarını söylüyorlar ve yeni bedenlerini ruhsal beden olarak tanımlıyorlar. Ruhsal bedeninin şeklini küre, bulut gibi tanımlayanlar olduğu gibi, yeni bedeninin fiziki bedene benzer, yüzey ve çıkıntılara sahip olduğunu belirtenler de çıkmıştır.[153]

Amerikalı istatistikçi G. Gallup, (1901-1984) ölüme yakın deneyim yaşayanların sayısını Amerika'da sekiz milyon kişi olarak tespit etmiştir. Gallup araştırması, yakın ölüm

[149] M. Aydın, **Din Felsefesi,** İzmir, 2012, s. 248, 249.
[150] M. Yasa, **age.,** s. 136-137.
[151] Dr. Raymond A. Moody Jr., **"Öldüm ve Dirildim" Ölümden Sonra Hayat,** İstanbul, 1983, s. 23-24.
[152] R.A. Moody, **age.,** s. 33-49.
[153] R.A. Moody, **age.,** s. 50-53.

deneyimi yaşayan insanların yukarıdakine benzer şekilde; beden-dışı somut görsel algı, duyulabilir ses ve uğultu, huzur ve mutluluk hisleri, ışık fenomeni, hayatı gözden geçiriş, başka bir dünyada oluş, diğer varlıklarla karşılaşma, tünel deneyimi ve önceden bilme gibi yaşadıkları olayları yüzdesel oranlarıyla ortaya koymuştur.[154] Klinik ölüm teşhisi konulduğu halde bu paranormal süreci yaşayanların olay gerçekleştiği sırada bilinçli olmaları, yaşadıkları süreci anlatacak biçimde kendilerinin ve çevrelerinde olan bitenin farkında oluşları nedeniyle yakın ölüm deneyimi, bedenden bağımsız ve ölüme dirençli bir ruhun varlığına kanıt olarak gösterilir.[155]

Yakın ölüm deneyimleri, sübjektif olmaları, nesnellikten uzak ve onu yaşayanların keyfi, yanıltıcı anlatımlarına dayanma ihtimallerinin bulunması gibi nedenlerle eleştirilir. Bu deneyimler, dinsel ve zihinsel mitlerle oluştukları konusunda da eleştirilir. Ayrıca yakın ölüm deneyimlerinin, bunları yaşayanların kültürel ve dini özgeçmişlerinin psikolojik etkisiyle ortaya çıktığı belirtilir. Bu nedenlerle yakın ölüm deneyiminin, ölümsüzlüğün kanıtı olarak öne sürülemeyeceği yönünde itirazlar yapılmıştır.[156] Dini özgeçmişin etkisi konusunda getirilen eleştirileri, Dr. Moody incelediği olgularla kısmen çürüttüğünü belirtir. O, ölümle karşı karşıya gelenlerin, ahiretin niteliği hakkındaki görüşlerden kısmen uzaklaştıklarını ifade eder. Bu anlamda o, yakın ölüm deneyimi yaşayan kişilerin, dinlerin ödül ve ceza anlayışına ilişkin sahneleri görmediklerini, bir bakıma kendi kendilerini yargıladıklarını, yapmaları ve yapmamaları gereken şeyleri görüp kendileri hakkında hüküm verdiklerini belirterek, yakın ölüm deneyiminin dinsel öz geçmişle açıklanamayacağını savunur.[157]

Bu ve buna benzer itirazlara verilen cevaplar makul ve ikna edici olmakla birlikte yakın ölüm deneyimleri, bilimsel netlik ve geçerliliğe sahip görünmemektedir. Dr. Moody de yaptığı incelemelerin bilimsel bir çalışma olmadığını, bu çalışmaların ölümden sonra hayatı kanıtlamadığını ifade etmekle birlikte, ölümün tabiatı konusunda tutulacak bir ışığın daima yararlı olacağını ifade eder.[158] Ayrıca bu konunun psikolojik bir sorun olduğunu, yakın ölüm deneyimlerinin başkalarının kabul edebileceği mantıklı bir temele dayanmadığını ifade eder.[159] Dr. Moody bu konudaki fikrini şu şekilde özetler:

> "Sadece bilim çerçevesi içinde kalındığı takdirde, ölümden sonra hayat olduğu belki hiçbir zaman kanıtlanamaz. Diğer taraftan her biri belirli, daha kısıtlı deneysel varsayımı denemek

[154] M. Yasa, **age.,** s. 139.
[155] M. Yasa, **age.,** s. 141.
[156] M. Yasa, **age.,** s. 144-147.
[157] R.A. Moody, **age.,** s. 103, 210.
[158] R.A. Moody, **age.,** s. 181, 183.
[159] R.A. Moody, **age.,** s. 287.

> maksadıyla hazırlanan araştırma projeleri, ölümden dönme deneyleri konusunda bilimsel açıdan kullanılabilecek bilgileri daha çok sağlayabilir."[160]

Yine de konuya "psişik yakın ölüm deneyimleri ve teizm arasındaki ilişki açısından yaklaşıldığında bu fenomenler, dinin bildirdiği ölümden sonra hayatın dışa yansıyan kısmi açılımları olabilir."[161]

Parapsikologlar yakın ölüm deneyiminin hayali değil, yaşanan gerçek fenomenler olduğunu, hepsinin raporlar ve deneysel verilerle kanıtlandığını öne sürer. Bu nedenle onlar yakın ölüm deneyimlerini, ölümden sonra hayatın varlığının geçerli deneysel dayanakları olarak kabul eder. Ölüm sonrasının dini ve felsefi açıklamalarının yanında, bilime konu olan deneysel kanıtlarının olabileceği iddiasının, henüz bilimsel geçerliliğe sahip olmadığı görülür. Bununla birlikte bu konuda yapılan deneysel araştırmaların görmezden gelinmesi ve dikkate alınmaması, insanın en kadim problemlerinden biri olan ölüm ve ölümsüzlük meselesinin, (en azından dini ve felsefi kabulleri olmayanlar açısından) çözümsüz kalmasına neden olur. Ölümsüzlüğün bilimsel olarak kanıtlanamaması, buna inananların inançlarını sarsmayacağı gibi ölümsüzlük düşüncesine karşı materyalizmin itirazlarını da geçerli bir konuma yükseltmez. İlahi dinlerin Tanrı inancından sonra ya da Tanrı inancının bir gereği olarak kabul ettikleri ölümsüzlük düşüncesine yapılan tüm itirazlar, ideolojik kaygıyla ve önyargıya bağlı olarak yapıldığı sürece, akıl ve düşüncenin gücüyle çürütülür.

6. Sembolik Ölümsüzlük

Bedensel ve ruhsal bütünlüğün ifadesi olan insanı, ruh ve beden birlikteliğiyle açıklayan düşüncenin ulaştığı ruhun ölümsüzlüğü fikri, ölümle maddesel formu dağılmaya, yok olmaya mahkum eder. Bu nedenle metafizik ölümsüzlük düşüncesinin insanın inançlarıyla zihninde idealize ettiği kişisel ölümsüzlük isteğine cevap veremediği görülmektedir. Aynı şekilde Tanrı'nın bilgisinde ve hafızasında sonsuzlaşma şeklinde düşünülen objektif ölümsüzlük düşüncesi de, insanın bireyselliğiyle var olmaya devam etmek olarak arzuladığı ölümsüzlük problemine, tatminkâr bir cevap verememektedir. Yine de ruhsal ölümsüzleşme ve objektif ölümsüzlük fikri ile semavi dinlerin diriliş kavramıyla izah ettikleri ölümsüzlük görüşleri, gerçek ölümsüzlük görüşleri olarak adlandırılabilir. Çünkü hepsinin eleştiriye açık yönlerinin olmasına rağmen birleştikleri ve kabul gördükleri tek ortak nokta, ölümden sonra bir şekilde insanın yaşayacağı fikridir. Deneysel ölümsüzlük görüşleri ise bilimsellik iddiasında olmasına rağmen bu günkü bilimin kabul etmediği iddiaları

[160] R.A. Moody, **age.,** s. 319.
[161] M. Yasa, **age.,** s. 151.

savunmaktadır. Bu görüşler ruhun varlığını kanıtlayan özelliğe sahip olsa bile ruhun ölümsüzlüğü konusunda sistemli bir düşünce ortaya koymaktan uzaktır.

Sembolik ölümsüzlük nitelemesini ilk kez kullanan Robert Jay Lifton'a (1926) göre insanlar, bir gün ölecekleri gerçeğinin verdiği korkuyu yenebilmek için, çeşitli sembolik yollarla ölümü ve yok oluş duygusunun verdiği korkuyu aşmaya çalışırlar. Bu semboller genellikle insanın öldükten sonra geride bıraktıklarıyla hatırlanmasına işaret ederler. Dolayısıyla sembolik ölümsüzlük; insanın öldükten sonra, hayattayken kabul ettiği inançları düşünceleri ve ortaya koyduğu eylemleriyle, dünyada yaşayan diğer insanlar tarafından hatırlanmasıdır.[162] Tanım bu haliyle, Hartshorne'un sosyal ölümsüzlük açıklamasına benzer bir anlama sahip görünmektedir. Daha önce açıkladığımız gibi Hartshorne sosyal ölümsüzlüğü; öldükten sonra yaşayacak olanların hayat tecrübelerine etki yapmak ve bu tecrübelere değer katmak olarak tanımlar. İnsan öldükten sonra başkalarının hayat tecrübelerine geride bıraktığı eserler aracılığıyla onların hafızasında yaşamaya devam ederek etki eder ve böylece insanlığın tecrübelerine değer katarak onları geliştirir. Anlaşıldığı üzere ölümden sonra diğer insanların zihinlerinde hatırlanmak anlamında sembolik ya da sosyal ölümsüzlük, aynı içeriğe sahip iki ayrı isimlendirme görünümü verir. Ancak Harsthorne sosyal ölümsüzlüğün, ölüm karşısında yeterli bir denge oluşturmadığını, çünkü insan soyunun sonsuza dek süreceğine dair bir kanıt olmadığını belirtir. Bu nedenle o, insanlığın hafızasında ölen insanın geride bıraktıklarıyla hatırlanmak arzusu yerine, Tanrı'nın hafızasında var olarak sonsuzlaşmak fikri olan objektif ölümsüzlük düşüncesini kabul eder.

Felsefi bir tartışma konusu olmamakla birlikte, sembolik ölümsüzlüğün bir şekli olarak nitelediğimiz sosyal ölümsüzlük görüşünün, insanın öldükten sonra hatırlanmak arzusuna cevap verdiği kabul edilir. Buna göre, insan eylemleriyle iyilik ve mutluluğa katkı sağlayarak, öldükten sonra geriye bıraktıklarıyla hatırlanmak ister. Burada amaç öldükten sonra hayatta bırakılanlarla anılarak hayattaki insanların hafızasında yaşamaya devam etmek düşüncesidir.[163] Sosyal bir varlık olan insan, hayatında önemli ve yararlı işler yapmak suretiyle, insanların hayatlarını kolaylaştırmak ve bu yolla öldükten sonra hayırla yâd edilerek adını ölümsüzleştirmek ister. Bu nedenle hastane, okul gibi sosyal kurumlar yaptırmak, bilim edebiyat ve sanat eserleri yapmak, böylece eserleri ve adıyla geride kalan insanlar tarafından hatırlanmak sosyal ölümsüzlük olarak görülür.[164] Anlaşıldığı üzere sosyal ölümsüzlük gerçek bir ölümsüzlük düşüncesi değil sembolik niteliğe sahip bir ölümsüzlük varsayımıdır. Bu nedenle o, insanın ölümden sonra sonsuz bir hayatı yaşamak arzusuna cevap veremez. Aynı

[162] R. Kılıç - M. S. Reçber, **age.,** s. 325.
[163] M. Aydın, **Din Felsefesi,** s. 243.
[164] R. Kılıç - M. S. Reçber, **age.,** s. 326.

zamanda sosyal ölümsüzlük ilahi dinlerin diriliş inancından bağımsız olarak düşünülürse bu durumda ölüm, insan için gerçek bir yokluk anlamına gelir. Dolayısıyla sembolik/sosyal ölümsüzlük ancak diriliş öğretisiyle birlikte değerlendirildiğinde anlam ve değer kazanır.

Sembolik ya da sosyal ölümsüzlüğü bedenli dirilişle ölümsüzleşmek inancını savunan İslamiyet'te görmekteyiz. İslam peygamberi Hz. Muhammed bir hadisinde şöyle söyler: "İnsan öldükten sonra, bütün amellerinin sevabı kesilir, sadece üç şey müstesna; sadaka-i cariye (hayrı devam eden iyilikler), kendisinden istifade edilen ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlat."[165] Hadiste bahsi geçen konu, sembolik/sosyal ölümsüzlük düşüncesindeki temel fikir olan, insanlık için yapılan iyiliklerle geride kalanlar tarafından hatırlanmak düşüncesiyle örtüşür. Her ne kadar hadisin ana teması, biyolojik ölümden sonra geride bırakılan iyiliklerle, Allah'ın vereceği ödülü hak etmeye devam etmek olsa da, insanlar için yapılan iyiliklerin kişinin ölümünden sonra devam etmesi, insanlar nazarında ölen kişiyi hatırlanır kılacağı için bahsi geçen hadis, sembolik/sosyal ölümsüzlük fikrini çağrıştırır. Bu nedenle diriliş inancını da kabul etmek koşuluyla, İslamiyet'in sembolik/sosyal ölümsüzlük düşüncesini desteklediğini söyleyebiliriz.

Aynı hadiste "kendisine dua eden hayırlı evlat" olarak ifade edilen ve sembolik ölümsüzlüğün başka bir şekli olarak değerlendirilebilecek olan biyolojik ölümsüzlük düşüncesine de kısaca yer verelim. Yine felsefi düzeyde bir tartışma konusu olmamakla birlikte sembolik olarak biyolojik ölümsüzlük; insanların fiziki özelliklerini nesillerinin devamıyla aktarmak, korumak ve devam ettirmek, bu nedenle evlat sahibi olmayı arzu etmek, olarak tanımlanabilir. İnsanların üreme içgüdüleri ve anne-baba olmak isteğinin altında yatan nedenlerden birinin insanın neslini devam ettirmek suretiyle biyolojik ölümsüzlüğünü sağlamak olduğu düşünülebilir.[166] Bu görüş de sosyal ölümsüzlük gibi sembolik anlama sahip olması nedeniyle insanın ölümden sonra sonsuz bir hayatı yaşamak arzusuna cevap veremez. Aynı şekilde sembolik anlamda biyolojik ölümsüzlük de ilahi dinlerin diriliş inancından bağımsız olarak düşünülürse, ölüm insan için gerçek bir yokluk anlama gelir.

Sembolik ölümsüzlük, ölümsüzlük düşüncesi konusunda ilk sistemli görüşleri ortaya koyan Platon'un *Şölen (Symposium)* adlı eserinde de yer alır. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi Platon, gerçek ölümsüzlüğü Mutlak Güzellik olarak nitelediği Tanrı'nın sevgisine bağlı olarak tasavvur eder. Ancak bununla birlikte, Tanrı'nın işi olan kadın ve erkek çiftinin üreme ve çoğalma arzusu, biyolojik olarak insan neslinin devamı ile ölümlü bir varlığın ölümsüzlüğünü sağlamak için vardır. Bütün canlı varlıklarda olduğu gibi insan

[165] Müslim, Vasiyyet: 3; 3/1255.
[166] M.Aydın, **Din Felsefesi,** s. 243; R. Kılıç - M. S. Reçber, **age.,** s. 326.

türünde de doğurmak, ölümlüyü sonsuzluğa, ölümsüzlüğe götürdüğü ya da ölümlüyü ölümsüz ettiği için insan doğurmak arzusuna ve sevgisine sahiptir. Dolayısıyla Platon'a göre doğurmak sevgisi, ister istemez ölümsüzlük sevgisidir. Ölümsüz olmaya çalışan insan, eskiyen, ölüme sürüklenen varlığının yerine yenisini koymak, bu suretle ölümsüzleşmek için doğurarak yeni bir canlı dünyaya getirir. İnsan gibi bütün ölümlü varlıklar da bedenleriyle ve her şeyleriyle ölümsüzlüğe bu şekilde ulaşır.[167]

Platon, sembolik biyolojik ölümsüzlüğü savunmakla birlikte o, sembolik ölümsüzlüğün diğer bir çeşidi olan sosyal ölümsüzlüğü, sembolik biyolojik ölümsüzlükten daha üstün ve değerli bulur. Sosyal ölümsüzlüğü de insanın ölümsüzlük sevgisi ve arzusu temelinde değerlendiren Platon'a göre, "Ölmez bir ün bırakalım gelecek zamanlara" diye düşünen insanoğlunun içindeki yükselme hırsı, şan şeref arzusu, ölümsüz bir yiğitlik şerefi kazanmak tutkusu, insanın ölmez bir yiğitlik hatırası bırakmak istediği içindir. Çünkü insan ölümsüzlüğü arzular ve sever. Bununla birlikte şan, şeref ve yiğitlikle insanların hatırasında ölümsüzleşmekten daha üstün olan, Platon'un "canın bereketi" olarak nitelediği ölçü ve doğruluk dolayısıyla erdem üreten düşünce ve sanat, şiir gibi yaratıcı ürünlerle, insanın geride bıraktığı eserleriyle hatırlanarak ölümsüzleşmesidir. Güzel eserler ve değerler yaratanlar nerede ve kim olurlarsa olsunlar öldükten sonra unutulmaz hatırlarıyla dillere destan olarak ölümsüzleşirler.[168]

Biyolojik ölümsüzlük fikrine farklı bir açıdan bakılacak olursa, pozitif bilimlerin dolayısıyla tıp biliminin ve bilimsel teknolojinin ilerlemesine bağlı olarak, insanın kendi varlığı için biyolojik olarak ikinci bir hayat ihtimalinin, deneysel çalışmaların konusu olduğu görülür. Bu konuda yapılan çalışmaların ticari boyutu bir kenara bırakılırsa, tıp bilimi ve bilimsel teknoloji aracılığı ile ceset dondurma işlemi aracılığıyla ölen insanları yeniden hayata döndürmeye yönelik araştırmalar, çalışmalar ve işlemler sürdürülmektedir.

Teknolojinin gelişmesiyle yeni bir kavram olarak karşımıza çıkan "cryonics" ya da "cryosuspension", insanların bilinmeyen bir gelecekte çözülmek üzere dondurulması anlamına gelir. Ünlü fizikçi Robert C. W. Ettinger (1918-2011) *Ölümsüzlük İhtimali* adlı kitabında, insanların gelecekte canlandırılmak üzere dondurulma fikrinin, akla yatkın olduğunu ileri sürer. Dr. Paul Segal, 1992 yılında American Cryonics Society'nin sponsorluğunda California Üniversitesi'nde yaptığı deneyle, Beagle cinsi canlı bir köpeği gerekli tıbbi koşullar sağlandıktan sonra dondurup tekrar diriltmeyi başarmıştır. Bu deney cryonicsist bilim insanları için, ölümden sonra dondurulma işlemiyle, yeniden dirilmenin

[167] Platon, **Şölen-Dostluk,** s. 50, 51, 52.
[168] Platon, **Şölen-Dostluk,** s. 52, 53, 54.

mümkün olduğu konusunda büyük bir kanıt olarak görülür. Buna rağmen günümüz teknolojisinde, canlı bir insanı zarar vermeden dondurmanın ve eriterek eski sağlıklı haline döndürmenin mümkün olmadığı belirtilir. Aynı şekilde ölümden sonra cesedin dondurulması ve belli bir gelecek zamanda doku ve hücreler eritilerek yeniden canlandırılması bu günkü bilim ve teknoloji açısından imkânsız görünmektedir. Yine de bu konudaki çalışmalar ve dondurulma işlemi, yasal düzeyde sigorta şirketleri aracılığı ile devam etmektedir. ABD'de yaşamı sona eren ve birkaç yüzyıl sonra yeniden yaşamayı isteyen bir kişi, öldüğü zaman dondurulmak işlemini vasiyet edebilmektedir.[169]

İnsanoğlunun ölümsüzlük arayışları ve ölümden sonra yeniden hayata dönmek arzusu araştırmacıların yaptığı bilimsel düzeydeki iddialı çalışmalarla, arzunun ötesine geçmiş durumdadır. Bedeni dondurmak yöntemi ve bu yöntemle ikinci bir hayat yaşama ihtimali insanın biyolojik anlamda sonsuzca yaşamak isteğine cevap veriyor görünmemektedir. Çünkü dondurulma işlemiyle insan yeniden hayata döndürülebilse bile sonuçta ölüm onun karşısına bir şekilde yine çıkacaktır. Yine de bu konuda yapılan çalışmalardan alınan olumlu sonuçlar ölümden sonra diriliş inancını reddeden materyalist düşünce akımlarına karşı, ilahi dinlerin diriliş öğretisinin akla uygunluğu konusunda, bilimsel olarak iyi bir kanıt sunmak noktasına gelmiş olması açısından önemlidir. Kim bilir belki de bedeni dondurmak suretiyle öldükten sonra canlandırılarak yeni bir hayat yaşamak fikri, ateist düşünceyi ısrarla savunanlar ve ahiret hayatını kabul etmeyenler için, ölümün yok ediciliğine karşı teselli mahiyetinde ikinci bir hayat şansıdır.

Stoa filozoflarından Epiktetos'un (MS 55-135) ifade ettiği gibi, insanları üzen, eşya ve hadiseler değil, onlar hakkında sahip oldukları düşüncelerdir. Bu anlamda ölüm bir felaket değildir. Asıl felaket ölümün bir felaket ve şer olduğu yolundaki kanaattir. İşte bu nedenle üzüntülü, karamsar ve mutsuz olduğumuz zamanlarda kendimizden, fikir ve kanaatlerimizden başka bir şeyi itham etmemeliyiz.[170] İnsan doğasının yok oluşu kabullenemez bir yapıda olması, ölümsüz olmak arzusunu ve inancını, akıl ve mantık yoluyla bir düşünce haline getirmiş olsa bile, belki de asıl sorun, ölüm gerçeğine yüklediğimiz olumsuz anlamdır. Gerçek ölümsüzlük, ölümün çürümeye yok olmaya neden olan bir durum değil, farklı bir boyutta var olacak bir hayata insanı hazırlamak için, insanı değiştiren, dönüştüren bir olgu olduğunu kabul etmekle başlayacaktır.

---

[169] Ferda Şenel, "Ölümsüzlük İçin Mücadele" **Bilim ve Teknik Dergisi Eki,** Ankara, 04/2013, s. 11, 12; **Yeni Aktüel Dergisi,** İstanbul, 03/2011, s. 36.

[170] Epiktetos, **Düşünceler ve Kanaatler,** İstanbul, 2013, s. 15; A. Cevizci, **Felsefe Tarihi,** s. 85.

Çalışmamızın temel hedefi, Muhammed İkbal'in, "benlik" düşüncesi doğrultusunda ölümsüzlük problemine getirdiği çözümleri ortaya koymak ve bu çözümlerin dini, mistik ve felsefi alt yapılarını İkbal'in görüşlerini esas alarak açıklamaktır. Böylece İkbal'in klasik ölümsüzlük görüşlerinden farklı ve yeni bir ölümsüzlük anlayışı ya da teorisi geliştirip geliştirmediğini onun Benlik felsefesi doğrultusunda anlamaya çalışacağız. Ancak daha önce konunun ana teması olan ölüm olgusu ve ölümsüzlük problemi üzerinde durduk. Bu şekilde ölümsüzlük problemini hatırlayarak, bu problemin ortaya çıkış nedenleri ve bu konuda daha önce öne sürülmüş olan çözümlerin makul ve eksik yönlerini hatırlatmak istedik. Bunu yapmaktaki asıl amacımız İkbal'in benliğin ölümsüzlüğü konusundaki görüşleriyle, klasik ölümsüzlük görüşleri arasındaki benzeyen, ayrışan ya da örtüşen düşünceleri belirleyerek ölümsüzlük problemine İkbal'in getirdiği yeni çözümlerin, diğerlerinin eksik bıraktığı sorulara cevap verip vermediğini ortaya koymaktır.

Din Felsefesi'nin temel problemlerinden biri olan ölümsüzlük sorununa ilişkin ortaya konulan görüşlerden anladığımız kadarıyla, konuya ilişkin yaklaşımların eksik ve eleştiriye açık yönleri bulunmaktadır. Bununla birlikte Felsefe Tarihi'nde önemli bir yere sahip olan ölümsüzlük teorileri, son yüzyılda ölümsüzlüğün imkânına yönelik düşünsel çalışmalara yol gösterici olmaları bakımından önemli bir role sahiptir. Bu anlamda İslam dünyasının yirminci yüzyılda yetiştirdiği büyük şair ve filozof Muhammed İkbal, ölümsüzlüğün imkânı üzerine ortaya koyduğu görüşlerle dikkat çeker. Muhammed İkbal'in bu konudaki görüşleri Felsefe Tarihi'nde ileri sürülen ölümsüzlük görüşlerinden farklı, yeni bir ölümsüzlük düşüncesi izlenimini verir. Biz de bundan sonraki bölümlerde İkbal'in Benlik felsefesi doğrultusunda onun benliğin ölümsüzlüğünün imkânına yönelik öne sürdüğü görüşlerini araştırarak, insanın kişisel ölümsüzlüğünün felsefi ve dini anlamda mümkün olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED İKBAL'İN BENLİK FELSEFESİ'NDE İNSAN VE ÖLÜMSÜZLÜK

Ölümsüzlük problemi, insanın kendi varlığını sorgulamaya başladığı zamandan günümüze kadar Felsefe tarihinde önemini ve güncelliğini korumaya devam etmiştir. Bu durumun nedenleri tartışmaya açık olmakla birlikte asıl neden, insanın ölüm olgusuna sürekli şahit olduğu halde, onun önüne geçememesidir. Ayrıca ölümün tecrübe edilemez oluşu nedeniyle ölüm ve sonrasının yoruma açık bilinmezliği, ölümsüzlük sorgulamalarını daima gündemde tutar. Ölüm karşısında bir anlamda çaresizliğinin farkında olan insan için alternatif çıkış yolu, öldükten sonra ölümsüz olmak umuduna ya da ölümden sonra başlayan ölümsüz bir hayatın inancına sığınmak olur. Maddenin ezeliliği tezinden yola çıkan ateist düşüncede bile, mutlak yokluk olanaksız görülür ve değişik dönüş ya da oluşum biçimleriyle insanın yokluğa karışmayacağı üzerinde durulur.

İnsanlık tarihine bakıldığında felsefenin, toplumların siyasi, ekonomik, kültürel, sosyal ve dini hayatına yön verdiği görülür. Felsefi görüşler doğrultusunda ortaya çıkan modernizm ve kapitalist sistemler, günümüzde özellikle Batı toplumlarını, bilim ve teknolojideki gelişmelerle doğru orantılı olarak hazza endeksli tüketim kültürü doğrultusunda, hızla ruhsal bir çöküşe sürüklemektedir. Bu durumu dünyanın sahip olduğu kaynaklar ya da tabiat açısından düşündüğümüzde çöküş, ruhsal boyutta olduğu gibi aynı zamanda tüm insanlığı etkileyecek düzeyde maddi boyutta da devam etmektedir. İnsanlığın geleceğini anlamlar ve değerler üzerine inşa edebilmesi, dolayısıyla hiçliğin peşinde yok oluşa sürüklenmek yerine geleceğe umutla bakıp gelişimini sürdürmesi için, hayatın amacı ve anlamı üzerinde yeni bir felsefe geliştirmesi ve insanın ölüm karşısındaki çaresizliğinin üstesinden gelmesi gerekir.

Ölümsüz olmak düşüncesi, bir umut ya da bir inanç olmanın ötesinde, evrensel olmasa bile kapsayıcı makul gerekçelerle ortaya konulabilirse belki de insanlık kaybettiği anlamları yeniden bulacak ve geleceğe olan ümidini, ölümden sonraki hayatta ölümsüzleşmek doğrultusunda yeniden yeşertecektir. Kim bilir belki de insanlık yok oluşunu hızlandırmak yerine, var olmanın hazzını duyumsayarak, sonsuz hayata olan güveniyle yoluna devam edecektir. Bu yüzden ölümsüzlüğün niçin olması gerektiğinin felsefi olarak yeniden ortaya konulması ve felsefi düşünceler temelinde yeni ölümsüzlük teorileri geliştirilmesi, insanın dolayısıyla insanlığın devamını ve gelişimini sürdürmesi açısından önemlidir.

Klasik ölümsüzlük teorileri üzerine yürütülen fikirler, karşı tezler ve eleştiriler söz konusu olduğunda, ölümsüzlüğün hala çözümlenmemiş bir problem olarak felsefenin konusu

olmaya devam ettiğini görmekteyiz. Bu nedenle yaptığımız çalışma doğrultusunda, İkbal'in "benlik" düşüncesi merkezinde yeni, farklı ve alternatif bir ölümsüzlük teorisinin mümkün olup olmadığını araştırıyoruz.

Çalışmamızın konusu *Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü* olduğu için bu aşamada Muhammed İkbal'in ölüme bakış açısını ve ölümsüzlüğe olan inancını da özetleyen hayatını kısaca aktaralım. İkbal'in ölümsüzlük konusundaki düşünceleri, onun felsefesiyle doğrudan bağlantılı olduğu için, daha sonra onun felsefesini kısaca tanıtarak, İkbal'de benliğin ölümsüzlüğü düşüncesinin temeli olan Benlik felsefesini kısaca hatırlayacağız.

1. Muhammed İkbal'in Hayatı (1873-1938)[171]

Muhammed İkbal, 29 Aralık 1873 yılında Hindistan'ın Pencap eyaletinde yer alan Sikalyot şehrinde doğdu. Pencap eyaletinin başkenti olan Lahor'da bulunan Goverment Collage'de İngilizce, Arapça ve felsefe eğitimi alan İkbal, 1899 yılında felsefe dalında yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl Orienal Collage'de, Arapça öğretim görevlisi olarak atandı. Daha sonraki yıllarda İngilizce ve felsefe alanlarında öğretim görevlisi olarak çalışan İkbal aynı yıllarda şairlik yönüyle tanınmaya başladı. 1903 yılında ilk Urduca nesri olan *İlmu'l İktisad*'ı kaleme aldı.[172]

İkbal, 1905 yılında İngiltere'de Cambridge Üniversitesine bağlı Trinity Collage'e Prof. Mc Taggart'ın danışmanlığında felsefe alanında doktora çalışmasına başladı. Ancak aynı üniversite doktora alanında eğitim vermediği için İkbal, doktora tezini verebilmek amacıyla 1907 yılında Almanya'nın Münih Üniversitesine gitti. Onun felsefi düşüncelerinin oluşmasında ve gelişmesinde büyük bir etkiye sahip olan doktora eğitimi sonunda İkbal, *The Development of Metaphysics in Persia (İran'da Metafiziğin Gelişimi)* adlı doktora tezini verdi. Daha sonra tekrar İngiltere'ye dönen İkbal, orada hukuk eğitimi aldıktan sonra ülkesine giderek Lahor'da avukatlık mesleğine başladı. Aynı yıllarda Lahor Goverment Collage'de felsefe profesörlüğü yaptı. İslam dini hakkında çeşitli konferanslara katılan İkbal, özellikle siyasi düşüncelerini özgürce ifade etmesine engel olacağı düşüncesiyle, resmi görevi olan felsefe profesörlüğünden ayrılarak avukatlık mesleğine devam etti.[173]

Şiirle ilgili çalışmalarına da devam eden İkbal, 1915 yılında kendi Benlik felsefesinin temellerini attığı, insan benliğini ve Tanrı benlik ilişkisini ele aldığı ilk şiir kitabı olan Farsça mesnevisi *Esrâr-ı Hôdî* adlı eseri kaleme aldı. 1918'de ise aynı eserin tamamlayıcısı

---

[171] Muhammed İkbal'in hayatı için ayrıca bkz., Cevdet Kılıç, **Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbal, Hayatı Şahsiyeti ve Fikirleri,** Ankara,1994; Annemarie Schimmel, **Muhammed İkbal,** çev., Senail Özkan, İstanbul, 2012.
[172] Ahmet Albayrak, **Muhammed İkbal,** İzmir, 2007, s. 24, 27, 43.
[173] A. Albayrak, **age.,** s. 29-31.

niteliğinde olan, birey ve toplum ilişkisi bağlamında toplum benliğini anlatan, benliğin derinliklerini keşfetmiş olan insanın kendi benliğini, ideali uğruna milletine ve insanlığa adamasını konu edinen *Esrâr-ı bî Hôdî* adlı eserini yazdı. Şiir çalışmalarına hayatı boyunca devam eden İkbal, Urduca ve Farsça olarak yazdığı pek çok unutulmaz eseri, yazın tarihine kazandırdı.[174] 1926 yılında Yasama Meclisi Üyeliği'ne seçildikten sonra, 1928-1929 yıllarında Madras'da Maysor'da ve Aligarh'da konferanslar verdi. İkbal bu konferansların ilk baskısını, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İhyası Üzerine Altı Konferans)* adıyla, 1930 yılında Lahor'da yayımladı.[175]

1926 yılında Pencap Eyaleti Yasama Meclisi Üyeliği'ne seçilen İkbal, üç yıl boyunca bu görevine devam etti. 1930'lu yıllarda siyasi çalışmalarına hız veren İkbal, Hindistan Müslümanlarının haklarını korumaları yönündeki çabaların içinde yer alarak, katıldığı her siyasi platformda Müslümanların ayrı bir devlet kurmaları gerektiği yönündeki düşüncelerini dile getirdi. İkbal, 1932 yılında sembolik tasavvufi motifler etrafında, İtalyan şairi Dante'nin (1265-1321) *Divana Commedia* isimli eserine nazire olarak kaleme aldığı ve bu eserde olduğu gibi miracı konu edinen başarılı çalışması *Cavidname*'yi tamamladı. 1934 yılında ölümüne neden olan hastalığa yakalanmasından sonra aktif siyasi çalışmalara son verdiyse de İslam'ın yeniden yükselmesi ve Hint Müslümanlarının haklarını kazanma yolundaki çabalarına destek anlamında yorumlanan, *Bâl'i Cebrail, Bundan Sonra Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri* ve *Zarb-ı Kelîm* adlı manzum eserleri yazdı.[176]

İkbal, vefatından birkaç gün önce ağabeyinin kendisini teselli anlamında söylediği sözlere karşılık şu beyiti söylemişti: " Mü'min'in alâmetini söyleyeyim mi ben sana? Ölüm anı gelince tebessüm belirir dudağında." İkbal vefatından hemen önce başucunda toplanan dostlarına ise : "Ölüm, bir Müslüman için korkulacak bir şey değildir. Ölüm bu cihan işlerinin bir tekâmülüdür ve yeni bir hayatın kapılarını açar. İnanmış bir Müslüman, ölümü tebessümle karşılamalıdır." diyerek ölümsüzlüğe olan engin inancını bir kez daha dile getirmişti. İkbal, 21 Nisan 1938 yılında, sabaha karşı vefat ettikten sonra, onun: "Ya Rabbi, yıldızımıza uyanık bir göz ihsan et; bana bir minarenin gölgesinde bir mezar nasip et." duası kabul oldu ve aynı gün akşamüstü, Lahor'daki tarihi Badşâhi Camii'nin minaresinin gölgesine defnedildi.[177] Muhammed İkbal'in en büyük başarısı, çağdaş bilim ve felsefe karşısında İslam düşüncesini yeniden kurmaya ve İslam'a ilk dönemlerdeki canlılığı tekrar kazandırmaya çalışmasıdır. O

[174] A. Albayrak, **age.,** s. 46-47.
[175] A. Albayrak, **age.,** s. 31, 44.
[176] A. Albayrak, **age.,** s. 31-34, 37.
[177] A. Albayrak, **age.,** s. 39-40.

önemli bir filozof, güçlü bir şair ve Pakistan'ın kuruluşunda önemli görevler üstlenmiş ileri görüşlü bir siyaset adamı olarak, tarihte unutulmaz yerini almıştır.

İkbal'de benliğin ölümsüzlüğünün temel dayanaklarını anlayabilmemiz için onun Benlik felsefesini ana hatlarıyla hatırlamamız gerekir. Bu nedenle İkbal'in Benlik felsefesini dolayısıyla Tanrı'nın ve insanın ego/ben olarak hangi anlamları ihtiva ettiğini kısaca açıklayalım.

2. Temel Özellikleriyle Muhammed İkbal'in Benlik Felsefesi

Yirminci yüzyılın başlarında Hindistan'da yaşayan Muhammed İkbal, İslam, Batı ve Hint kültürüyle yetişmiştir. İkbal, doğu ve batının kültür, edebiyat ve felsefesine hâkim bir düşünür olarak, felsefesi ve şiirleriyle Hindistan Müslümanlarını, İslam dünyasını ve Batıyı etkilemiştir. O, yaşadığı çağda Müslümanların sorunlarını yakından bilen ve derinden hisseden biriydi. Bu yüzden Müslümanlarda gördüğü benlik kaybına ya da şahsiyet zaafına karşı geliştirdiği hôdî, şahsiyet, ego ya da benlik felsefesi, onun düşünce yapısının önemli bir bölümünü oluşturur.[178]

İkbal'in temelde Kur'an ve klasik İslam kaynaklarına dayanan, ancak aynı zamanda çağdaş felsefe ve bilimin ışığında geliştirdiği Benlik felsefesi, günümüzde İslam düşüncesinde büyük bir gelişme olarak kabul edilir. İkbal'e göre benlik, sezginin insana bildirdiği temel bir realite olarak her türlü faaliyetin kaynağıdır. Bu anlamda Allah; Mutlak Ben, her insan ise müstakil bir kimliğe sahip özgür "ben"dir.[179]

Dünya ve varlık mertebeleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyede olursa olsun, İkbal'e göre her atom bir "ben"dir. Bu nedenle insan, "ben"den, benlik kavramından yola çıkarak şeyleri, olgu ve olayları anlayabilir.[180]

İkbal'in felsefesi, dini bir felsefe olarak tümüyle Kur'an öğretisine dayalı kabul edilmemekle birlikte, İslam kelâmına yeni bir yaklaşım denemesi olarak görülen, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eseri doğrultusunda, kısmen Kur'an'ın dünya görüşü tarafından şekillendirilmiş sistematik ve uyumlu bir metafizik düşünce teşebbüsü olarak nitelenir.[181]

İkbal'in bu eserdeki Bireysel Mutlak Benlik olarak Tanrı tasavvuru, 1905-1908 yılları arasında İngiltere'de Cambridge Üniversitesinde Filozof Mc Taggart (1866-1925) ile

---

[178] Cevdet Kılıç, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,** İSTAM, C. 1, S. 2, Aralık, 1999, s. 49-70.
[179] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 47-48, 93-94, 130, 143.
[180] Mehmet Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F.D.,** C. 29, S.1,Ankara, 1987, s. 83; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 140-141.
[181] Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık,** çev., Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2014, s. 212, 236.

çalışmalarına devam ettiği yıllarda Vahdet-i Vucûd anlayışına dayanmaktaydı. Bu anlayışa göre demir tozları mıknatısın cazibesine nasıl kapılıyorsa, âlem Tanrı'nın cazibesine öyle kapılmaktadır. Varlıklarda görülen yaşama gücü, işte bu cazibenin farklı derecelerdeki tezahürüdür. Ezelî Güzellik, bütün varlığın gerçek kaynağıdır ve her varlık derecesinde tecelli etmektedir.[182]

İkbal'in Kur'an'a nüfuzu arttıkça ve edebî muhtevasından etkilendiği Mevlana'nın Mesnevisine yöneldikçe o, Vahdet-i Vucûd anlayışından uzaklaşmış ve bu düşüncenin şiddetli bir tenkitçisi olmuştur. Bu dönem aynı zamanda, İkbal'in Benlik felsefesini geliştirmeye ve sonunda ruhanî çoğulculuğa ulaşmaya başladığı dönemdir. Artık İkbal, Tanrı'yı Ezelî, Ebedî Güzellik olarak değil, ferdiyeti ve birliği kesin olan Mutlak Hakikat, Mutlak Zât ve Mutlak Ego olarak tasavvur eder.[183]

İkbal, âlemin mahiyeti konusunda, Süreç felsefesinin temel çizgileri doğrultusunda dinamik bir âlem görüşünü savunur. Ancak yine de o, Batı felsefesiyle temas kurmadan çok daha önce, zaman ve değişme kavramlarına ağırlık veren bir düşünce çizgisi geliştirmeye çalışmıştır. Bu anlamda İkbal, Kur'an'ın da dinamik bir âlem ve ulûhiyet anlayışını vaaz ettiğini savunur.[184]

İkbal, insan tecrübesinin dünyanın sürekli bir akış halinde olduğunu deneyimlediğini, tabiat bilimlerinin doğadaki değişim ve dönüşümü (evrimi) keşfettiğini bu anlamda varlığımızın da bir sistem dâhilinde, bir halden diğer hale geçmek suretiyle akıp giden bir süreç içinde oluştuğunu ifade eder. Dolayısıyla İkbal'e göre âlem, oluşan, değişen ve büyüyen dinamik bir yapıya sahiptir. Tabiat statik değil, dinamik bir olaylar sistemidir. Âlemin yapısı ise klasik felsefenin cevher anlayışı değil, modern fiziğin savunduğu hareket ya da olaydır.[185]

İkbal'in âlem anlayışı bir çeşit "ruhani çoğulculuk" (spiritual pluralizm) olarak değerlendirilir. Bu görüşe göre Tanrı, "Mutlak Ben" (Absolute Ego) dir. Bu Ben; "benlik" vasfına sahip başka varlıklar yaratır. Atomdan başlayarak, maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde kendine göre bir "benlik" vardır. Bu "ben"ler sürekli ilişki içinde bulunan organizmalardır. Karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu bir kozmos olarak düşünülen bu âlemde, maddi olan biyolojik olana, biyolojik olan ise psikolojik olanla bağlantılıdır. Farklı derecelerde kendisini ortaya koyan benlik şuuru, dünyada en yüksek

---

[182] Mehmet Aydın, " Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Uluhiyet Kavramı", **A.Ü.İ.İ.E.D.,** S. 4, Ankara, 1980, s. 200-201.
[183] Mehmet Aydın, "İkbal Muhammed", **TDV İslam Ansiklopedisi,** C. 22, s. 19.
[184] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 67, 78-79.
[185] M. Aydın, "S.F.I.T.Â.İ.", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 40-41; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 84, 103, 104.

düzeyine insanda ulaşır. İnsan bir varlık olarak en üst düzeyde benliğinin bilincinde olduğu için Mutlak Ben olan Tanrı'ya en yakın varlık insandır.[186]

İkbal'e göre, ardışık zaman anlayışı Tanrı âlem ilişkisini açıklayamaz. İnsanın gerçek zamanı anlayabilmesi için kendisinin bilinçli tecrübesinden yola çıkması gerekir. Ben/ego olan insan kendini zihni ve sezgisel olarak algılar. Zihinsel seviyede insan, zamanın art arda geldiğini hayatının bir halden öteki bir hale geçtiğini görür. Ancak insanın bilinç hallerindeki değişme ve hareket, ardışık zamandan bağımsız, iç içe geçmiş organik bir bütünlük halindedir. İnsan, İkbal'in saf süre olarak ifade ettiği gerçek zamanı, ardışık zamandan bağımsız olarak sadece sezgisel bilinç haliyle tecrübe edebilir.[187]

İkbal, Türkçeye "ben" olarak çevrilen sözcüğü, İngilizce yazılarında "self" ve "ego", Farsça eserlerinde ise "hôdî" olarak ifade eder. İkbal "ben" sözcüğünü Tanrı'ya izafeten kullandığında Mutlak Ego (Absolute Ego), Nihai Ego (Ultimate Ego), Nihai Benlik (Ultimate Self), İlahi Benlik (Divine Self), Eşsiz Öteki Benlik (Unique Other Self) olarak belirtir. İnsan için "ben" sözcüğünü kullandığında ise insani ego (human ego) ya da çoğu zaman yalın olarak "ego" şeklinde ifade eder. Bağımsız "ben" olarak her insan benlik bilincine sahiptir. İnsan zihin halleriyle düşünen, çeşitli duyguları hisseden, ümitleri ve amaçları olan bir varlık olarak "ben" tecrübesini, halden hale geçerken sürekli oluşan ve değişen bir ego/ben olarak yaşar. İşte İkbal'e göre "benlik", kedine özgü şartlar içinde bir bütünlük arz eden bu zihin halleri sisteminde kendini gösterir.[188]

İkbal'in düşüncesinde iki yönlü "benlik" fikri vardır. İlki, ontolojik olarak felsefi bir anlam yüklediği atomdan evrene varlık düzeyinde var olan her şeyin bir "ego"ya ya da "ben"e sahip olduğu görüşüdür. Bu anlamda insan hür bir ben/ego, Allah ise bütün "ben"lerin ya da "ego"ların varlığının kaynağı olan, Mutlak Ben (Ego)'dir. Diğeri ise daha çok tasavvufi anlam yüklenen "benlik" anlayışıdır. Bu iki kategoriden hareketle İkbal'e göre benlik; insandan ve insani tecrübeden yola çıkarak, insanın kendi varlığını tanıması, kendine güvenmesi, saygı duyması, kendi imkân ve yeteneklerini ortaya koyarak, kendini geliştirmesi olarak açıklanabilir.[189]

İkbal'in düşüncesinde insan, Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı görevlerini yerine getirerek benliği/kendini güçlendirmeli ve böylece "benlik" bilincini en üst seviyeye yükselterek, yaratıcının hayatına bilinçli bir şekilde katılabilme konumuna yükselmelidir. Bu ruhani yükseliş için Tanrı'ya itaat ve teslimiyet, benliğin disiplin altına alınması ve hilafet

[186] M. Aydın, "S.F.I.T.Â.İ.", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 42, 78; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 106, 140.
[187] M. Aydın, "S.F.I.T.Â.İ.", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 43; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 82.
[188] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 84.
[189] C. Kılıç, **age.,** s. 50.

sorumluluğu gerekir. Benliği güçlendirmek için ise insan kendini aşk, fakr, cesaret, hoşgörü ve helal kazanç konularında eğitmeli ve geliştirmelidir. İkbal'in insani benliğe ilişkin görüşleri, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* adlı eserinde ve şiirlerinde yer alır. Onun Benlik felsefesi, özellikle *Benliğin Sırları (Esrar-ı Hôdî)* adlı şiir kitabında güçlü bir ifadeye kavuşur.[190]

İkbal'in toplum felsefesi, onun Benlik felsefesinin devamı niteliğindedir. Buna göre ahlaki "benler"in oluşmasında, diğer "benler"in yapısı birinci derecede rol oynar. Çünkü "ben", diğer "benler" olarak ifade edebileceğimiz toplumun etkilerine açıktır. Bu nedenle toplumsal benliğin yapısının, Kur'an'ın hedeflediği tevhid inancı ve tevhidin toplumsal hayata yansımalarını taşıyan peygamberin gösterdiği hedef doğrultusunda geliştirilmesi gerekir. İkbal, toplum benliği konusundaki görüşlerine tüm eserlerinde yer vermekle birlikte özellikle *Esrar-ı Hôdî* adlı eserinin devamı niteliğinde olan *Rumuz-u bî Hôdî* adlı eserinde yer verir.[191]

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Muhammed İkbal'in felsefesinde "ego" ya da "ben", onun ölümsüzlük düşüncesinde merkezi bir kavram olarak yer alır. İkbal, çalışmamızda temel kaynak olarak kullandığımız konferanslarının bulunduğu *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* adlı eserinin orijinal İngilizce nüshası[192] nda, "ben" ya da "benliği" ifade etmek için özellikle psikolojik bir terim olan "ego" sözcüğünü kullanır. Eserde İkbal'in ölümsüzlük düşüncesinin öznesi olan ego/ben sözcüğünün anlamı ve kapsamı, onun benliğin ölümsüzlüğü hakkındaki düşüncelerinin temelini oluşturur. Bu nedenle Türkçede "ben" ya da "benlik" olarak ifade ettiğimiz psikolojik bir terim olan "ego" sözcüğünün anlamı üzerinde durmamız gerektiğini düşünüyoruz.

3. Ego (Ben) Kavramı

Ego sözcüğü İngilizce sözlükte ben, benlik, bir kimsenin öz varlığı, kişiliği[193] olarak tanımlanır. Arapçada ise nefs, ene, can, hayat, kendi[194] olarak tanımlanan ego kavramı, insanın kendine dair bilinçlilik hali, kendi beni üzerindeki bilinçlilik durumu[195] olarak belirtilir. Buna göre; akıl sağlığı olan, bilinç düzeyindeki her insanın kendisinin başka varlıklardan farklı bir var oluşa sahip olduğu, kendi olma duygusuna ego/ben adı verilir.

---

[190] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 86, 89, 92, 95-96.
[191] M. Aydın, "İkbal Muhammed", **TDV İslam Ansiklopedisi,** C. 22, s. 21.
[192] Muhammed İkbal, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam** adlı konferanslarının bulunduğu eserinde, felsefi ifadeyle Tanrı'yı, dini ifadeyle Allah'ı; Absolute Ego (Mutlak Ego), Ultimate Ego (Nihai Ego), insanı ise human ego (insani ego), finite ego (sonlu/sınırlı ego) olarak niteler. İkbal, insanı/benliği ifade ederken "ego" sözcüğünü çoğu zaman yalın olarak kullanır. (bkz: SIR MOHAMMAD IQBAL, **THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM,** Oxford University Press London, 1934, s. 54, 57, 73, 90, 111.) Daha sonraki bölümlerde bu eser, **T.R.R.T.I.** olarak kısaltma şeklinde belirtilecektir.
[193] Davit J. Carver, **English Learner's Dictionary,** çev., Önder Renkliyıldırım, İstanbul, 1984, s. 227.
[194] İbn Manzur, **Lisanül Arab,** Beyrut, 1970, C. 3, s. 688.
[195] Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi,** İstanbul, 1976, C. 1, s. 151.

Yukarıdaki açıklamaları dikkate aldığımızda; egonun/ben-in bireyselliğe sahip sürekliliği olan, bilinçli, düşünebilen maddi olmayan bir öz, hakikat ya da ilke olduğu sonucunu elde ediyoruz.

Latince ve eski Yunanca kökenli ego kavramı, insanın kendisine: "Ben neyim?" sorusunu sormasıyla başlayan cevap sürecindeki, Thomas Aquinas'a ait, (1225-1274) Latince ünlü özdeyişi hatırlatıyor: "Ego sum qui sum." yani, "Ben olanım, ben benim, ne isem oyum."[196] İnsanın kendisinin ne olduğu sorusuna verdiği cevap olarak karşımıza çıkan ego kavramı, Türkçe ifadeyle kısaca, "ben" ya da "benlik" olarak çevrilir. Ego/ben sözcüğü İncil'de de aynı anlamda kullanılır. İncil'deki pasajlarda, özellikle İsa'nın kendini anlattığı bölümlerde ego/ben, "Dicit ei Jesus: Ego sum via, et veritas, et vita.", "İsa: Yol gerçek ve yaşam Ben'im dedi."[197] olarak yer alır. Burada görüldüğü gibi ego, İsa'nın şahsında Tanrısal Ben olarak da karşımıza çıkar. Dolayısıyla İncil'e göre Tanrı, insan gibi ego/ben/benlik olarak düşünülür.

Egonun ne demek olduğu sorusuna verilen cevaplar, genelde birbirine benzeyen ve birbirini tamamlayan yönlere sahip olmasına rağmen, ego kavramına ruh anlamı da verilir. Örneğin psikolojinin temel kavramı olan ego, *Lisan-ül Arab* adlı eserde ruh olarak tanımlanır.[198] C. G. Jung (1875-1961) ise; bilinçli ve sembolik yansımalarının yanında, belirli olgu ya da kişilerle ilişkilerin tümünü ve bilinci kapsayan egonun, ruhun psikolojik gerçekliği olduğunu söyler. [199] İkbal bu konuda Jung'la aynı görüşü paylaşır. Nitekim o, Kuran'daki,"Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin Emr'indendir." [200] ayetinde belirtilen ruhu, ego anlamında yorumlar ve ruhun/egonun direktif verici, idare edici enerji ya da yöneten/yönlendiren olduğunu, kendi tecrübesiyle şekillenip terbiye edildiğini savunur.[201] İkbal'in Kur'an'da belirtilen ruh kavramı için psikolojik bir terim olan ego sözcüğünü kullanması, onun "benlik" düşüncesinin daha çok psikolojik temele dayandığını gösterir.

Felsefede ise ben; zihinsel arka planda varlığı içsel olarak bilinemeyen, madde ötesi değişmez bir ruh olan öz, "saf ben" olarak tanımlanır. Ayrıca içsel bilince sahip olan ve kendini diğer varlıklardan ayırabilen tecrübî "ben"e, "deneysel ben" adı verilir.[202]

Ego/ben kavramına yüklenen anlamları ve açıklamaları dikkate alarak, "ego" ya da "ben"i İkbal'in felsefesi bağlamında değerlendirdiğimizde egonun/ben-in, metafizik ve

---

[196] Şahin Uçar, *"İnsan Varlık ve Zaman"*, **İslam Araştırmaları Dergisi,** S. 6, 2001, s. 37, 38.
[197] Yuhanna, 14/6.
[198] İbn Manzur, **age.,** s. 648.
[199] Abdulkerim Bahadır, **Jung ve Din,** İstanbul, 2007, s. 61.
[200] İsra, 17/85.
[201] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 137.
[202] A. Cevizci, **age.,** s. 142.

psikolojik bir ilke ya da hakikat olduğuna dair herhangi bir ihtilaf görülmez. Her ikisini de "varlığın özü olan ruh" olarak tanımladığımızda, eğer bu "öz" sözcüğüne, bir cevher ya da herhangi bir maddi anlam vermezsek, egonun/ben-in sonsuzluğundan ya da ölümsüzlüğünden söz edebiliriz. Çünkü İkbal'in Mutlak Ego, Nihai Benlik, olarak nitelediği Tanrı için sonluluk ya da yokluk düşünülemez. Üstelik İkbal'in düşüncesinde ego/ben/ruh, ister Mutlak Hakikat ya da Nihai Gerçeklik anlamında Tanrı için, isterse ölümden sonra var olma arzusu taşıyan, ölümlü bir varlık olan insan için olsun, İkbal'de varlığın tek temeli olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla varlıktaki temel unsur olan "ben", insan için Kur'an'da ve felsefede ruh, psikolojide ego olarak ifade edilir.

İkbal, insan "ben"ini ya da insani benliği ifade etmek için "ego" sözcüğünü özellikle felsefedeki ve psikolojideki terimsel anlamlarıyla kullanır. Kanaatimizce İkbal, benlik çözümlemelerini psikolojik tahliller aracılığı ile felsefi esaslara uygun şekilde ortaya koyduğu için *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinde, "kendi"liği ifade eden "self" yerine, çoğunlukla "ego" terimini kullanır. Bu anlamda o, kendi düşüncelerini ortaya koyarken "ego" sözcüğünü kullanırken, aynı şeklide kendi görüşlerine referans olarak gösterdiği ya da eleştirdiği görüşleri ifade ederken, Türkçe lügat anlamı "kendi", "ben" ya da "benlik" olan "self" sözcüğünü kullanır.[203] Biz de çalışmamızda onunla aynı yöntemi takip ederek İkbal'in kullanımına uygun olarak yerine göre "ego", "ben" ve "benlik" sözcüklerini kullanmaya devam edeceğiz.

İkbal'in felsefesinde ölümsüzlük problemine çözümler bulabilmemiz için, öncelikle onun ego/ben olarak nitelediği insan görüşüne açıklık getirmemiz gerekir. İkbal için insan, onun Mutlak Ego, Nihai Benlik olarak nitelediği Tanrı'nın tecellisi anlamında tanrısal ego/ben olarak, sürekli gelişen, değişen ve kendini yenileyen bir değer şeklinde karşımıza çıkar. Bu nedenle onun insan düşüncesini açıklamamız, amaçladığımız hedefe ulaşmak açısından önemlidir. Ayrıca İkbal'de benliğin ölümsüzlüğü düşüncesinin dayandığı temelleri anlamak için de onun ego/ben olarak tasvir ettiği insan görüşü üzerinde durmamız gerektiğini düşünüyoruz. Bu yüzden İkbal'in insan benliğinin gerçekliğini ve tabiatını nasıl ortaya koyduğunu, benliğin ölümsüzlüğünü hangi imkânlara ve gerekçelere dayandırdığını araştırmaya çalışacağız.

4. İnsani Ego'nun/ İnsani Benliğin Gerçekliği ve Nitelikleri

İkbal, insani egonun/benliğin gerçekliğini ortaya koyarken Kur'an ayetlerini esas alır. O, Ahzab suresinin 32. ayetinde zikredilen "emanet" sözcüğünü, insana Allah tarafından

[203] M. Iqbal, **T.R.R.T.I.,** s. 92, 93.

teklif edilen ve insanın gönüllü olarak üstlendiği özgür "şahsiyet emaneti" olarak yorumlar. İşte İkbal'e göre kendisini zihinsel hallerde birlik olarak gösteren ego/ben, insan şahsiyetinin/kişiliğinin merkezini oluşturur.[204]

İkbal'in daha sonra ruh olarak açıklayacağı, insanın zihin/bilinç birliği olan egonun/benliğin bilinmeyen mertebeleri olmakla beraber, onun gerçekliğinin inkârı mümkün değildir. İkbal bu tezini, Hallâc'ı Mansur'un (858-912) "Ene'l Hak" [205] tecrübesi doğrultusunda içsel ya da mistik tecrübeye dayandırır. Hallâc'ın çağdaşları ve takipçileri bu sözleri panteist bir anlamda yorumlarlar. Oysa İkbal'e göre, Hallâc'ın Tanrı'nın aşkınlığını inkâr etmek gibi bir maksadı olmadığı gibi, onun tecrübesi, İkbal'in, daha derin bir şahsiyet olarak nitelediği Tanrı'nın varlığındaki, insani egonun/benliğin gerçekliğini ve sürekliliğini belirtmek ve kabul etmektir.[206]

İkbal, burada insanın koşulsuz bir şekilde bireyselliğini koruyarak ego/ben yönüyle Tanrı'da ölümsüz olduğunu kabul eder görünür. Ancak İkbal'e göre Hallâc'ın tecrübesini yaşayabilmek ve ölümsüzlüğü elde edebilmek için aşkla Tanrı'ya bağlanmak ve amellerle insani benliğin gelişerek güçlenmesi şarttır. Dolayısıyla kaynağı Tanrı olması nedeniyle ego, Tanrı'nın varlığında ölümsüz, sürekli ya da kalıcı olsa da daha sonra açıklayacağımız gibi egonun/benliğin kendini eğitip geliştirmesiyle ya da ölümden sonraki süreçte insanın zorunlu terbiye edilme süreciyle ölümsüzlük gerçekleşir.

İkbal'in dini hayatın zirvesi olarak nitelediği Hallâc'ın tecrübesine benzer bir mistik tecrübeyle insan, kavramsal olarak tasvir edilen alışılmış benliğinden daha derin bireysel bir benlik olduğu keşfeder. En gerçek olan Tanrı ile irtibat halindeyken ego/benlik, kendi bireyselliğini metafizik konumunu ve bu konumun egoyu/benliği geliştirme imkânına sahip olduğunu fark eder. Bu farkındalığa götüren tecrübe, kavramsal olarak yönetilebilecek entelektüel bir vakıa olmamasına rağmen o, hayati bir vakıadır. Çünkü bu tecrübeyle ölümsüzlüğe doğru olan yaşam sürecinde kendi varlığının önemini keşfeden insan, varlığını ölümle dağılmaktan koruyabilmek için egosunu/benliğini (kendini) geliştirmek ve güçlendirmek zorundadır.[207]

İkbal her ne kadar Hallâc'ın deneyimini, insani egonun/benliğin gerçekliğinin keşfi ve dayanağı olarak dile getirse de, onun: "Ben yaratıcı hakikatim." sözü, insan bilincinin

---

[204] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 43, 130.
[205] Hallâc'ı Mansur'un "Ene'l Hak" sözünün içerdiği anlamların daha geniş bir açıklaması için, bkz: Yaşar Nuri Öztürk, **Hallâc-ı Mansur ve Eseri (Kitâb-üt Tavâsin),** İstanbul, 1976, s. 37-40.
[206] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 130, 131.
[207] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 222, 223.

bilinmeyen mertebelerine işaret ettiği için, İkbal'e göre bu ifadeden bilgi üreten bir tecrübe olarak yararlanmak mümkün değildir.[208]

İkbal'e göre, modern bilimsel tarihin temellerini atan tarihçi İbni Haldun, (1332-1406) insan psikolojisinin bir yönü olan bilincin bilinmeyen mertebelerinin içeriğine eleştirisel bir bakışla ciddi olarak yaklaşmış ve neredeyse bilinçaltı benlik hakkındaki modern hipoteze ulaşmıştır. Ancak asıl mesele, bu olağanüstü tecrübenin tabiatını, içeriğini ve mertebelerini araştıracak etkin bilimsel bir metot bulma meselesidir. Modern psikoloji, böyle bir metodun zorunlu olduğunu yakın zamanda fark etmiş olmasına rağmen, mistik bilincin mertebelerinin kendine özgü niteliklerini ortaya koymaktan öteye gidememiştir. Bununla birlikte İkbal, modern bilgiyi dikkate alarak ama bilimden bağımsız olarak egonun/benliğin gerçekliğini, kendi Benlik felsefesi doğrultusunda ortaya koyar.[209]

İkbal, egonun/benliğin gerçekliğinin mantıksal kategoriler aracılığıyla ortaya konulamayacağını ifade eder. Çünkü gerçekliğin ölçüsü çelişkiden uzak olmak olduğu için gerçeklik çelişki içermez. Oysa ego/benlik, değişim ve kalıcılık, birlik ve çeşitlilik gibi birbiriyle uzlaştırılamaz çelişki ve zıtlıklarla doludur. O halde mantık kurallarına göre ego ya da benlik, aldatıcı bir hayalden başka bir şey değildir. Ancak bununla beraber düşünce ilişkiseldir ve bütün ilişkiler çelişki ifade eder. İkbal'e göre bu sonuçlara ulaştıran mantık kuralları, egonun ya da benliğin bir karışıklık yığını olduğunu gösterir. Buna rağmen düşünce ne kadar parçalayıp incelese de, insanın ego/ben olma duygusu varlığını sürdürür. İnsanın ego/ben olma duygusunun gücü, düşüncenin egonun/benliğin gerçekliğini yadsımasını imkânsızlaştırır. Bu nedenle İkbal'e göre sonlu ya da geçici tecrübe merkezi olan ego/benlik, entelektüel olarak kavranmayacak kadar derin olmasına rağmen gerçektir.[210]

Egonun/benliğin gerçekliği, onun kendine özgü nitelikleri incelendiğinde ortaya çıkar. Buna göre; ego/benlik kendisini, zihinsel haller olarak adlandırabileceğimiz umut, inanç, istek, arzu gibi duygu ve düşünce durumlarında bir birlik olarak bildirir. Zihinsel haller birbirinden bağımsız bir varlığa sahip değillerdir. Onlar karmaşık bir bütün ve birbirini gösterecek ya da gerektirecek şekilde, zihnin safhaları olarak var olurlar. Zihinsel hallerin birbirlerinden ayrılmaz bir bütünlük içinde olmaları, egonun/benliğin kapsayıcı bir birlik oluşundan kaynaklanır. Ayrıca bu zihinsel haller ya da olayların organik birliği, maddi herhangi bir şeyin birliğinden tümüyle farklı ve kendine özgüdür. Dolayısıyla bu birliğin merkezi olan ego/benlik, kendine özgü niteliklere sahip bireysel bir gerçekliktir.

---

[208] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 131.
[209] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 49, 131, 229, 230.
[210] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 132-133; Muhammed İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** haz., Latif Ahmet Şirvanî, çev., Can Ceylan, İstanbul, 2011, s. 191; Muhammed İkbal, **İslam Düşüncesi,** çev., Yusuf Kaplan, İstanbul, 2013, s. 171.

Egonun/benliğin diğer özelliği, bedenin mekâna bağlı olduğu şekilde, egonun/benliğin mekâna bağlı olmamasıdır. Uyanık haldeyken bilinçte var olan mekânın, rüya halindeyken var olan mekânla karşılıklı hiçbir ilişkisi yoktur. Bu nedenle onlar birbirine bağlı değildir ve birbirine engel olmazlar. Ayrıca beden için yalnızca tek bir mekân vardır. Oysa egoyu/benliği mekânla sınırlamak mümkün değildir. Örneğin Taç Mahal'in güzelliğinin farkında olmak Agra'ya olan mekânsal uzaklık ya da yakınlıkla ilgili değildir. İnsanın mekâna ilişkin düşüncesi, mekânla mekânsal tarzda ilişkili olmadığı için, ego/benlik birden çok mekân düzeni tasavvur edebilir.[211] Burada İkbal, Hz. Muhammed'in yaşadığı rivayet edilen miraç tecrübesindeki mekân boyutlarına gönderme yapmış olabilir. Ayrıca o, *Cavidname* adlı eserinde anlattığı kurgusal miraç yolculuğunda farklı mekân düzenlerindeki sahneleri aktarır. Dolayısıyla İkbal'e göre egonun/benliğin mekân algısı bedenden farklı ve mekândan bağımsız olduğu için ego/benlik, çoklu mekân düzenini algılamaya ve birden çok mekân düzeninde bulunmaya yeteneklidir.

Egonun/benliğin başka bir özelliği ise, fiziksel olaylar gibi zihinsel olaylar da zaman içinde olmasına rağmen, egonun/benliğin zamana ait süresi, fiziksel olayların zamana ait süresinden tümüyle farklıdır. Fiziksel olayların zaman süresi, mevcut bir gerçek olarak mekânda sürer. Egonun/benliğin zaman süresi ise kendi içinde yoğunlaşarak, onun şimdisi ile geleceğini, kendine özgü bir şekilde birbirine bağlar. İkbal'e göre gerçek zaman, egonun/benliğin sahip olduğu bu saf süredir. Fiziksel olayların dâhil olduğu ardışık zaman ise asıl zaman değil, saf zaman süresinin işaretleri olarak, zamanın mekâna yayılan ölçülebilir belirtileridir.[212]

Egonun/benliğin kendine özgü önemli bir başka özelliği ise, gerçek kişisel bir dokunulmazlığa sahip oluşudur. Bu özellik, egonun/benliğin bireysel oluşunun açık göstergesidir ve şöyle bir örnekle açıklanabilir. İnsanın herhangi bir şeye karşı arzusu, tümüyle kendine aittir ve o arzunun tatmin edilmesi, arzuyu hisseden insanın kişisel zevkidir. Tüm insanlığın aynı şeyi arzulaması ve ona ulaşması, insan kendi arzu ettiği şeye ulaşmadığı sürece onun arzusunun tatmin olması anlamına gelmez. Aynı şekilde bir dişçi, insanın diş ağrısıyla ilgili halinden anlayabilir ama o ağrıyı çeken insan gibi ağrıyı hissedemez. İnsanın kendi arzuları, zevkleri, nefretleri sevgileri gibi duygularıyla bütün yargıları, kararları, kendine özgü ve kişisel olarak sadece kendine aittir. Bunlar, insanın kendi bireysel egosuna/benliğine aittir. Tanrı bile insan adına hissedemez, yargılayamaz ve herhangi fiili

[211] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s.133-134.
[212] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 134, 80, 81, 82.

seçenekler arasından onun adına tercih yapamaz.[213] İşte insandaki karşılıklı zihinsel hallerin birbiriyle olan eşsiz ve benzersiz ilişkisi şeklinde oluşan bu organik birlik, ego/benlik şeklindeki insanın tek gerçekliğidir.

İkbal'e göre egonun/benliğin tabiatı, diğer egolara/benliklere karşılık verme yeteneği olduğu halde kendinden başka bütün egoları/benlikleri dışarıda bırakan, ben merkezli bireysellik alanına sahiptir. O, egonun/benliğin tabiatını bu şekilde belirttikten sonra, egonun/benliğin gerçekliğinin psikolojik olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Buna göre; gerçeklik derecesi, ego/ben olma duygusunun derecesine göre değişir. Varlık, ego/ben olma duygusunun ne kadar şuurundaysa, onun gerçekliği o denli güçlüdür. Çünkü sadece gerçek olan, kendi gerçekliğinin doğrudan bilincine sahiptir. Bu anlamda insan, kendi gerçekliğinin doğrudan bilincinde olduğu için, etrafındaki her şeyden çok daha yüksek bir gerçeklik derecesine sahip olan egodur/benliktir. Bu şekilde ego/benlik olma bilincinin, kendinde göreli olarak kemale ulaştığı insan, İlahi yaratıcı enerjinin merkezinde gerçek bir yer kaplayarak, kendisini var eden Tanrı'nın yaratıcı hayatına bilinçli bir şekilde katılır. İnsan bu yaratıcılık yeteneğiyle daha iyi bir dünya hayal ederek, olanı olması gerekene göre şekillendirmek için çalışırken, aynı zamanda ego/benlik olarak o, sürekli artan eşsiz ve geniş kapsamlı bireysellik isteğiyle sonsuz hayatını kazanmak ve böylece ölümsüzleşmek için muhtelif çevrelerden faydalanmak eğilimindedir. İkbal'e göre psikolojik olarak değerlendirildiğinde egonun/benliğin tüm gerçekliği bundan ibarettir.[214]

İkbal'in egonun/benliğin gerçekliğini ortaya koyarken ileri sürdüğü argümanların tümü Hallâc örneğinde olduğu gibi mistik tecrübeye, sezgiye ve psikolojik tahlillere dayanır. Bununla birlikte bu tahliller aracılığı ile İkbal, bir anlamda zihin/bilinç felsefesi yaparak egonun/benliğin varlığını temellendirir. Aşağıda açıklayacağımız üzere İkbal'in, egonun/benliğin tabiatını ortaya koyarken Kur'an'daki ruh kavramını ego/ben olarak yorumlaması; insanın kaynağını ya da nereden gelip nereye gittiğini, onun varoluş amacının seyrini, buna bağlı olarak insanın ölümsüzlük yolculuğunun dini referanslar doğrultusundaki temellerini ortaya koyar.

5. Benliğin Tabiatı

İkbal egonun/benliğin tabiatını, sezgi felsefesinin öncülerinden Henri L. Bergson'un (1859-1941) görüşlerini esas alarak temellendirir. Buna göre insan, bakışını kendine çevirdiğinde duyumların, hislerin, fikirlerin ve irade etmelerin; gören ya da ilgisiz, mutlu ya da mutsuz, düşünen ya da çalışan gibi sürekli değiştiğini, halden hale geçtiğini fark eder. Bu

[213] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 134-135; M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 84.
[214] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 106.

durum insanın içsel hayatında durağanlık değil, hareket, süreklilik ve akış olduğunu gösterir. İnsanın bu şekilde bilinçli olarak tecrübe ettiği egosu ya da benliği, merkezden çevreye doğru hareket eden, takdir edici ve etkin/aktif yönleri olan bir tabiata sahiptir. İnsan, bilincin gelip geçici hallerini tayin eden, gündelik hayatın ameli benliği olarak mekânsal algıyı oluşturan egonun/benliğin etkin yönüyle, ardışık zamanda yaşar. İnsanın duygularının ve sezgilerinin merkezi ise insani egonun daha derindeki takdir edici yönüdür. Egonun/benliğin hayat sürecinde, bilincin halleri birbirinde eridiği için, egonun/benliğin takdir edici yönünün birliği bir tohumun birliği gibidir. Bu birlikte ataların tecrübeleri çokluk değil, birlik olarak her biri diğerine karışır.[215] Bu anlamda birbirinin içine nüfuz eden çokluk olan içsel tecrübe; çalışan, emek sarf eden, uğraşan haldeki egodur/benliktir. İnsan kendisinin hissetme, yargılama ve iradeli fiillerinde egoyu/benliği bizatihi bilir. Egonun/benliğin hayatı, egonun/benliğin çevreye, çevrenin egoya/benliğe saldırmasına neden olan bir çeşit gerilimdir. Ego/benlik bu karşılıklı saldırı ortamında, talimat/yön veren ya da emir/direktif veren bir enerji olarak bulunur ve kendi tecrübesiyle şekillenerek gelişir.[216] İkbal bu görüşünü Kur'an'ın, "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin Emr'inden [İdare etmek/Emretmek/Yönetmek] dir. Size bu konuda çok az bilgi verilmiştir."[217] ayetine dayandırır. Anlaşıldığı üzere İkbal, ayetteki "ruh" kavramını ego/ben olarak yorumlar. Daha sonra o, aynı ayetteki "Emr" kavramının içerdiği anlamdan yola çıkarak benliğin tabiatını, dolayısıyla insanı ya da insanın tabiatını açıklar.

İkbal'e göre Tanrı, yaratıcı faaliyetini insanda "Halk" ve "Emr" olarak iki tarzda uygular. "Halk" yaratma, "Emr" ise; yön, yönetim, yönetme, talimat, idare gibi anlamlara gelir. İkbal bu görüşünü Kur'an'daki, "Halk/Yaratma ve Emr/Yönetme/İdare O'na aittir."[218] ayetiyle temellendirir. Bu durumda İkbal'e göre ruhun/benliğin gerçek tabiatı, direktif, talimat ya da yön veren "Emr"dir. Çünkü insan, ruhun ego birlikleri olarak nasıl işlev gördüğünü bilmese de ruh, Tanrı'nın direktif veren enerjisinden (Emr'inden) doğar. İkbal, yukarıdaki ayette geçen "Rabbim" ifadesindeki iyelik zamirinin, ruhun tabiatına ve davranışına açıklık getirdiğini belirtir. Buna göre, ayetteki "Rabbim" ifadesi, her ruhun, bireysel ve kendine özgü bir tabiata sahip olduğunu gösterir. İkbal bu görüşünü Kuran'ın, "Herkes kendi hal ve hareket tarzına göre amel/iş/fiil yapar. Fakat kimin doğru yolda olduğunu Rabbiniz bilir."[219] ayetiyle

[215] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 80-81.
[216] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 137.
[217] İsra, 17/85; bu ayetin M. İkbal'in **T.R.R.T.I.** adlı eserindeki İngilizce aktarımı şu şekildedir: "And they ask thee of the soul. Say: the soul proceedeth from my Lord's "Amr" [Command]: but of knowledge, only a little to you is given" (bkz: M. Iqbal, **T.R.R.T.I.,** s. 97.) Biz de ilgili ayeti [Command] sözcüğünün ihtiva ettiği anlamlar doğrultusunda M. İkbal'in yorumlarına uygun şekilde açıkladık.
[218] Â'raf, 7/54.
[219] İsra, 17/84.

destekler. O ayrıca bu ayeti, insan şahsiyetinin bir "şey" değil, bir "fiil" olduğu konusundaki görüşüne de kanıt olarak gösterir. Bu ayet, yukarıda belirttiğimiz ruhun "Emr" olduğuna ilişkin olan ayetten önceki ayettir. İkbal her iki ayeti birbiriyle bağlantılı şekilde yorumlar. Bu anlamda İkbal, ruhun tabiatının bir "fiil" olduğu görüşünü, "Emr"in yönetme, idare etme fiilleri olan anlamıyla doğrudan bağlantılı olarak değerlendirir. Görüldüğü gibi İkbal'e göre ego, benlik ya da ruh; direktif veren, yöneten, idare eden bir enerji ya da fiildir. Buna göre insan, idare eden yöneten, direktif veren bir amaç birliği sayesinde bir arada tutulan, birbiriyle ilişkili bir dizi fiildir. İnsan, mekânda bulunan bir şey ya da zamansal düzende yer alan bir tecrübe kümesi olarak idrak edilemez. İnsanın idrak edilebilesi için; onu yorumlamak, anlamak ve onu hükümleriyle, iradî tavırlarıyla, amaçlarıyla, istek ve arzularıyla bilmek zorunludur. Çünkü insanın tüm gerçekliği idare eden, yöneten, direktif veren tavrında bulunur.[220]

Bu aşamada sormamız gereken soru şudur. İnsan bir benlik, ruh ya da İkbal'in deyişiyle ego ve İlahi "Emr" olarak özünde "fiil" ise, insanın fiziksel varlığının tabiatı nedir? Bu sorunun cevabını, İkbal'in kaynağını Mutlak Ego olan Tanrı'ya dayandırdığı âlem görüşüyle verebiliriz. Buna göre âlem, Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti olarak özgür yaratıcı bir fiil ya da harekettir. İkbal bu görüşüne kanıt olarak, modern fiziğin atomun asıl tabiatının elektrik yüklü bir "şey" değil, elektrik olduğunu ortaya koymasını gösterir. Böylece o, âlemin, şeylerin ya da eşyanın aslının, hareket ya da enerji olduğu düşüncesini fizikten verdiği bu örnekle doğrular. Bu durumda İkbal'e göre eşya olarak adlandırılan şeyler, tıpkı insani benlikte olduğu gibi, tabiatın sürekliliğindeki olaylardır. İnsan zihni olayları mekânsal kurguyla, onlara göre fiil yapmak için her birini tecrit edilmiş olarak algılar. Bu nedenle insana eşyanın oluşturduğu bir bütün gibi görünen âlem, aslında bir boşluğa doldurulmuş katı bir madde değil, Tanrı'nın yaratıcı özgür fiilidir.[221] İkbal'in fizik biliminden verdiği örnekle doğruladığı, insanın fiziksel varlığının en küçük yapı birimi olan atom, özünde hareket ya da enerjiyse o zaman maddenin ve insanın fiziksel, biyolojik yapısının tabiatı nedir?

Maddenin en küçük yapı birimi atom, her atom ise bir hareket ya da enerjidir. İkbal'e göre ise her hareket bir egodur. Bu durumda yine İkbal'e göre madde, atomların/hareketlerin bir araya gelmesinden oluşan aşağı seviyeden bir egolar birliğidir.[222] İnsanın fiziksel bir organizma olan bedeni de maddeden oluşan alt-egolar birliğidir. Bu birlik aracılığı ile daha derin bir Ego (Tanrı) insani egoyu etkileyerek, insanın sistemli bir tecrübe inşa etmesine izin verir. Çünkü insan, Kur'an'ın bildirdiği, "Halk (Yaratma) ve Emr (Yönetme, İdare etme,

[220] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 137-138.
[221] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 84, 89.
[222] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 140.

Direktif verme) O'na aittir." [223] ayeti gereğince aynı sisteme, dolayısıyla tanrısal ya da Tanrı'nın sistemine aittir. İkbal'e göre "Halk", insani egonun/benliğin fiziksel, "Emr" ise ruhsal yönünü ifade eder. Ancak yine de insanın her fiilinde, ruh ve beden ya da zihin ve beden bir olur. İnsanın yaptığı fiillerde her ikisi de aynı sisteme ait olduğu için, beden ve zihin ayırımı yapmak imkânsızdır. Beden mutlak bir boşluk içine yerleştirilmiş bir şey değil, olaylar ve fiiller sistemidir. Aynı şekilde ruh/ego/ben olan tecrübe sistemi de fiillerden oluşan bir sistemdir. Bu durum, beden ve ruh ayırımını ortadan kaldırmadığı gibi aksine onları birbirine bütünleştirir. Egonun/benliğin karakteri dıştan bir etki olmaksızın doğruca kendi iç dinamiğiyle kendi kendine olan etkinlik/kendiliğindenlik olduğu için, alt-egolar/benlikler kolonisi olan bedeni bir arada tutan fiiller birleşerek, evrimdeki zorunlu nesnel düzenlilik nedeniyle, kendi kendilerini tekrar ederler. Bu şekilde oluşan madde ya da beden, birikmiş fiil ya da ruhun yapısı/melekesi olduğu için ruhtan ayrılamaz.[224]

Anlaşıldığı üzere İkbal benliğin tabiatını bir yandan Bergson'un sezgiciliğiyle açıklarken, diğer taraftan bu görüşlerini Kur'an'la temellendirir. Bu da onun felsefesinin dini ve mistik karakterli olduğunu ortaya koyar. Burada çalışmamız açısından bizim için önemli olan asıl nokta ise, Tanrı'nın yaratıcı enerjisi olarak "Emr" şeklindeki "fiil" olan ruh/ego/ben, insanın özünde hareket/fiil olan maddesel varlığıyla bütünleşiyorsa bu durumda insan, Tanrısal kaynaklı bir fiil olarak ortaya çıkan ya da doğan bir varlıktır. Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin yok olup kaybolması söz konusu olamayacağına göre o halde İkbal'e göre insan, kaynağının Tanrı olması nedeniyle ölümsüzlük potansiyeline sahiptir.

6. Benliğin Evrimi

Mutlak Ego ya da Nihai Benlik olan Tanrı, âlemde tezahür eden ama âlemin tahliliyle keşfedilemeyen Hayat, Rasyonel olarak Yöneten Düşünce ya da Yaratıcı İrade olması nedeniyle tüm âlemi kuşatan Ego'dur/Benlik'tir.[225] Dolayısıyla âlemi içeren her varlık, kendi varlık düzeyinde Tanrı'nın "Emr" (Yönetme) ve "Halk" (Yaratma) faaliyetine göre, kaynağı Tanrı olan bir "fiil"dir. İkbal, Tanrı'nın bu faaliyetindeki, her fiile ego/ben ismini verir. Buna göre atomdan maddeye, maddeden insana, insandan evrene varıncaya kadar her şey bir ego/ben, her ego/ben bir fiil/hareket ve her fiil de Tanrı'nın "Halk" ve "Emr" sisteminin bir parçasıdır. Her atom bir ego/ben olduğuna göre madde, aşağı seviyeden bir egolar/benlikler kolonisidir. Maddeler arasındaki ilişki ve etkileşim, belli bir derecedeki koordinasyona ulaştığı zaman, onlardan daha yüksek dereceden bir ego/benlik zuhur eder ya da doğar.

---

[223] Â'raf, 7/55.
[224] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 138, 140.
[225] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.**, s. 77, 78, 94, 95.

Yüksek dereceden egoların/benliklerin zuhur etmesiyle dünya kendini yönlendirecek noktaya erişir. İkbal, Tanrı'nın bu noktada kendi sırrını ifşa ettiğini ve kendi aslî tabiatı konusunda ipucu verdiğini düşünür.[226] Egolar/benlikler arasındaki bu evrimsel ilişkide, her ego/benlik kendi bireyselliğini koruduğu için hiç bir ego/benlik diğer egonun/benliğin tecrübesini yaşayamaz. Bu durum egoların/benliklerin birbirine kapalı oldukları anlamını taşımaz. Dolayısıyla İkbal'in Benlik felsefesi Leibniz'in (1646-1716) kapalı monadlar sistemine benzemez.[227] Üstelik İkbal'in Benlik felsefesinde her ego/benlik bireyselliğiyle diğer egodan/benlikten ayrıldığı gibi, evrimdeki zorunlu nesnel düzenlilik nedeniyle egoların/benliklerin arasında kopmaz bir ilişki vardır.

İkbal, egoların/benliğin evrimine dair bu görüşünü Doğan Evrim (Emergent Evolution) teorisiyle destekler. Teoriye göre, zuhur eden ya da doğan şey, kendi varlık düzleminde önceden öngörülemeyen, alışılmışın dışında yeni bir durum ya da olgudur. Dolayısıyla bu yeni durum, mekanik evrimle açıklanamaz olan, Tanrı'nın özgür yaratıcı faaliyetinin bir sonucudur. İkbal'e göre, hayatın evrimi bu durumu açıkça göstermektedir. Başlangıçta zihinsel olan fiziksel olanın hâkimiyetinde olsa da, zihinsel olanın gücü arttıkça fiziksel olana hükmetme eğilimindedir. Bu durumun devam etmesiyle zihinsel olan, fiziksel olandan tamamıyla bağımsız bir konuma yükselebilir. Fiziksel seviyede katı bir determinizm olduğu için, zihinsel olan fiziksel seviyeye tabidir. Ancak evrim sürecindeki ego/benlik, üst seviyeye ulaştığında, onun determinist yapıya hükmetme eğilimi artar ve sonuçta insani egoda/benlikte olduğu gibi, zihinsel olan tam bir özgürlük kazanır. Dolayısıyla evrim sürecinde, ilkel benlikten yüksek benliğe, maddeden hayata ve zihne, determinizmden, özgür benliğe doğru yükseliş devam eder.[228] İkbal, hayatın evrimini ve insanın ya da benliğin gelişim düzeyindeki yükselişini bu şekilde ortaya koyar. Ancak burada dikkati çeken husus, zuhur eden ya da doğan şeyin nasıl mekanik olmayan bir evrimle kendi varlık düzleminde önceden öngörülemeyen bir sıçrayış yaparak, alışılmışın dışında yeni bir duruma geçerek evrildiğidir?

İkbal bu sorunun cevabını, "vahiy" olgusuyla verir. İkbal'e göre vahiy kelimesi Kur'an'da hayatın evrensel bir sıfatı olarak kullanılır. Yine de hayatın evriminin farklı aşamalarında, vahyin farklı özellikleri vardır. Mesela yerde özgürce büyüyen bir bitki çevresine uyum sağlamak için yeni organ geliştiren bir hayvan ve hayatın gizli derinliklerinden ışık alan bir insan, bütün bunlar alıcının ve alıcının mensup olduğu türün

[226] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 140.
[227] M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F.D.,** s. 84.
[228] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 140-141.

ihtiyaçlarına göre farklı özelliklere sahip vahiy örnekleridir.[229] İkbal, yaratıcı bir sentez olarak gördüğü hayat ve zihnin evrilmesini sağlayanın, Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin tezahürü olan "Emr" (Yönetme) ve "Halk" (Yaratma) sistemi olduğunu düşünür. Bu nedenle, zuhur eden ya da doğan şeye vahyederek/ilham ederek, o şeyin kendi varlık düzeyinin üstüne sıçrayarak evrilmesini sağlayan Nihai Ego ya da Mutlak Benlik olan Tanrı'dır. Bu anlamda Tanrı, tabiatı itibariyle âlemde içkin olmasına rağmen aynı zamanda O, eşsiz bireyselliği, yaratıcılığı, sonsuz bilgisi, mutlak kudreti ve ezeli oluşuyla aşkındır.[230] İkbal bu görüşünü Kur'an'ın Allah'ı tanıttığı: "O, Evvel ve Âhir'dir, Zâhir ve Bâtın'dır…"[231] ayetiyle destekler.[232] İkbal âlemi, kaynağı Tanrı olan farklılaşmış egolar/benlikler olarak düşünürken aynı zamanda o, Tanrı'yı âlemin üstünde aşkın olarak tasavvur ettiğine göre, İkbal'in Mutlak Ego, Nihai Benlik olarak nitelediği Tanrı düşüncesi, pan-enteist tasavvura dayanmaktadır.

İkbal, doğan ya da zuhur eden evrim teorisine dayandırdığı ve vahiy olgusuyla açıkladığı varlığın/âlemin Tanrı'nın fiilinden türeyen egolar/benlikler kolonisi olduğu görüşünün, mekanik/biyolojik evrim süreçlerini de içerdiğini, İslam düşünce tarihinden verdiği örneklerle açıklar. Bu anlamda o, âlemin bir parçası olan insanın ilk defa nasıl ortaya çıktığını sorar. İkbal bu sorunun cevabını, Müslüman filozoflardan Câhız'ın (781-868) görüşünü temel alarak açıklar. Buna göre Câhız canlıların ve kuşların hayatında göçlerin ve çevrenin neden olduğu değişikliklerin önemini ima ederek, evrime dikkat çeken ilk kişiydi. Daha sonra İhvân-ı Safâ adlı topluluk, Câhız'ın bu görüşlerini daha da genişletti. Bununla birlikte insanın kaynağı hakkında berrak ve pek çok bakımdan bütünüyle modern bir teori sunan ilk Müslüman düşünür, İbni Miskeveyh'ti (940-1030).[233]

İbni Miskeveyh'e göre, evrimin en alt basamağındaki bitkisel hayatın ortaya çıkıp gelişmesi ve türünün devamı için tohuma ihtiyaç yoktur. Bu aşamadaki bitkisel hayat minerallerden sadece küçük bir hareket yeteneği bakımından farklılaşır. Bu hareket yeteneği yüksek şekillerde gelişerek, bitkinin dallarının büyümesi ve tohum aracılığı ile türünü devam ettirmesi şeklinde kendini açığa çıkarır. Hareket yeteneği aşamalı olarak gelişir ve bitki sonunda gövdeye, yapraklara ve meyveye sahip olan bir ağaca dönüşür. Evrimin daha yüksek aşamasında, büyümek için daha iyi toprağa ve iklime ihtiyaç duyan bitkisel hayat şekilleri bulunur. Bitkisel hayat, evrimin son aşamasında üzüm asması ve hurma olarak hayvani hayatın eşiğine gelir. Hurmada açık cinsiyet ayırımı görülür. Hurmanın köklerinden ve liflerinden başka, ayrıca hayvandaki beyin gibi işleve sahip bir şey gelişmiş olup, hurma

[229] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 162.
[230] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 95-96, 98.
[231] Hadid, 57/3.
[232] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 141.
[233] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 156.

ağacının hayatı, o şeyin sağlamlığına bağlıdır. Evrimin bu aşaması, bitkisel hayat gelişiminin en üst seviyesi olarak, hayvani hayata giriş aşamasıdır. Yerde kök salmaktan özgürleşmek hayvani hayata doğru atılan ilk adım olarak, bilinçli hareketin ilk başlangıcıdır. Hayvanlığın başlangıç aşamasında önce dokunma, en sonunda da görme duyusu ortaya çıkar. Duyuların gelişmesiyle solucanlarda, sürüngenlerde, karıncalarda ve arılarda olduğu gibi hayvan hareket özgürlüğü kazanır. Hayvanlık dört ayaklılarda atta, kuşlarda ise şahinde evrimin son aşamasına gelir ve nihayetinde maymunla insanlık sınırına ulaşır. Maymun, insan için evrim ölçeğinde tam bir alt derecedir. Evrimin ilerleyişiyle fizyolojik değişiklikler olur ve insan ortaya çıkar. Evrimin bu aşamasında insan temyiz yeteneği ve maneviyatla birlikte barbarlıktan medeniyete geçmiş olur.[234] İkbal, bu evrim hipotezinin bilimsel değerini sorgulamaz. Ancak İkbal'e göre yukarıda açıkladığımız bu hipotez; kaynağı Nihai Ego olmak üzere atomdan başlayarak, âlemdeki her şeyin sürekli hareket/fiil halindeki ego/benlik olarak, değişim, gelişim ve dönüşüm içindeki, evrimsel olaylar zincirinin ve bu zincirdeki vahiy sıçrayışından ya da zuhur edişten önce insanın ortaya çıkışının mekanik/biyolojik aşamalarıdır.

İkbal, insani benliğin biyolojik evrimsel var oluş sürecini, Kur'an'dan örneklerle de temellendirir. Bu anlamda o, egonun/benliğin ardışık zaman ve algısal mekân içinde ortaya çıkışına, şu ayeti örnek gösterir. "Biz insanı, süzülmüş bir çamurdan yarattık. Sonra onu nutfe (sperma) halinde emin bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi bir alaka (embriyo) yaptık. Sonra o alakayı bir mudğa (et parçası) haline getirdik, o mudğayı kemik haline getirdik, o kemiklere bir etle kapladık, sonra onu başka bir yaratılışla insan haline getirdik. Yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir. "[235] İkbal, ayette belirtilen insanın yaratılış sürecini, insani benliğin evrimsel fizyolojik gelişimini gösteren bir örnek olarak yorumlar. İnsan, Tanrı tarafından yaratılan evrim geçiren bir varlıktır. İnsanın "başka bir yaratılışla" var edilmesi ya da evrilmesi, alt-egolar/benlikler birliği olan fiziksel organizmaya dayanmaktadır. Bu birlik aracılığı ile daha derin bir ego olan Tanrı, insani egoyu/benliği etkileyerek onun sistemli bir tecrübe inşa etmesine ve kendini geliştirmesine izin verir.[236] İkbal, aynı şekilde Kur'an'da insanın yaşayan bir canlı olarak ortaya çıkışını anlatan ayetlerde "Adem" değil, "beşer" ve "insan" sözcüklerinin kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla İkbal'e göre Kur'an insana "Âdem" ismini, Tanrı'nın yeryüzündeki halifeliğine yetenekli düzeye evrildikten/yükseldikten sonra verir.[237] Çünkü Kur'an'a göre, "Adem" artık "Allah'ın eşyanın isimlerini öğrettiği…"[238]

[234] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 171-172.
[235] Mü'minun, 23/12-14.
[236] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 138.
[237] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 117, 44-45.
[238] Bakara, 2/31.

insandır. Bu aşamada Adem olarak insan, kavramsal bilgiyi idrak etme düzeyine evrilmiş/yükselmiş konumda olan egodur/benliktir.

Kur'an'ın, "İnsanın üzerinden o tarih sahnesine çıkıncaya (kadar) tüm zamanlar içinden belirsiz uzun bir süre geçmemiş miydi (ki) o henüz bu süre zarfında anılmaya değer bir varlık bile değildi. İnsanı katmerli bir karışım olan hayat tohumundan biz yarattık. Sınava tabi tutmayı diledik ve ardından ona işitme ve görme yeteneği verdik."[239] ayetleri, İkbal'in bu yorumunu destekler görünmektedir. Çünkü bu ayetin açıklamasında, beşer olarak kendisini akıl ve irade sahibi konuma yükselten ruh üfleninceye kadar insanın, anılacak bir isme sahip olmayı hak etmediği ve insanın eşyaya isim verme yeteneğinin olmadığı zamanların kast edildiği belirtilir.[240] Ayrıca insanın anılmaya değer bir varlığının olmadığı zamanların belirtildiği ayetten sonra gelen ayette; insanın biyolojik yaratılışı, seçilmesi ve insana görme-işitme yeteneğinin verilmesinin belirtilmesi, Kur'an'ın, insanın "beşer" konumundan "Âdem" oluşa doğru yükselişini ya da insanın evrimsel gelişimini desteklediği izlenimi vermektedir.

Kur'an'da Âdem sözcüğü, belirli bir insani bireyin adı olmaktan ziyade; insanın özgür iradesiyle kendi benliğini yapan ve bozan, kendi benliğini ve eşyayı idrak edebilme yeteneğini ifade eden bir kavram olarak korunur ve kullanılır. İkbal bu görüşünü, "Sizi yarattık, sonra size suret verdik sonra da meleklere 'Adem'e secde edin' dedik."[241] ayetine dayandırır. Bu ayet aynı zamanda Adem'i bize, insanların yaratılmasından sonra, insanı temsil eden sembol bir kişilik olarak sunar. Bu da gösteriyor ki İkbal'in savunduğu gibi Âdem, insanın "secde" edilmeye ya da saygı duyulmaya yükselişini ya da evrilişini temsil eden sembolik örnek bir kişiliktir.

İkbal ayrıca, Kur'an'daki "düşüş" kıssasının, insanın bu dünyada ortaya çıkışıyla ilgisi olmadığını belirtir. Ona göre Âdem ve eşinin cennetten düşme olayını anlatan kıssa;[242] insanın ilkel benlik ve içgüdüsel arzu/istek halinden, şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan, bilinçli özgür bir benlik olma haline yükselişini belirtmek amacı taşır.[243] İnsan, hayatın ortasında kendinden habersiz bir arzu iken, şeytanın fitnesi yüzünden, akıl ve idrak sahibi, bilgiyi kavrayabilen özgür bir bilinç konumuna yükselir/evrilir ve bambaşka biri olur. Böylece insan, determinist yaratılış kanunlarının üstünde, özgür bir benlik olarak ortaya çıkar. Bu durum İkbal'e göre bir düşüş değil, sır perdelerini açmak ve güzelliklere nüfuz edebilmek yeteneğini kazandıran bir yükseliştir. Bu bilinç yükselişini elde eden insanın görevi ve

---

[239] İnsan, 1-2.
[240] Mustafa İslamoğlu, **Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an,** İstanbul, 2011, s.111.
[241] Â'raf, 7/11.
[242] Â'raf, 7/19-20-22; Ta Ha, 20/120.
[243] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 117.

sorumluluğu ise, tabiatı aklı ile çözümleyerek, onun perdesi ardındaki gizli Gerçeklik olan Tanrı'ya ulaşmaktır.[244] Bu anlamda İkbal'in, "evrenin hakikatini arama arzusu uyandıran yakıcı bilinç kadehi"[245] olarak nitelediği "düşüş" kıssası, herhangi bir ahlaki bozulma değil insanın basit ve ilkel benlikten, benlik bilincine yükselmesi/evrilmesi ve insanın kendi varlığında, şahsi bir nedensellik aracılığı ya da özgür iradesi ile tabiat uykusundan uyanması demektir.[246] İnsandaki bu uyanışın seyri, benliği geliştirerek güçlü bir benlik olarak benlik bütünlüğünü korumak ve insanın kaynağı olan Tanrı'ya doğru yükselişini başararak Tanrı ile ama Tanrı'dan bağımsız ölümsüzleşmek amacı doğrultusunda ilerler.

İkbal benliğin ölümsüzlüğü hakkındaki görüşlerini, benliğin biyolojik evrim süreçlerinin devamı olan, insanın amelleriyle inşa ettiği benlik gelişimiyle açıklar. O, ölümsüzlüğün bazı Müslüman filozofların yaptığı gibi, saf metafizik argümanlarla açıklanabilecek bir konu olmadığını, kişisel ölümsüzlük konusunda onların olumlu bir inanç sunamayacağını belirtir. İkbal, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-1273) beyitlerinden örnek vererek ölümsüzlüğün, o beyitlerde anlatıldığı şekliyle, biyolojik evrim sürecini de içerdiğini ve bu görüşünün Kur'an'ın ruhuyla tamamen tutarlı olduğunu savunur.[247] İkbal'in Mevlana'dan aktardığı o beyitlere göre insan, hatırlamasa da cansızlar âleminden bitkiler âlemine, oradan hayvanlar âlemine, daha sonra ise Tanrı'nın dilemesiyle insan olarak akıllı, bilgili ve güçlü hale gelmiştir. Ancak insan önceki hallerini hatırlamaz. Üstelik şimdiki nefsi/benliği yine değiştirilecektir. İnsanın bu değişimi ve gelişimi Mevlana'nın "uykudan uyanmak" olarak betimlediği ölüme kadar devam eder. Ölümse rüya olan dünya hayatından uyanmak, dolayısıyla gerçek hayata dönmektir.[248] Bu durumda Mevlana'nın da İkbal gibi insanın evrimsel değişim ve gelişim sürecini kabul ettiğini ve bu sürecin ölümden sonra da devam edeceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak burada dikkat etmemiz gereken husus, İkbal biyolojik evrimdeki sıçrayışı vahiy olgusuyla açıklar. Böylece insanın zihinsel ve buna bağlı olarak iradesel özgürlüğe sahip bir konuma yükseldiğini ya da evrildiğini kabul eder. İşte insan bu konumda özgür iradesiyle, doğru amellerle hayatı ve benliği/kendini inşa ederek güçlü bir ego/benlik olarak ölümle dağılmaktan ve ölümsüzlüğü başarmış olacaktır.

İkbal'e göre insanın evrilmesi milyonlarca yıl sürmüştür. Bu anlamda insana emek veren Tanrı'nın, onu kullanışsız ya da işe yaramaz bir şey ya da meta gibi fırlatılıp atması ya

---

[244] Muhammed İkbal, **İkbal'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem,** çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1971, s. 52. Bu eser daha sonraki dip notlarda **İ.Ş.** olarak belirtilecektir; Muhammed İkbal, **Cebrail Kanadı,** çev., Celal Soydan, 2013, s. 164, 154.
[245] Muhammed İkbal, **Hareket Zili,** çev., Celal Soydan, Ankara, 2013, s. 89.
[246] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 117, 118.
[247] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 146, 156-157, 224-225.
[248] Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, **Mesnev-î Şerîf,** çev., Süleyman Nahîfî, İstanbul, 2008, C. 4, Beyt No: 3360-3381, s. 516-517.

da yok etmesi büyük bir ihtimalle olanaksızdır. Ancak yine de insan, âlem gibi sürekli gelişen bir ego ya da benlik olarak âlemin anlamına dâhil olup, özgür iradesiyle benliği/kendini geliştirmeyi sürdürerek güçlenmeli ve ölümsüzlüğü başarmalıdır.[249] İkbal, biyolojik evrimsel süreçlerin gelecekte devam edip etmeyeceği dolayısıyla insanoğlunun ölümden önce bu hayatta daha mükemmele doğru evrilip evrilmeyeceği konusunda sessiz kalır. Bununla birlikte ona göre, insanda "ego"luk/benlik, bir dereceye kadar ya da nispeten kemale ulaşmıştır. Bu nedenle insan, İlahi yaratıcı enerjinin merkezinde gerçek bir yer işgal ederek, Onun yaratıcılığına katılır.[250] İkbal bu konuda sessiz kalmasına rağmen insana "göreceli" bir kemal sıfatı verdiğine göre onun, insanın evrimsel gelişiminin süreceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu anlamda İkbal'in ölümsüzleşmeyi başarabilecek şekilde insanın evrimsel gelişiminin süreceğine inandığını da söyleyebiliriz. Çünkü daha sonraki bölümlerde açıklayacağımız gibi İkbal, peygamber ve mistik şahıslar gibi vahdet tecrübesini yaşayabilecek şekilde benliğini güçlendiren kişilerin, ölümle birlikte evrensel yıkım olarak isimlendirdiği kıyamet sahnesinde bile varlıklarının bütünlüğünü koruyarak benliklerinin dağılmayacağını dolayısıyla onların ölümsüzlük potansiyelini gerçeğe dönüştürdüklerini savunmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere İkbal'e göre insan, Mutlak Benlik olan Tanrı'nın "Emr"i (Yönetmesi) olması dolayısıyla, Tanrısal kaynaklı bir "Emr" (Yönetici) olan, sonlu bir ego, benlik ya da ruhtur. Sonlu benlik olarak insan, Tanrı'nın "Halk"ı (Yaratması) ile zaman ve mekân düzleminde ilkel bir benlik olarak var olur. Daha sonra insan ilkel benlikten, idrak yeteneğine sahip bilinçli, özgür iradeli bir benlik düzeyine, ardışık zamanda kademeli olarak evrim geçirerek yükselir. İnsanın bu yükselişi mekanik/biyolojik bir evrimle değil, Tanrı'nın fiili/yaratıcı enerjisi ve zuhur eden ya da doğan evrimle (vahiyle) gerçekleşir. İnsan artık özgür iradeli bilinçli bir benlik olarak fiziksel âleme hükmederken aynı zamanda o, benlik olarak gelişimini sürdürerek ardışık zamanı aşmalı, potansiyel ölümsüzlüğünün temeli olan Tanrı'ya ulaşmalıdır. Böylece benliğin evrimini benliğin miracıyla tamamlayan insan, ölümsüz olan Tanrı ile birlikteliğindeki benlik gücünü hayatta amelleriyle koruyarak ölümsüzlüğünü başarmalıdır.

İkbal'in sonlu benlik olarak kabul ettiği insan tasavvuru, Mutlak Benlik olan Tanrı'dan bağımsız olmadığı için onun benliğin ölümsüzlüğü düşüncesi de Tanrı'nın ölümsüzlüğü temelinde şekillenir. Bu anlamda insan her ne kadar ölümsüzlük imkânına sahipse de benlik olarak onun ölümsüzlüğü, başarılması ya da kazanılması gereken bir durumdur. İnsan

[249] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 154.
[250] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 106.

ölümsüz olmayı nasıl başarabilir? Bu sorunun cevabını bulmak amacıyla çalışmamızın ana konusu olan İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü'nü araştırmaya devam edelim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

İkbal'in düşüncesinde insan, Tanrısal kaynaklı bir benlik olarak kaynağı itibariyle ölümsüzdür. Eğer insan kaynağı itibariyle ölümsüz ise, İkbal insanı niçin sonlu ben (finite ego) olarak nitelemektedir? İnsan sonlu ben ise ölüm bir yok oluş olabilir mi? Eğer insanın ölümsüzleşmesi benliğini geliştirmesine bağlı ihtimalî bir durum ise, insan bu ihtimali nasıl gerçeğe dönüştürebilir?

İkbal, her ne kadar insanı sonlu benlik olarak isimlendirse de, Tanrı sonsuz olduğu için insani ben, ebedî ya da sonsuz bir imkân olarak kaynağı itibarıyla Tanrı'da sonsuzdur. Çünkü her şeyi kuşatan Nihai Ego olan Tanrı, sonlu egoyu da bir imkân olarak sonsuz bir şekilde kuşatır. Buna göre İkbal'in insanı sonlu benlik olarak nitelemesinin nedeni, insanın fiziki varlığının, ölümle son bulması ve ölümle sınırlanmış olmasından ileri gelir. Dolayısıyla insan ölümle sınırlı olsa da onun ölümsüz olması sonsuz bir imkân olarak Tanrı'da var olmasından ileri geldiği için, Tanrı'nın yaratıcı enerjisi olan ruh/ego/ben kaynağının Tanrı olması nedeniyle ölümsüzdür. Ancak yine de bireysel olarak bu dünyada görünür hale gelen her sonlu ruh/ego/ben ya da insan, bireysel ölümsüzlüğünü başarmak zorundadır. Bu çerçevede M. İkbal'in benliğin ölümsüzlüğü konusundaki düşüncelerini, öncelikle onun benliğin ölümsüzlüğünün temelleri hakkındaki görüşleri doğrultusunda açıklamaya çalışalım.

1. Benliğin Ölümsüzlüğünün Temeli

İkbal'in felsefesinde bütün varlığın kaynağı olan Tanrı, âlemi kapsayıp, kuşatırken aynı zamanda O, her şeyden bağımsız, eşsiz bireyselliği içinde Nihai Gerçekliktir. Gerçeklik öznesi olan Tanrı, aynı zamanda kendisinde fiil ve düşüncenin aynı olduğu, rasyonel olarak yöneten ve yaratan Nihai Ego'dur. İkbal'e göre insan da dâhil evrendeki canlı cansız her şey, varlığını Tanrı'dan alan, Nihai Ego'dan, Mutlak Benlik'den ileri gelen egolardır/benliklerdir. Bütün ayrıntılarıyla dünya, maddenin atomunun mekanik hareketinden, insani egodaki/benlikteki düşüncenin özgür hareketine kadar her şey Tanrı'nın tecellisidir.[251] Varlık ölçeğinde ne kadar aşağıda olursa olsun insanda kemâle ulaşıncaya kadar tanrısal enerjinin her atomu, kademeli olarak artan egoluk/benlik göstergesine sahip bir egodur/benliktir. İkbal'e göre Allah'ın insana, "şah damarından daha yakın"[252] olduğunu belirtmesinin nedeni

[251] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 96, 99.
[252] Kâf, 50/16.

budur.[253] Bu durumda insani ego, kaynağı itibariyle ezelî olarak Tanrı'da mevcuttur. Öyleyse insanın kaynağının Tanrı olması nedeniyle, onun ölümsüzlüğü de imkân dahilindedir.

Tanrı, sonlu egonun/benliğin somut görünümünü, fiziki varlık olarak insan şeklinde İlahi Yaratım ve Yönetim vasıtasıyla gerçekleştirir. Asli doğasıyla insan ruhu, yöneticidir. Bu anlamda o, İlahi Yönetici İrade, İlahi Enerji ya da İlahi Emr'e aittir ve Ondan doğar. Bu durumda esas doğası ve özü itibariyle insani benlik sonsuz ve ilahidir. Egoya/benliğe parlaklık veren ışık/nur, İlahi Gerçeklik olan Tanrı'ya aittir, o ışık ya da nur (enerji) yaratılmamış, ölümsüz ve sonsuzdur. Ancak somut ve şahsi benlik olarak dünyada gerçekleşen ego/benlik, mutlak sonsuz ya da mutlak ölümsüz değildir. Egonun/benliğin, uzam-zamansal varlık içinde evrende ortaya çıkışının zamanda bir başlangıcı vardır. Kaynağını doğrudan Tanrı'dan alan sonsuz ve ilahi olan egonun/benliğin nihai özü ile somut şahsi benlik olan ego farklıdır. Somut şahsi benlik, mutlak ölümsüz ve sonsuz bir gerçeklik olmamakla birlikte o, ölümsüzlük kapasitesine sahip ve ölümsüzlük için tek adaydır. [254] Buna göre somut şahsi ego/benlik için ölümsüzlük, potansiyel bir imkândır. Dolayısıyla ölümsüzlüğe aday olan insan, ölümsüzlüğü başarmalıdır. Ancak bu nasıl mümkün olacaktır? Çünkü Kur'an'a göre, insanoğlunun biyolojik varlığının sonluluğu olan ölüm ve evrensel yıkım ya da evrensel yok oluş olarak betimlenen kıyamet gerçeği vardır. Bu durumda sonluluk, insanın ölümden ve kıyametten sonra yokluğa karışacağı anlamına gelebilir mi?

İkbal'e göre sınırlı olma özelliği ya da sonluluk, bir felaket ya da talihsizlik değildir. Sonlu ego/ben olan insan, geçmiş fiillerinin sonuçlarını kendi adına görmek ve geleceğinin imkânlarını tahmin etmek için Sonsuz Ego/Ben olan Tanrı'nın huzuruna, bireyselliğinin eşsiz tekliği ile yani kendi kişiliği ile çıkacaktır. İkbal bu görüşüne Kur'an'ın, "Gerçekten göklerde ve yerde hiç kimse yoktur ki Rahman'ın huzuruna bir kul olarak çıkmasın. O, onların hepsini kuşatmış, tek tek saymıştır. Ahiret günü onların her biri Onun huzuruna tek başına çıkacaktır."[255] ve "Her insanın kaderini boynuna doladık. Ahiret günü açılmış bulacağı kitabı önüne çıkaracağız. Kitabını oku. Bu gün hesap verici olarak sen kendine yetersin." [256] ayetlerini kanıt gösterir.[257] Anlaşıldığı üzere İkbal, benlik olarak insanın kaynağı itibariyle ölümsüz olduğunu savunmasına rağmen o, insana dair mutlak ölümsüzlük fikrini kabul etmez. Ona göre dini metinlerdeki "diriliş" öldükten sonra başlayan sonsuz hayatın ya da ölümsüzlüğün bir aşamasıdır. İkbal, dirilişle başlayan hayatı da mutlak ölümsüzleşmek olarak yorumlamaz. Çünkü o, Kur'an'ın diriliş inancı doğrultusunda insanın ölümsüzlüğünün

[253] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 105.
[254] Jamile Khatoon, **İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat,** çev., Celal Türer, İstanbul, 2006, s. 165.
[255] Meryem, 19/93-95.
[256] İsra, 17/13-14.
[257] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 152; M. Iqbal, **T.R.R.T.I.,** s. 110, 111; J. Khatoon, **age.,** s. 170.

imkânlarının Allah tarafından değerlendirileceğini[258] belirtir. Sonuç olarak İkbal'e göre diriliş bile mutlak bir ölümsüzlüğün garantisi değil, Allah'ın iradesine bağlı devam edecek olan ölümsüzlüğün bir basamağıdır.

İkbal'e göre insanın nihai akıbeti ne olursa olsun o akıbet insanın yok oluşu, bireyselliğinin kaybı ve sonluluktan bütünüyle kurtulma anlamına gelmez. Aksine insanın "bitmeyen tükenmeyen ödülü",[259] egonun/benliğin aşamalı bir şekilde kendine sahip/hâkim olarak bireyselliğini geliştirmesine ve sürdürdüğü faaliyetler nedeniyle gücünün ya da yoğunluğunun/geriliminin artmasına bağlıdır. İnsan bu güç ve yoğunluk durumuna yükseldiğinde, kemâle ulaştığı ve soğukkanlılığını koruyarak kendine hâkim olduğu için ölümle dağılmaz. Üstelik ahiret gününden önce gerçekleşecek olan kıyametten de etkilenmez. Bu istisnaya tabi olan insanlar, kendilerini geliştirerek güçlendirmekte başarılı olan, gerilim durumlarını sürdürebilen, yoğunluğun ve sükûnetin en üst seviyesine ulaşan benliklerdir. Ancak bu seviyeye ulaşan ego ya da benlik, ölüme ve evrensel yıkım olan kıyamate tahammül edebilir.[260]

İkbal'in ayetlerle örneklendirdiği diriliş, ölümden sonraki hayatta her insanın bireyselliğini koruyarak Tanrı'nın huzuruna çıkacağının kanıtıdır. İkbal'in her insan için dirilişin gerçekleşeceği bu ayeti kanıt olarak göstermesi; ona göre, bütünlüğünü koruyamayan benliğin dağılması olarak nitelediği ölümün, yok olmak anlamı taşımadığını da gösterir. Bu durumda bazı benlikler ölümle dağılırken, diğer bazıları benlik bütünlüğünü ölümden sonra da koruyarak diriliş olgusuyla yüzleşirler. Ayrıca İkbal'in ölümden sonraki sahneleri ayetlerle delillendirmesi, onun benliğin temeli görüşünde olduğu gibi benliğin akıbeti konusunda da dini referansları dikkate aldığını gösterir. Dolayısıyla İkbal'in ölümsüzlük düşüncesinin temelinde Tanrı'nın varlığı ve buna bağlı olarak İslam'ın diriliş öğretisi vardır.

İkbal, ölümün yokluk ya da hiçlik olmadığı konusunda emindir. Bunu bir şiirinde gönlün sesinden şu şekilde ifade eder. "Yol üstüne serilmiş toprak olan insan, yok olmak üzüntüsünden muzdaripken, gönlünden gelen iç sesi ona; ezelî olmanın ilk çırpınışı ve hevesi, ebedî olmanın ise onun zevkli bir istekle bekleyişi olduğunu, dolayısıyla yemin ederek insana sonsuz (ölümsüz) olduğunu fısıldar."[261] İkbal'in şiirinden anladığımız kadarıyla gönül/kalp ya da benlik sonsuz olma umuduna, arzusuna ve isteğine sahip olmakla birlikte o, aynı zamanda yemin edecek kadar ölümsüz olduğundan emindir. Bu durumda insanın ölümsüzlük umudunun ya da arzusunun gerçek bir temeli var mıdır?

---

[258] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 152.
[259] Fussilet, 41/8; İnşikak, 84/25; Tîn, 95/6.
[260] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 153; J. Khatoon, **age.,** s. 171.
[261] M. İkbal, "Zebûr-u Acem", **İ.Ş.,** s. 182.

İkbal, bu sorunun cevabını Kur'an'daki düşüş kıssasının ikinci bölümünü aktararak verir. Buna göre benliğin kendini yaşatması, koruması ve varlığını benlik olarak sürdürmesi onun tabiatının bir gereğidir. Bu amaçla benlik; bilgiyi, neslin çoğalmasını, kudreti ya da Kur'an'ın ifadesiyle "yıkılmayan saltanatı"[262] arar. Kur'an'da Â'raf suresinde anlatılan düşüş kıssasının ilk bölümü; insanın bilgi arzusuyla, Tâ Hâ suresinde anlatılan diğer bölümü ise onun neslini çoğaltması ve güç kazanma arzusuyla ilgilidir.[263] Kıssanın ikinci bölümüne göre şeytan, Âdem ve eşine vesvese vererek, onlara sonsuzluk ağacını (ölümsüzlüğü) ve yıkılmayan saltanatı (kudreti) göstereceğini söyler. Her ikisi de ondan yerler ve bedenlerinin çıplaklığını fark ederek örtünmeye çalışırlar. Âdem'in bedenini örtme çabasıyla ortaya çıkan utanma duygusunun doğuşu, İkbal'e göre asli cinsel fiili ima eder.[264] Dolayısıyla İkbal'in kıssayı yorumlayışına göre, insanın varsayılan ilkel ve içgüdüsel mutluluk halinden "düşerek", şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli, bilinçli özgür bir benlik sahibi olarak yükselmesi/evrilmesi, insan çiftinin ilk cinsel fiili yüzündendir. Bu durumda İkbal'e göre düşüş kıssası, insanın sonsuz bir hükümranlığa, güce ve başarıya, somut bir birey olarak sonsuzluk içinde hayatı sürdürmeye ya da ölümsüzleşmeye olan dayanılmaz arzusunu telkin eder. Zamansal bir varlık olarak ölümle birlikte varlığının ve başarısının sona ereceğinden korkan insan, neslini sürdürerek ölümsüzleşmek istemektedir. Bu nedenle Tanrı'nın yasağını ihlal eden insan, ölüme karşı hayatın direncini sürdürmüş, kendini çoğaltarak bir nevi müşterek bir ölümsüzlük elde etmiştir. Sonsuzluk ağacının yasak meyvesinden yemek, cinsiyet ayrışması yoluyla, hayatın ölümle yok olup gitmesinin üstesinden gelmek amacıyla, insanın kendini çoğaltması ya da neslini sürdürmesidir.[265]

İkbal'in düşüş kıssasını bu şekilde yorumlaması, daha önce açıkladığımız Platon'un sembolik biyolojik ölümsüzlük görüşünü çağrıştırır. Yine aynı şekilde bu yorum, M. Aydın'ın ölümsüzlük inancının temeli olarak yorumladığı ebeveyn olma duygusunun gerekçesine benzer. M. Aydın'a göre, yaşama arzusu fıtri ve doğal bir arzudur. Bu nedenle insan, öldükten sonra biyolojik devamlılığını sağlamak arzusuyla kendine benzemesiyle gurur duyacağı çocukları dünyaya getirir.[266] Dolayısıyla bir anlamda insan kendisini kopyalayarak; kendisini, kendisinden sonra yaşatması için çocuk sahibi olur. Böylece insan, doğasından gelen ölümsüzlük arzusunu, biyolojik devamlılığını sağlamak suretiyle ya da neslini devam ettirerek gerçeğe dönüştürmek ister.

---

[262] Tâ Hâ 20/120.
[263] Â'raf, 7/19-20-22; Tâ Hâ, 20/120.
[264] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 119, 120, 121.
[265] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 116, 118, 121.
[266] M. Aydın, **Din Felsefesi,** s. 243.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı gibi İkbal, benliğin ölümsüzlüğünün temelini; kaynağı Tanrı olan, Tanrı'nın Yaratıcı ve Yönetici Enerji'siyle açıklar. Bu durumda ölümsüzlük, mutlak ölümsüz olan Tanrı'da ölümsüz bir imkân olarak var olan benliğin, bu imkânı gerçeğe dönüştürmesine bağlıdır. Ölümsüzlük arzusu, benliğin kaynağının ölümsüz olan Tanrı olması nedeniyle insanın en doğal ve asli duygusudur. Bu nedenle İkbal insanın ölümsüzlük arzusunun temelini de kendi bakış açısıyla yorumladığı, Kur'an'daki "düşüş" kıssasıyla ortaya koyar. Bu anlamda "düşüş" kıssasıyla sembolleştirilerek anlatılan ölümsüzlük arzusu fıtrîdir ve insan doğası gereği, hayatı üretmek ve sürdürmek arzusuyla varlığını ölümsüzleştirmek istemektedir.

İkbal, ölümün ve kıyametin insanın yok olması anlamında bir son olmadığını, aksine insanın kendi kişiliğine özgü bir benlik olarak, Tanrı'nın huzuruna çıkacağını savunur. Buna göre, hayat tek ve daimi (Tanrı'nın hayatı) olduğu için insan hayatı, kayıkçının tüm gücüyle dalgalarla boğuştuğu nehirde akıp giden ve sonra ölümle gözden kaybolan bir kayık gibidir. Bu kayık sonsuzluk denizinde parçalanmadan bir görünür, bir kaybolur ama asla yok olmaz. Çünkü ardışık zamanda insani benliğin görünür hale gelmesi demek olan beden, ölümle gözden kaybolsa da insanın öz varlığı/benliği yokluğa karışmaz.[267] İkbal'in insan hayatını betimlediği yukarıdaki satırlarda zaman, hem nehir hem denizdir. Nehir ölçülebilir zamanı resmediyorken, sonsuzluk denizi, saf süreye dolayısıyla Tanrı'nın hayatına[268] işaret eder. İkbal her iki durumda da hayatın kaybolup gitmeyeceğini belirttiğine göre, insan ölçülebilir zamanda öldüğünde bile farklı zaman tasavvuruna göre ölümsüz müdür? Realitede ardışık zamanda ölümü aşabilmek mümkün değilken, saf süreyi idrak eden kişi ölümden kurtulabilir mi? Saf süreyi idrak edebilmek ölümsüzlük açısından neden önemlidir? İnsan yaşarken ardışık zamanı nasıl aşabilir?

2. Zaman ve Benliğin Ölümsüzlüğü

İkbal'e göre ruh; yaratıcı Ego/Ben olan Tanrı'nın sonlu ego/ben üzerinde sürekli olarak çalışmasına olanak sağlayan, insanın sistematik bir tecrübe birliği oluşturmasına yardım eden aşağı egolar birliğidir.[269] Ruh, tabiatı itibariyle bozulmayan ve çözülmeyen bir hayat şeklinde yoğun bölünmez bir varlık olarak bedene yüklenemez. Ruh, bölünmez bir birlik, organik bir bütün ve nihai özü itibariyle sonsuzdur. Ancak bireysel varlığı içindeki ruh/benlik ya da ego zamanda ortaya çıkar. Ruhun fiziki organizma temelindeki hayat yolu, zaman-mekân düzleminde başlar ve insanın iradi fiilleri sayesinde tecrübe kazanarak gelişir.

---

[267] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 107, 273.
[268] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 80-81, 83, 89, 93.
[269] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 138.

İkbal'in ego veya ben olarak isimlendirdiği ruh, Tanrı'nın yönetmesi ve yaratması ile zaman içinde doğar. Egonun/benliğin bireysel varlığı zamandan önce mevcut olmadığı için, benliğin zamana karşı bir önceliği yoktur. Zamanda ortaya çıkan ego/benlik, kendi iradesel seçimleriyle ardışık zamanda yaşar ve gelişir. Zaman insan iradesini dikkate almadan sadece geçmiş, şimdi ve geleceğe bölünmüş periyodik düz bir çizgi gibi düşünülürse, insanın kişisel ölümsüzlüğünü sağlayan öz-belirlenimlik, öz-tasdik ve öz-bütünlük ortadan kalkar. İradenin dışlandığı böyle bir durumda egonun/benliğin ölümsüzlüğü için gerekli olan yetenek ve yaratıcı faaliyet gibi şartlara imkân kalmaz ve her insan zamanın ağır ve acımasız çarkı altında ezilerek benliğini kaybeder.[270]

İkbal'in ego/ben/benlik olarak tasavvur ettiği insan, kendini zaman içinde düzenler ve kendi tecrübesiyle şekillenerek terbiye edilir. O, zaman ve mekân düzleminde gerçekleşen nedenselliklere karşı kendini ve fiillerini idaresel seçimleriyle tanzim ve tayin ederek geliştirir. İkbal'e göre, eşyanın zamansal ve mekânsal ilişkilerini bilmek demek olan "basiret" [271] sayesinde ego/ben, belli bir zamanda kendisi için belirlediği hedefler çerçevesinde, bütün içindeki verilerin seçimini yapabilir. Böylece insan şahsi bir neden şeklinde zamanda etkin bir benlik olarak, hedefleri doğrultusunda başarı ve güç elde eder. Dolayısıyla tabiattan insana, insandan tabiata doğru akan nedensellik zinciri, zamanda ego/benlik olarak var olan insanın kendi amaçları uğruna yaptığı yapay bir inşadır. İnsan, yaşamaya çağrıldığı karmaşık çevreyi neden sonuç sistemine indirgeyerek eşyanın durumlarını kontrol altına alır ve böylece hayatını koruyabilir. Çevreyi determinist bir sistem olarak görmek, insan için vazgeçilmez bir araç olsa da, bu görünüş gerçekliğin asıl ifadesi değildir. İnsan çevresini determinist bir şekilde yorumlayarak onu anlar, hükmü altına alarak iradesel özgürlüğünü kazanır ve genişletir. İnsanın (egonun/benliğin) faaliyetindeki rehberlik ve yönetici kontrol unsuru olan Tanrı, onun açıkça özgür bir şahsi nedensellik olduğunu gösterir. Çünkü Nihai Ego/Ben olan Tanrı, kişisel girişimlerde bulunmaya yetenekli ego/ben olan insanın doğuşuna izin vererek, kendi özgür iradesini sınırlamıştır. Böylece insan, Nihai Ego/Ben olan Tanrı'nın hayatına ve özgürlüğüne katılarak[272] ya da özgür idaresiyle hayatta ortaya koyduğu amelleriyle ardışık zamanda kendini/benliği güçlendirir ve hayatı inşa eder.

Uzamsal zaman, ardışık zamanda fiziksel varlık ile bağlantılı ve birliğini bir bütünlük şeklinde koruyarak, kendisini bir dizi özel ve sayılabilir durumlar olarak gösterir. Uzamsal zaman, aynı zamanda ruhsal âleme dâhildir ve saf sürede yaşar; uzay ve zamanın saflığının bozulmadığı, hareket ve değişime rağmen, içindeki unsurların birbirinin içine işlediği ve

[270] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 138, 151; J. Khatoon, **age.,** s. 167.
[271] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 142.
[272] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 141, 142, 143.

geçtiği halde bölünmeden devam eden tek "Şimdi"de yaşar. Zihinsel olarak kavradığı ardışık zamanda harici işlerle uğraşısında benliğin etkin tabiatı, benliğin takdir edici tabiatının etrafına, insana tümüyle yabancı bir örtü çeker. Benliğin etkin yönü için mekân ve ardışık zaman tek gerçeklik olursa, egonun/benliğin sezgisel olarak idrak etmesi gereken saf süre benlik için yoklukta kaybolur.[273]

İnsani ego/benlik bütünüyle bu örtünün içinde kalır ve ardışık zamanı gerçek, dünyayı son olarak kabul ederse, gerçeklik ölçeğinde aşağıya düşerek kendini madde seviyesine indirgemiş olur ve ölür. Bu hayatta ego/benlik kendi gücünü ve anlamını fark ederse uzay ve ardışık zamandan aşkın olur ve kendi şahsiyetini tekrar üretir. Egonun/benliğin bu bilinç devrimi, onu ardışık zamanın zincirinden kurtarırken, saf zaman onun bütün varlığı fethetmesini mümkün kılar. Ego/benlik olarak insan, ardışık zaman ile ilişkili olmasına rağmen, onun ötesinde ve üzerinde olduğu için bu üstünlüğüyle görülebilen ve görülemeyen her şeyi kontrol edebileceği uzam-zamansal dünyayı fethedebilecek bir konumdadır. Ego/benlik ardışık zamanı kontrol etmesiyle orantılı olarak; gücü, üretimi, bağımsızlığı ve özgürlüğü ile her şeyi kendi iradesi doğrultusunda değiştirebilir ve dönüştürebilir. Bu mücadelede başarısızlık ölüm, başarı ise yeni bir hayat evresinin başlangıcının sebebi olur. Ego/benlik mücadelede başarılı olursa bütün âlemleri hükmü altına alır ve ölümsüzleşir.[274]

İkbal'e göre seri/ardışık zaman gerçek değildir. O, egonun/benliğin gerçekliğinin test edildiği zayıfların kaybolduğu güçlülerin daha büyük yücelik ve ihtişamla ortaya çıktığı, bir görüntüdür. Gerçek zaman ise hayat ve sonsuzlukla özdeş olan saf süredir. Onun görünümü sonsuz hayata yöneliktir ve o, hayatın sonsuzluğunda egoya/benliğe kalıcı, sağlam bir yer verir. Bu nedenle egonun/benliğin, gerçek zamanı ya da saf süreyi duyumsayacak kadar kendini geliştirip güçlendirmesi onu ölümsüzlüğe götürürken, seri/ardışık zaman ego/benlik tarafından tek gerçekliği olursa egoyu/benliği öldürür. Dolayısıyla ölüm ve ölümsüzlük zaman karşısında insanın aralarında seçim yapmak zorunda olduğu iki alternatiftir.[275]Ancak daha sonra açıklayacağımız üzere hayatta benliğin ölmesi ve biyolojik ölüm, benliğin yok olması demek değil, biyolojik ölümden sonra dağılan benliğin zor bir süreçle ölümsüzlüğün ilk aşaması olan dirilişe kadar kendini toparlamak zorunda kalmasıdır.

İkbal'e göre bu dünya tamamlanmamış heykel çamuru gibi, sabah akşam/gece gündüz değişmelerinin (ardışık zamanın) esiridir. Oysa benlik, sabah akşam halkasına dâhil olmayan bir zaman boyutuna (saf süreye) aittir ve özgürdür. Yine İkbal, "Gönlümüzün cihanında

[273] J. Khatoon, **age.,** s. 168; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 81, 82.
[274] J. Khatoon, **age.,** s. 168-169.
[275] J. Khatoon, **age.,** s. 169.

kamer devri yoktur. Bir değişme vardır ancak sabah akşam orada yoktur."[276] diyerek ardışık ya da seri zamanı, benlik için gerçek bir zaman olarak kabul etmez. Ona göre gerçek zaman, saf süre ve hayatla özdeş iken ardışık zaman, benliğin özgür iradesiyle mevcut çevreyi özümseyerek hayatı ve kendini inşa etmek için işlediği bir prangadır. Âlem ise, insanın kendinin (benliğin) ve âlemin kaderini özgürce şekillendireceği yerdir. İnsan bunu bazen âlemin güçlerine kendini uydurarak, bazen de bütün enerjisini onun güçlerini kendi amaçları doğrultusunda biçimlendirmek için harcayarak yapar. İlerleme halindeki bu âlemde ardışık zaman sürecinde insan eğer girişimde bulunursa, Tanrı ona iştirak ederek insana yardım eder ve deyim yerindeyse ona iş arkadaşı olur. Bununla birlikte insan girişimde bulunmaz, yaşadığı zaman sürecinde kendi varlığındaki içsel zenginliği sezgiyle keşfedip geliştirmezse, hayatı ilerletmek için benliğinden gelen dürtüyü hissetmez hale gelir. Bu durumda insanın içindeki ruh taşlaşır ve o kimse ölü bir madde derecesine düşer.[277] İkbal'in benliğin ölümü dediği şey tam olarak budur. İnsan ölümsüzleşmek istiyorsa, ardışık zamanın tutsağı olmadan, onu aşabilecek kapasiteye benliği yükseltmek için yüce hedefler doğrultusunda çalışmalıdır. Çünkü ardışık zaman insan iradesini dışlayan düz bir çizgi değildir. O, insanın iradî fiillerinin ölçüldüğü zorunlu bir görüntüdür. Bu nedenle insan ardışık zamanda yüce hedeflere yönelik çalışarak benliği güçlendirmeli ve böylece gerçek zamanı/saf süreyi, dolayısıyla kendi asli gerçekliğini duyumsamalı ya da keşfetmelidir.

İnsanın ya da benliğin saf süredeki ya da gerçek zamandaki asli gerçekliği, İkbal'in "Ene'l-Hak" la özetleyerek, meditasyon/murakabe[278] olarak nitelediği derin içsel tecrübeyi yaşamakla keşfedilir. İnsanın Tanrı'nın zamanı olan saf süredeki kendini ya da benliğinin ölümsüz kaynağı olan Tanrı'yı keşfetmesi, onun kendi potansiyel ölümsüzlüğünü de fark etmesi demektir. Bu bilinci elde eden insan, hem çalışarak âlemi şekillendirir, hem de benliğini/kendini ardışık zamanda iradesiyle inşa ederek güçlü bir benlik haline gelir. Böylece o, ölümle benliğini/kendini dağılmaktan koruyarak ölümsüzlüğü elde eder.

İkbal ardışık zamanı, gün halkaları dizisinin soluk bir dönüşümü olarak betimler. İnsan bu dönüşümün esaretinden kurtularak, zamanı kendisinin "azraili" durumuna getirmemesi için mücadeleden yoksun bir hayat yaşamamalıdır. Bu nedenle insan diri kalmak ya da ölmemek istiyorsa, sermayesi hayat olan zamanı bir kılıç gibi kullanarak, tıpkı Musa gibi, Ali gibi mücadele ederek çalışmalıdır. İnsan her an yeni işler yaparak, çalışarak gece ve gündüzün boyun eğdiği zamana hükmeder, zamanın esaretinden kurtulur ve zamanın üstüne yükselerek

[276] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 42, 43, 111.
[277] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 43-44.
[278] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 80.

özgürleşir. Böylece insan, ardışık zamana yenilmez ve öldüğünde bile bir avuç toprak olmaktan kurtularak ölümsüzlüğü elde eder.[279]

İkbal'e göre zamanı düz bir çizgi ya da yazıdan ibaret saymak, insanın benliğine ya da kendine zulmetmesi demektir. İnsan, sonsuz hayatı arzuluyorsa gece ve gündüzün esaretinden kurtularak, peygamberin: "Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki (Lî ma'allah) ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebi benimle birlikte o vaktin içine sığmaz." sözünün işaretini doğru okumalıdır. Buna göre, insan hayatın sırrı olan saf zamanda benliğini dolayısıyla benliğinin ölümsüz kaynağını keşfedebilmek için, hayatla peygamber gibi mücadele etmelidir. Güneşin, ayın tabi olduğu zaman sonlu, saf zaman ise sonsuzdur. Sonsuz zamanı duyumsayabilmek/keşfedebilmek ve böylece sonsuz olabilmek için insan, iç dünyasına yönelmeli, zamanın asıl kaynağı olan Tanrı'yı kendi benliğinde idrak etmelidir. Çünkü insani benlik ya da ego, Tanrı'nın Benliği'nin ya da Nihai Ego'nun aynasıdır. Gaybın ve huzurun ince manası, günlerin, geçen anların sırrı gönüldedir. Bu nedenle zamanın sırrını öğrenmek isteyen, sükût içinde gönlüne dalmalıdır. Ancak bu şekilde insan, zamanın sahibi, sonsuzluğun kendisi ve kaynağı olan Tanrı ile temas kurarak diri kalabilir ve böylece onun hayatı, seherden daha aydınlık olur. Çünkü hayat zamandır ve zaman hayattandır. İkbal'e göre peygamber, zamanı Tanrı'yla özdeş sayarak: "Dehre sövmeyin." demiştir.[280] İkbal, Avesta'da başlangıcı ve sonu olmayan zaman meleğinin adı olarak geçen Zervan'ı, zamanın ve mekânın ruhu olarak betimler. İkbal, Zervan'ın eşliğinde yüce âlemlere seyahate çıkarken, onun dilinden Zervan'ı, dolayısıyla zamanı ve mekânı aşmak isteyenin kalbinde, mutlaka Tanrı ile özel bir vaktinin (Lî ma'allah) olması gerektiğini belirtir.[281]

İnsanın ölümsüzlüğü elde edebilmesi için öncelikle ölümsüz olduğunu idrak edebilmesi gerekir. Bu ise ancak sayılabilir zamanın esaretinden kurtularak insanın kendine/benliğine döndüğü saf süreyi keşfetmesiyle ya da tecrübe etmesiyle gerçekleşir. Görüldüğü gibi İkbal'e göre kaynağı Tanrı olan insan, ardışık zamanda benliğin somut bir görünümü olarak yaşar. Bununla birlikte o, özgür bir benlik olarak ardışık zamana hükmederek, onu aşabilir ve "Dehr"[282] olan ya da saf sürede olan Mutlak Ego/Tanrı ile özel anı (dini/mistik tecrübeyi) yaşayarak benliğinin/kendinin ölümsüz olduğunu fark eder. Böylece aşkla Tanrı'ya bağlanan insan, zamana yenik düşmekten dolayısıyla ölümle benliğinin dağılmaya maruz kalmasından kendini kurtarmak için yüce hedefler doğrultusunda

---

[279] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 147; M. İkbal, **Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı,** çev., Celal Soydan, Ankara, 2013, s. 113; Bu eser daha sonraki dipnotlarda **M.V. & H.A.,** olarak belirtilecektir. Muhammed İkbal, **Esrar ve Rumuz,** çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 2005, s. 78; Muhammed İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** çev., Ali Yüksel, Ankara, 2012, s. 87.
[280] M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 79, 80, 81; M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 88, 89, 90, 91.
[281] Muhammed İkbal, **Cavidname,** çev., Halil Toker, İstanbul, 2014, s. 41-41, 275, 276.
[282] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 42.

çalışır. İnsan, Tanrı ile böyle özel bir anı nasıl yaşayabilir? İkbal'in dini tecrübe ya da mistik tecrübe olarak adlandırdığı bu özel birlikteliği yaşayabilecek şekilde insani benlik nasıl gelişebilir? İnsan, benliğinin (kendinin) iç dünyasına yönelerek kalbinde/gönlünde zamanın asıl kaynağı olan Tanrı'yı idrak edebilmeyi nasıl başarabilir? İnsan, Tanrı ile kurduğu bu aşk bağını nasıl canlı tutarak ebediyet kazanır?

3. Aşk ve Ölümsüzlük

İkbal'e göre insani benliğin kaynağı, Mutlak Ben olan Tanrı olduğu için o, şiirlerinin pek çoğunda Tanrı ile insan arasında kopmaz bir bağ olduğunu vurgulayan ve bu durumu betimleyen pek çok temayı işler. İkbal'e göre, saf sürede/gerçek zamanda Tanrı'yı deneyimleyecek şekilde benliği geliştirmek ve böylece benliğin ölümsüz olduğunu keşfetmek ancak tanrısal aşkla benliği güçlendirerek mümkün olabilir.

İkbal'in Benlik felsefesinde hâkim olan unsur; dini/mistik tecrübenin, Hakikat'in dolayısıyla Tanrı'nın sırlarını keşfetmek için birinci derecede öneme sahip olduğudur. Bu nedenle insan kendine/benliğine yönelerek, mistik sezgiyle kendi benlik tecrübesini yaşamalı ve kendinin/benliğinin; Mutlak Ben olan Tanrı'nın fiili (Emr), yaratması (Halk) ve aynı zamanda dinamik hayat tecrübesinin merkezi olan bir gerçeklik ya da hakikat olduğunu keşfetmelidir. Çünkü İkbal'e göre, benliğin hayat tecrübeleri olan fiziksel ve biyolojik yapısıyla tecrübe edilen benlik; Mutlak olan Tanrı'nın sadece bir fiili ya da yüklemi değil, aynı zaman hayatın dinamik merkezidir.[283] Bu durumda insanın, dini/mistik tecrübeyle hayatın dinamik merkezi olan Mutlak Benliği/Tanrı'yı dolayısıyla kendini/benliğini keşfetmesi, ölümsüzlüğünün imkânını keşfetmesidir.

İkbal *Gülşen-i Râz Cedîd* adlı şiirinde insanın içsel bir yolculukla kendine yönelerek benliğinin bir hayal ve yanılsama olmadığını keşfetmesi gerektiğini ve böylece insanın kendi sırrını tecrübe edişini anlatır. Bu sır; insandaki benlik duygusunun temelindeki egonun ya da "ben"in Hakikat'in/Tanrı'nın farklılaşmış görünümü olan şahsiyetin merkezini oluşturduğudur.[284] Şiirde ifade edildiği şekliyle Hallâc'da olduğu gibi, İkbal'e göre de "Ben Hakikat"tir, bir yanılsama değildir. İnsan bu sırrı ancak içsel bir bakışla kendi benliğini tecrübe ederek keşfedebilir.[285] Ancak bu keşif insanın mutlak ölümsüz olduğunu göstermez. Çünkü benlik, bireysel ego olarak kendine özgü benlik farklılaşmalarına sahip, kaynağı Ebedî Mutlak olan Tanrı'nın farklılaşmış bir hali olduğu için o, sadece ölümsüzlük potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla bu keşif, insanın ya da benliğin ölümsüzlük karakterini koruduğunu

[283] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 194; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 176.
[284] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 130.
[285] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 195-196; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 176-177; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 132, 133.

göstermez. Aksine Tanrı ile insan benliği arasındaki benlik farklılaşması, sonluluğu içeren insana, bizatihi ölümsüzleşmenin kendisini değil, sadece ölümsüzleşme kapasitesini verir. Dolayısıyla İkbal'e göre ölümsüzlük ebediyen kazanılmış, başarılmış, verilmiş bir şey değil, sadece bir tasavvur ya da ilhamdır. Bu nedenle insan, sürekli mücadele ederek egonun/benliğin gerilimini koruması gereken, ölümsüz bir hayat adayıdır.[286]

İkbal, Hallâc'ın "Ben Hakikat'im" sözünü panteist bir anlamda değil, insanın/benliğin Tanrı'nın şahsiyetindeki gerçekliği ve ölümsüzlüğü olarak yorumlar. Anlaşıldığı üzere İkbal felsefi, dini ve psikolojik tahlillerle birlikte, benlik bilinci ve benliğin ölümsüzlüğünün keşfi konusunda Hallâc'la somutlaşan tasavvufî aşkı dolayısıyla Hallâc'ı takip eder. İkbal'in felsefesinde Mevlana'nın etkisi bilinen bir gerçektir. Ancak onun özellikle *Cavidname*[287] adlı eseri incelendiğinde, İkbal'in düşüncesine ve şiirine hâkim olan ıstırap ve mücadele anlayışı, benliğin geliştirilmesi, onun cenneti dahi hiçe sayan züht anlayışı, iblis tasavvuru ve Hz. Muhammed'in şahsiyetine bakış şekli konularında İkbal'in üzerinde Hallâc'ın etkileri açıkça görülmektedir.[288]

Benliğin ölümsüzlüğü hakkında buraya kadar elde ettiğimiz bilgilerden hareketle İkbal'in Benlik felsefesini ve benliğin ölümsüzlüğü düşüncesini; Kur'anî referanslarla temellendirilen, felsefi ve psikolojik benlik çözümlemelerine bağlı tasavvufi öğelerin hakim olduğu ve edebî bir dille insanın sonsuzluk yolculuğunun anlatıldığı ölümsüzlük felsefesi olarak niteleyebiliriz. İkbal'in "sonsuzluk kitabı" anlamına sahip olan, *Cavidname* adlı eseriyle ilgili isim seçimine yönelik olarak da şöyle bir sonuca varabiliriz. İnsan, sonsuzluğu ya da ölümsüzlüğü arzuluyorsa başkalarını taklit etmeden, sadece kendi potansiyel imkânlarını geliştirerek benliği/kendini güçlendirmeli, hayatta yüce hedefler doğrultusunda mücadele ederek tanrısal yüceliğe doğru yükselmeli ve böylece ölümsüzlüğü elde etmelidir.

---

[286] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 195; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 177.

[287] *Cavidname* adlı eser, miraç mucizesi planı üzerine kuruludur. İkbal'in "Zinderûd" mahlasını kullandığı eserde Zinderûd'un mürşidi olarak kabul ettiği Mevlana'nın refakatinde göklerin, çeşitli gezegenlerin kat edildiği ve her safhada çeşitli düşünce siyaset ve kültür adamlarıyla dini ve siyasi sohbetlerin gerçekleştiği hayali bir miraç yolculuğu anlatılır. *Cavidnâme*, İkbal'in oğlunun adını taşıyor olsa da, "câvid" sözcüğünün ebedî, sürekli, daimi, kalıcı gibi anlamları düşünüldüğünde, eserin adının sonsuzluk ya da ölümsüzlük mektubu/kitabı anlamını taşıdığı ve İkbal'in bu anlamı içerdiği için eserini *Cavidname* olarak isimlendirildiği düşünülebilir. Ayrıca şiirlerinin büyük bir bölümünde mahlas kullanmayan İkbal, *Cavidname'de* kendisi için Zinderûd adını kullanır. İkbal, *Cavidname'de* Mevlana'nın dilinden Zinderûd'u; (kendini) dert ve acılarla mücadele ederken gözünü kendinden başka kimseye açmadığı ve başkalarına gönlünü kaptırmadığı için özgürleşen, varlık genişliğini hızla gezen, gökyüzünü aşan zerre olarak tanımlar. (bkz: M. İkbal, **Cavidname,** s. 77.) Bu öylesine seçilen sıradan bir isim değildir. Çünkü bu isim, İkbal'in Benlik felsefesinin tüm özelliklerini taşır. Zinderûd Isfahan'da bulunan, asıl adı Zâyenderûd olan ünlü ırmağın adıdır. Zâyenderûd, daha sonra Zinderûd olarak telaffuz edilmiştir. Bu isim o ırmağa, sadece kendi kaynaklarından oluştuğu, başka ırmaklardan beslenmediği için verilmiştir. Çünkü "zâyende" kendiliğinden ortaya çıkan ve "ana" manalarına gelmektedir. Bu ırmağın özellikleri; sürekli bir şekilde akış ve hareket halinde oluşu, sadece kendi kaynaklarından beslenerek meydana gelmesi, başka bir ırmak veya çaydan su almaması insanlara fayda sağlaması, herhangi bir denize ya da başka bir ırmağa karışmadan ovaları sulayarak toprağa karşımasıdır. Bütün bu özellikler; sürekli hareket, mücadele, değişim ve gelişim, sadece kendi kişisel kaynaklarına yönelip dayanarak "ben"i oluşturma ve böylece her hareketi ve faaliyeti ile insanlara faydalı olarak, benlik gücünü kaybetmemek olan, İkbal'in felsefesindeki benliğin temel özellikleridir. (bkz: M. İkbal, "Muhammed İkbal (1873-1938)", **Cavidname,** çev., Halil Toker, İstanbul, 2014, s. 17-19.)

[288] Y. N. Öztürk, **age.,** s. 48, 49.

İnsan ancak bu şekilde ruhsal hayat yolculuğunun miracını gerçekleştirip tamamlayarak ölümsüzleşir.

Bu durumda İkbal'de benliğin ölümsüzlüğünü daha iyi anlayabilmemiz için aşağıdaki sorunun cevabını bulmamız gerekir. İnsan, Hâllac gibi mistik tecrübeyi yaşayarak, potansiyel ölümsüzlüğünün kaynağı olan Tanrı'yı kendi benliğinde keşfedecek güce nasıl ulaşabilir? İkbal'e göre bu sorunun cevabı aşkta gizlidir.

"Ben, Hakikat'im; bu bir yanılsama değil elbette!"[289] diye seslenen İkbal'e göre mistik sezgiyle kendi varlığının kaynağı olan Tanrı'yı keşfeden insan, her ne kadar etkin benliğiyle bu hayatta Tanrı'dan ayrı yaşasa da, aşk kıvılcımı ile O'na bağlıdır. Mutlak sonsuz olmak ya da ölümsüzlük, Tanrı için en temel ilke olsa da, insan içindeki aşk kıvılcımını tutuşturup aşkın ateşini sönmez bir ateşe dönüştürebilirse ölümden korkması gerekmez. Çünkü o aşk, "ben"i ya da egoyu tekâmül ettirerek güçlendirir ve onu özgür bir benlik haline getirerek insanın hayata hükmetmesini sağlar. Böylece benlik, fiziksel ölümle çözülüp dağılmaz ve zaman, o benlik için ebedîleşir. İnsan bu şekilde aşkla ebediyeti kazandığı için, fiziksel ölüm artık ona ait değildir. İkbal'e göre asıl ölüm, kalpteki aşk ateşinin sönmesiyle gerçekleşen kalbin ölümüdür. İnsanın asıl korkması gereken ölüm de budur. Çünkü insan, aşk kıvılcımını saman alevi gibi söndürür, o kıvılcımı benliğinin takdir edici yönüyle saf zamanda "Ben Hakikat'im" tecrübesini yaşayarak ateşe dönüştürmezse, benlik olarak gelişip güçlenmeyeceği için o, tekâmül edip özgür bir benlik olarak hayata hükmederek bütünlüğünü ve gücünü koruyamaz. Dolayısıyla insan, aşkın benliğe kurduğu tuzak olan ölüme karşı dayanıksız hale geldiği için benlik fiziksel çözülme olan ölümle dağılır.[290]

İkbal bir şiirinde aşkı; ışık saçan bir melek olarak tasvir eder. Ölüm meleğinin dilinden aşkı anlatırken onun, insanın kalbinde bir kıvılcım olarak yaşayan, ecelin önünde duramadığı bir ateşe benzetir. Aşk öyle bir ateştir ki, ölüm meleği aşkın bekâsı karşısında ölümün avı olur. İnsan aklı fani olsa da, sonsuzluğun girişi aşk olduğu için İkbal'e göre aşk ölümsüzdür. Bu nedenle aşkın güneşinden ecel akşamı utanır. Çünkü aşk hayatın ateşidir ve sonsuza dek kalıcıdır.[291] Aşk, kalıcılık sınavını ölümle yaptığı için benlik aşk ile canlıysa, insan için ölüm sadece bir yaşam merhalesidir. Mü'min kulun makamı, karanlık mezar toprağı ya da sıfatlar dünyası değil, gökyüzünün ötesinde ebedî yuvası olan Allah'ın kendisidir. Kendini böyle tanıyan insan, Tanrı ile kurduğu aşk bağı sayesinde toprak olmaktan kurtularak benliğini ya da varlığını ebedîleştirir.[292] İkbal'e göre, aşkla insan fiziksel varlığının tutsaklığından

[289] M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 177.
[290] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 195; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 177.
[291] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 64-65, 187.
[292] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 153, 266.

kurtulup aslı ve özü olan Tanrı'ya ulaşarak, benliğinin miracını gerçekleştirir. Böylece insan benliği güçlenerek ölümle dağılmaz, ölümden soyutlanır ve ebedîleşir. Aşkla inşa edilen güçlü bir benliğe sahip olmak, dolayısıyla ölümsüzlüğü kazanabilmek için aşkın ne olduğunu anlamak önemlidir. Bu durumda İkbal için aşk ne demektir? Ona göre aşkın özü, kaynağı nedir ve mahiyeti nasıldır?

İkbal'e göre aşk; varlığın aslı ve hayatın özüdür. Aşkın özü ise Benlik olan Tanrı'dır. İkbal aşkı; aklın, kalbin ve nazarın mürşidi olan, kâinat ayetinin geç kavranan meali olarak betimler.[293] Aşk bir pasiflik ya da pasifleşme durumu değildir, aksine o aktif ve yaratıcıdır. Maddi varoluş düzleminde düşünüldüğünde ise aşk, ölümü engelleyen tek güçtür. Çünkü ölüm bir kuşağı peşinden sürüklerken, aşk bir başka kuşağı arkasına takar götürür.[294] İnsan çerçöp (toprak) ve ateşin (aşkın) bir araya gelmesinden oluşur. Bu anlamda insan, yaratılışı aşkla yoğrulan aşkın sırlarından bir sırdır. Âdem ise, aşk nağmesini çalan saz ve insana sırları öğreten bir sırdır. Hayatı yaratan Tanrı'dır ancak, onu güzelleştiren insan olduğu için İkbal'e göre insan, Tanrı'ya benzer. Tanrı ise kendini göstermek için hasret çeken İlahi ve Sonsuz Güzellik'tir. İnsanın gönlünde gizli olan Sonsuz Güzellik, çöle düşmüş ay gibi insanın gönlünde parladığı için, gönül/ben Tanrı'nın nuruyla aydınlanır. Bu yüzden insandaki aşk Tanrı'nın tecellisinin lezzetini bekler. Dolayısıyla Tanrı, insanın gönlünde aşk sayesinde tecelli edecektir. Tecellinin gerçekleşmesi için, bir avuç toprak olmasına rağmen gönül/ben denilen ilahi cevhere sahip olan insan, Tanrı'ya aşkla bağlanmalıdır. Çünkü insandaki İlahi Tecelli, su ve çamur perdesinin altında gizlidir. Aşk ise bu perdeyi aralayacak tek güçtür.[295]

İkbal Tanrı'yı, renk ve koku cihanını yaratan Mutlak Aşk makamı olarak betimler. Aşkın mahiyetinin sırrı, ayrılık, uzaklaşma ve farklılaşma ıstıraplarında gizlidir. Aşk devamlı bir ateş ve ıstırap içinde yanmak olduğu için, hayatın sırrı aşk ıstırabıyla yanmaktır. Sırlara vakıf olduğu halde remiz ve ima ile konuşan ariflerle sohbet ise gönüldeki aşk ateşini alevlendirir. Bununla birlikte Hallâc gibi iyiyi kötüyü bilen özgür ruhlar cennete sığmaz. Bu yüzden ruhun özgürleşmesinin yolu, insanın coşkulu bir aşkla kıyamet sabahını kendisinin yaratarak, dirilişe yönelmesidir. Bu anlamda İkbal'e göre diriliş, Tanrı'ya aşkla bağlanarak insanın benlik bilincine ulaşmasıdır. Aşkın ümidi ve korkusu olmadığı için insan, aşkla özgürleşen bir ruha sahip olur. Aşkla insan, Tanrı'nın tecellisi olan âlemin görkemine dalarak özgür ve korkusuzca varlığı izlerken, aynı zamanda Tanrı'dan ayrılık acısıyla ıstırap çeker. Aşkı güçlendiren ayrılık acısı, ruhun/benliğin mücadele azmini arttırarak onu güçlendirir ve benliği inşa eder. Bu sayede insan dokuz gezegeni göğsüne sığdırabilir. Başka bir ifadeyle

[293] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 112, 126, 129.
[294] M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 180.
[295] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 24, 29, 133; M. İkbal, "Zebûr-u Acem", **İ.Ş.,** s. 176, 179, 204, 250.

insan miracı/dini tecrübeyi ya da mistik tecrübeyi yaşar. Artık an, o insan için geçici değil sonsuzdur.[296]

İkbal'in Mutlak Hakikat ya da Mutlak Aşk olarak tasavvur ettiği Tanrı, kendine özgü benlik farklılaşması olan insanın hayatı ya da sonsuzluğu için önemlidir. Bu nedenle Tanrı, her şeyi kapsayan Ego olarak dayanak sağlayan, seven, sevilen ve cevap verendir. İkbal'e göre, Tanrı insana tefekkür ve ibadet aracılığı ile cevap verir. Ancak yine de İkbal, bu cevabın en nihayetinde bir "lütuf" konusu olduğu belirtir. Bu lütfa mazhar olmak için Tanrı'ya aşkla bağlanmak gerekir. Mutlak Hakikat, aynı zamanda Mutlak Aşk olduğu için, Tanrı aşkın hem nedeni, hem de kaynağıdır. Aşk'ın, bütün kâinatı kuşatan bir birlik olarak vasıtasız tecrübe ediliyor olması ise, Onun aktif bir neden olarak sahip olduğu tanrısal özellik nedeniyledir.[297]

Ancak buradaki asıl önemli nokta, bu aşk birliğinin insan benliğini her bakımdan kuşatıp kuşatmadığıdır. İkbal'e göre panteist tasavvurun aksine, Sonsuz Ego/Ben ile sonlu ego/ben birliğinde, her biri karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakır. Dolayısıyla Mutlak Aşk'ın tüm kuşatıcılığına rağmen sonlu ego/ben olan insan, Sonsuz Ego/Ben olan Tanrı ile birlikteliğinde sonluluğunu/sınırlılığını muhafaza eder. Çünkü gerçek sonsuzluk, sonsuz genişlik demek değildir. Gerçeğin tabiatı genişliğe değil, yoğunluğa dayanır. İnsan bakışını yoğunluğa sabitlediği zaman, sonlu egonun/benliğin tecrit edilmiş olmasa da, ayrı ve farklı olmasının zorunlu olduğunu fark eder. İkbal bu görüşünü, insanın mekân ve zaman karşısındaki durumunu örnek vererek açıklar. Buna göre, genişlik itibariyle insan, ait olduğu mekân-zaman düzlemindedir. Yoğunluk itibariyle ise o, aynı düzeni kendine tümüyle yabancı ve karşısındaki "öteki" olarak görür. İnsan, hayatı için kendisine muhtaç olduğu mekândan farklı olmakla birlikte aynı zamanda onunla özel bir ilişki içindedir.[298] Bu nedenle İkbal'e göre insan, Tanrı ile birlikteliğinde de mekân karşısında olduğu gibi farklılığını korur. Dolayısıyla panteist düşüncenin öne sürdüğü şekli olan, Tanrı'nın her şeyi tümüyle ihata etmesi nedeniyle dini/mistik tecrübede insanın Tanrı'da yok olması fikri, İkbal'e göre geçersizdir.

İnsan böyle bir birlikteliğin ebedî sırrını, Hallâc gibi kendi "ben"ini anlamaya çalıştığında çözebilir. İnsan, aşkla "Ene'l Hak" mertebesine ulaşarak özünü tanır ve Tanrı'nın karşısında onurlu mevkisini bilerek özgürleşir. Panteist tasavvurdaki, "Her şey O'dur." anlayışı ise insanın esaret içinde kendi mezarını kazarak ölmesi ve böylece kendi kendinin

[296] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 39, 85, 94, 99, 104; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 182; M. İkbal, **Cavidname,** s. 153.
[297] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 197-198; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 180-181.
[298] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s.153.

ölüm sebebi olmasıdır. Eğer insan kendinin görünen ve görünmeyen, çok ve tek olduğunu anlayabilirse, mutlak aşk birliğini de anlayabilir.[299]

Bu mutlak birliği, yukarıda açıkladığımız şekliyle her şeyi ihata eden bir benlik olarak entelektüel anlamda idrak etmek ve bunu düşüncenin kanunlarıyla temellendirmek İkbal'e göre muhtemelen mümkün değildir. Çünkü ona göre insanın kalbinin derinliklerinden doğan Mutlak Benlik tasavvuru, uzay ve zaman dünyasında gerçekleşmez. Buna rağmen mutasavvıflar, Mutlak Hakikat'le doğrudan bağlantı kurulmasını (miracı) mümkün kılan çeşitli kurallar, uygulamalar ve yollar geliştirmişlerdir. İkbal de bir şiirinde aynı yolu takip ettiğini ve bu aşk yolunda Tanrı'nın hasretiyle acı çektiğini, Onun kusursuz iklimine varmak, Onunla buluşmak için toprak unsuru varlığındaki benlik tohumunun yeşermesinin bekleyişi içinde olduğunu belirtir. Sonuç olarak ego/benlik farklılaşması olan insanın, Tanrı ile zamanı ve değişimi aşan bir mükemmeliyetle birleşme ihtimali uzak görünse de eğer ölümsüzlük mutlak bir olgu olarak değil, aksine bir umut, ilham kaynağı ve yükümlülük olarak kabul edilirse, İkbal'e göre mutlak aşk birliğinin (miracın) tecrübe edilmesiyle benlik olarak insanın ölümsüzlük potansiyeli güçlenir. Böylece benlik ölümle maruz kalacağı dağılmadan korunarak ölümsüzlüğünü elde edebilir.[300]

İkbal'in aşkla ölümsüzleşmenin zirvesi olarak kabul ettiği miraç[301] görüşü ve benlik felsefesinin temeli, Hallâc'ın benlik tasavvuruna dayanmaktadır. Ayrıca İkbal'in şiirlerinin büyük bir çoğunluğu, tasavvuf edebiyatının sembolleriyle anlattığı mücadele ve aşkla yoğrulmuş benlik düşüncesiyle şekillenir. Bu durumda miraç, insanın aşkla Tanrı'ya bağlanarak Ona doğru yükselişini gösteren bir benlik devrimidir. Ancak insan benliğinin (kendinin) miracını nasıl gerçekleştirir? Böylece o, özgür bir benlik olarak Tanrı ile birlikteliğe ulaşarak ölümsüzlüğünü nasıl keşfedebilir? İnsan Tanrı'ya aşkla bağlanarak miracı (mistik/dini tecrübeyi) nasıl yaşar?

4. Benliğin Miracı

İkbal göre insan, Tanrı'yı arayışında ona ulaşmak için kendinin/benliğin miracını gerçekleştirmelidir. Ancak daha önce o, Mutlak Hakikat olan Tanrı gibi kendinin/benliğin gerçek olduğunun bilincini elde etmelidir. Buna göre varlık görünmeyi arzu ettiği için aşikar olmayı gerektirendir. Bu nedenle Tanrı, "elest" gününde kendi varlığının gerçekliği için talepte bulunduktan sonra yaşamda kendini benlik ile süsleyip görünür hale gelir ve böylece

[299] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 277; M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 108.
[300] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 198-199; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 181-183.
[301] Miraç: Sözlükte yukarı çıkmak, yükselmek anlamındaki "urûc" kelimesinden türetilmiş olan miraç sözcüğü, yukarı çıkma vasıtası, merdiven demektir. Terim olarak Hz. Peygamber'in göklere yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eder. Miraç kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte çoğul şekli olan "meâric", yükselme dereceleri anlamında Mearic suresi 3. Ayette, Allah'a nispet edilmiştir. (bkz: **TDV İslam Ansiklopedisi,** C. 30, s. 132.)

kendi varlığının şahitliğini yaparak Hakikat olduğunu gösterir. İnsan da yaşıyor, ölmüş ya da ölmek üzereyse, yokluktan varlığa çıkarak görünür hale gelmesi, gerçekliğinin bilincine varması için varlığına şahitlik edecek üç şahide yönelmelidir. Hayat, benlik makamına ulaşıp yükselerek, Hakk'ın Zat'ını perdesiz görmek ve böylece ölümsüzlük kapasitesini gerçeğe dönüştürmek olduğu için, bir miraç yolculuğudur. Miraç ise, Tanrı'nın varlığına şahit olmak ve Onun şahitliğiyle yüz yüze ölümsüzlüğü başarmak olduğu için, bir imtihan olgusudur**.** Bu yüzden insan, öncelikle kendi nuruyla kendini idrak ederek Tanrı gibi hakikat olduğunu anlaması için kendini terbiye edip geliştirerek, benliğin miracını gerçekleştirmelidir. Böylece insanın kendi bilinci, onun varlığının ilk şahidi olur. Başkasının nuruyla insanın kendi benliğini görmesi için onun varlığının ikinci şahidi, başkasının bilincidir. Bu nedenle insanın ruhu, bir mürşidin ya da gönül sahibi bir erenin kalbinde yeniden doğarak güçlenmelidir. İnsanın Hakk'ın nuruyla kendine özgü benliğini tanıması ve Tanrı'nın şahsiyetinde kendi gerçekliğini idrak etmesi için, son şahit benliğin miracını yaşadığı Tanrı'nın bilincidir. Eğer insan Tanrı'nın huzurunda Onun nuruna dayanabilecek güçlü bir benlik olarak miracını yaşamayı başarırsa, Tanrı gibi diri ve ölümsüz olur.[302]

Hayattaki bu miraç yolculuğunda insanın iki kılavuzu vardır ilki akıl, diğeri ise aşktır. İnsan aklın kılavuzluğuyla Tanrı'ya giden miraç yolunda, tabiatı gözlemleyip anlamaya çalışarak kendi varlığının toprak ve sudan üstün bir benlik olduğunu idrak eder. Çünkü İkbal'e göre Hakikat olan Tanrı'nın davranışı/huyu/sünneti olan tabiatın[303] bilimsel olarak gözlemlenmesi, insanı Tanrı ile yakın bağlantı halinde tutar. Böylece akıl daha derin bir müşahede için insanın içsel idrakini güçlendirir. Ancak akıl cesur olmadığı ve dünyanın albenisine kapıldığı için miraç yolculuğunda insanı yavaşlatır. İnsandaki bilme arzusu aşka dönüştüğünde, aşk aklın önüne geçer. Aşk akıl gibi değildir, akla göre daha hızlı ve cesurdur. İnsan aşkla zamanı aşar ve ölmeden dünyayı terk ederek mekânsızlığa aşkla ulaşır. Akıl cilveleriyle benliği eritirken aşk, insanın dış dünya ile tüm bağlarını keserek, onun Tanrı ile birlikte olabilmesi için insanı kendi içine kapatır ve benliğin gelişmesini sağlar. Bu şekilde kendini Tanrı'ya veren aşıklar için artık ölüm yoktur. Aksine böyle bir miracı yaşayan gönül, ölü gibiyken dirilir. Çünkü İkbal'e göre, görmek için göz neyse, can için aşk odur.[304]

İkbal, Mevlana ile birlikte felsefe ve irfanın ışığında, benliğin aşk ateşiyle varlığı tanıyarak çıktığı hayali miraç yolculuğunda, Jüpiter'e yükseldiğinde Hallâc ile karşılaşırlar. İkbal burada Mevlana'nın, Zinderûd'a (İkbal'e) aşk ateşiyle yanan Hallâc'ı takip ederek kendi

[302] M. İkbal, **Cavidname,** s. 32-35; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s., 238-239.
[303] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s., 89-90.
[304] M. İkbal, **Cavidname,** s. 35-38.

benliğini bulmasını tavsiye ettiğini belirtir.[305] Dolayısıyla İkbal'in de belirttiği gibi onun düşüncesinin oluşmasında Mevlana'nın etkisi oldukça yoğundur. Bu nedenle İkbal'e Rûmî-i Asr, Rûmî-i Sânî şeklinde hitap edilmesi meşhur olmuştur.[306] Ancak anlaşıldığı üzere İkbal, Mevlana'nın dilinden Hallâc'ın takipçisi olduğunu ifade eder. Özellikle benliği aşkla inşa ederek, "Enel Hakk" la özetlenen, aşkla başarılan benliğin miracı konusunda, İkbal üzerinde Hallâc'ın yoğun etkisi görülür. Aynı eserde Zinderûd ile Hallâc arasında geçen diyaloglar, bu etkiyi net olarak ortaya koyar. İkbal'e göre benliğinde hayat ateşini aşkla yakan Hallâc, Tanrı'yı kendi benliğinde keşfederek varlığın sırrını öğrenmiş ve kalbinden yükselen "sur"un sesiyle ölü ruhları diriltmiştir. Benlik, gizli ve açık her yerdedir. Ancak, insan benliğinin Tur'unda, Tanrı'nın nuru ateşlerle örtülü olduğu için, insanın bakışı Tanrı'yı görmeye güç yetiremez. Her gönül Mutlak Benlik olan Tanrı'dan söz etse de Onun aşkından nasibini almayan insan, kendinden habersiz ölür ya da insan kendine yönelerek benliğinin kaynağı olan Tanrı'ya aşkla ulaşamadığı için insanın kalbi ölür. İkbal kendisinin Hallâc gibi Tanrı'nın nurundan ve ateşinden haber vererek, ölü benliklere mahşeri getirerek onları dirilttiğini belirtir.[307] Bu durumda kanaatimize göre, İkbal'in felsefesindeki benlik bilinci, onun tasavvufi temalara ağırlık verdiği şiirlerinde, aşkla miracı yaşayarak benliğin dirilişi olarak karşımıza çıkar. Ebedî hayat ya da ölümsüzlük yolculuğunda insan, varlığının gerçekliğini Tanrı'nın varlığını duyumsadığı miraç anında fark eder. Bu İkbal'in felsefesinde benlik bilinci, şiirlerindeyse benliğin dirilişi demektir.

İkbal tasavvuftaki aşkla benliğin miracı düşüncesini, mistik sezgi felsefesinde "doğrudan ilham" olarak adlandırır. Ayrıca o, Tanrı'nın varlığının delili olarak savunduğu dini/mistik tecrübe görüşünü[308] yine tasavvuf literatüründeki miraç tasviriyle aynı anlamda kullanır. Ancak bize göre burada dikkat edilmesi gereken konu; İkbal, dini/mistik tecrübeyi her ne kadar bir miraç olayı olarak düşünse de doğrudan yaşanan bu tecrübenin gerçekliğini felsefi olarak ayrıntılarıyla temellendirmiş olmasıdır. Çünkü İkbal'e göre aşk; akıl ve hikmetin özü olsa da onun benliğin miracı konusundaki felsefi bakış açısı, İkbal'in kendisini aşık fakat aynı zamanda hakim[309] olarak adlandırmasının anlamını da açıklamaktadır.

İkbal'e göre, insanın ölümsüzlüğü elde edebilmesi için öncelikle insani egonun/benliğin her şeyi kuşatan Mutlak Ego/Ben olan Tanrı ile bağlantı/temas halinde olduğu dini/mistik tecrübeyi (miracı) yaşarken bile soğukkanlılığını ve bireyselliğini koruyabildiği, gelişiminin zirvesine ulaşmış olması gerekir. Böyle güçlü bir benlik, ölümle

[305] M. İkbal, **Cavidname,** s. 148.
[306] Y. N. Öztürk, **age.,** s. 48.
[307] M. İkbal, **Cavidname,** s. 157.
[308] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s., 50-55.
[309] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 91, 96.

dağılmayarak, bütünlüğünü korur. Bu nedenle insan benliğini (kendini) geliştirmeli ve eylemleri/amelleri aracılığıyla benliğinin (kendinin) gücünü ya da yoğunluğunu/gerilimini yükseltmelidir. İnsani benlik üst seviyedeki güç ve yoğunluk durumuna yükseldiğinde, kemâle ulaştığı, soğukkanlılığını koruduğu ve dinginliği elde ettiği için ölümle dağılmaz. Bu istisnaya tabi olan insanlar, benliğini geliştirerek güçlendirmekte başarılı olan, gerilim durumlarını sürdürebilen, yoğunluğun ve sükunetin en üst seviyesine ulaşan benliklere sahiptirler. Benliğini bu şekilde geliştiren insan, her şeyi kuşatan Ego/Ben olan Tanrı ile temas halindeyken bile bireysel varlığını korur. İkbal buna örnek olarak peygamberi ve onun yaşadığı tecrübeyi göstererek, kâinatın efendisi olarak nitelediği Hz. Muhammed'in kalbinin, bütün esrar perdelerini kaldırdığını ve peygamberin Hakk'ın Zât'nı gördüğünü savunur. Onun görüşüne göre, Hz. Muhammed (571-632) dini/mistik tecrübe yaşayarak Nihai Ego/Ben olan Tanrı'yı müşahede etmiştir. İkbal, Kur'an'dan, "…gözü şaşmadı ve öylesine dolaşmadı…",[310] "Allah insanla ancak ya müşahede yoluyla veya bir perde arkasından konuşur ya da O, irade ettiği şeyi O'nun izni ile vahyetmesi için bir elçi gönderir. Zira o çok yücedir ve hikmet sahibidir."[311] ayetlerini örnek vererek, bu görüşünü destekler.[312]

İkbal'e göre insanın aslî, bireysel ve kendiliğinden yaşadığı bu miraç ya da dini/mistik tecrübe, ona yeni bir hayat sürecinin ilham edilmesidir. Son ilhamına ulaştığı anda ego/ben, en küçük şüphesi olmaksızın o ilhamın, varlığının temel kaynağı olduğunun farkına varır. İnsani ego/benlik açısından en yüksek düzeyde biyolojik öneme sahip olan bu tecrübe ile insan gelişigüzel bir görüntü ya da yansıma olmanın üstüne çıkarak, ebediyeti özümseyip faniliğini onarır. Bu tecrübede benliğin nihai hedefi bir şey görmek değil, bir şey olmaktır. Bir şey olmak gayreti sayesinde benlik, kendi objektifliğini keskinleştirmek için son fırsatını keşfeder ve daha köklü bir benlik kazanır. Bu bağlamda benlik gerçekliğini "yapabilirim" düşüncesinde bulur. Benliğin arayışının sonu, insanın bireyselliğinin sınırlarından kurtulmadan, onu daha keskin şekilde tanımlayan hayati bir fiil olan yaşadığı miraç ya da dini/mistik tecrübedir. Bu tecrübe benliğin bütün varlığını derinleştirip, insanın iradesini keskinleştirir. Böylece insan, dünyanın sırf görülecek ya da kavramlar aracılığı ile bilinecek bir şey olmadığını anlar.[313]

Nasıl ki Allah, "O her an yeni bir iştedir."[314] ayetinde olduğu gibi, Kendini sürekli yaratma şeklinde ortaya koyarak, sonsuz yaratıcı imkânlarını bitmez tükenmez şekilde

[310] Necm, 53/1-18.
[311] Şûrâ, 42/51.
[312] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 152-153, 52-55; M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 26.
[313] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 237-239.
[314] Rahman, 55/29.

gerçekleştiriyorsa,[315] yaşadığı miraç ya da dini/mistik tecrübe sayesinde insan da bu yaratıcı teminatla dünyanın yapılacak ve sürekli fiille devamlı yapılacak bir şey olduğuna ilişkin idrak elde eder.[316] Artık insan kendi varlığını Tanrı'nın varlığında tecrübe ederek varlığının Tanrı'daki gerçekliğine şahit olmuş, diri ve ebedî kaynağını keşfetmiştir. Bu durumda insanın sorumluluğu, kadim suretini yüce hedefler doğrultusunda dünyada/hayatta yeniden çizerek, benliğini ölümle dağılmaktan korumak için yaşadığı sürece mücadele ederek ölümsüzlüğe doğru yürüyüşünü devam ettirmektir.[317]

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere İkbal'e göre aşk, insanın benlik bilincini geliştirerek, kendisinin yüce konumunu keşfetmesini sağlar. Bu keşif insanı Tanrı'ya aşkla bağlayarak, insana Tanrı'yı saf zamanda tecrübe etmek ve Onunla bireyselliğini koruyarak birleşmek olan miracı yaşatır ve onu ölümsüz olana ulaştırır. Böylece aşk, ardışık zaman ve algısal mekânda Tanrı'dan ayrı kalması nedeniyle muzdarip olan insanı ölümsüz olana kavuşturarak, onun kaynağı itibariyle ölümsüz olduğunu anlamasını sağlar. Bu durumda insanın ölümsüzlük umudu ve beklentisi, onun ölümsüz olan Mutlak Aşk makamına layık olmayı başarmasıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla İkbal'in aşk tasavvuru, her ne kadar aşkla ölümsüzleşmeyi gerektiriyorsa da, sonuçta ölümsüzlüğe ulaşabilmek liyakati gerektiren bir durum olarak karşımıza çıkar.

Liyakat ise doğası gereği ilgili durumun gerektirdiği niteliklere sahip olmakla mümkündür. Öyleyse insanın ölümsüzlüğü başarabilmesi için, benliğinin bir takım niteliklere sahip olması gerekir. İnsani benliğin sahip olması gereken bu özellikler nelerdir? İnsan bu özellikleri hangi hedefler doğrultusunda geliştirerek ölümsüz olmayı başarabilir? İnsan, kaynağının Tanrı olduğu benlik farklılaşması olması nedeniyle, ölümsüzlük kapasitesine sahipse, bu potansiyelini nasıl geliştirip, gerçekleştirerek ölümsüzlüğü elde edebilir? İnsan benliğini/kendini Tanrı'da keşfederek miracı yaşadıktan sonra benliğinin/kendinin miracını/yükselişini nasıl gerçekleştirebilir? Dolayısıyla o, benliğinin gerilimini ve gücünü nasıl koruyarak ölümsüzlüğü elde edebilir? Ölümsüzlük, ölümle hatta kıyametle bile dağılmayan sağlam bir benlik gerektiriyorsa, insan benliğini nasıl güçlendirerek, ölüm gibi bir yıkımla kendini dağılmaktan kurtarabilir?

5. Benliğin Gelişimi ve Ölümsüzlük

Felsefi görüşlerini tasavvufi unsurlar doğrultusunda Kur'an merkezli ortaya koyan İkbal, ölümsüzlüğe dayanak olarak gösterdiği ayetlerle, ölümsüz olmanın insan için mümkün

[315] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 83, 93.
[316] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 237.
[317] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 238, 239, M. İkbal, **Cavidname,** s. 34, 35.

olduğunu belirtir. Bu görüşüne, "İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır? O sadece bir embriyo değil miydi? Sonra bir kan pıhtısı oldu da Allah ona şekil verdi ve onu düzenledi. Ondan da iki cinsi; erkek ve dişiyi var etti. Allah'ın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?"[318] ayetini örnek vererek, Kur'an'daki diriliş haberini, ölümden sonra sürecek olan hayatın sonsuzluğuna kanıt olarak gösterir. İkbal'e göre, insanın doğumdan önceki biyolojik evrim aşamalarını anlatan bu ayet, değişim ve dönüşüm sürecinin ölümden sonra da devam etmesiyle ölümün dirime dönüşeceğinin kanıtıdır. Âlemde durağan hiçbir şey olmadığı için insan dünya hayatında bu dirilişi ancak âlemin anlamına dahil olarak elde edebilir. Nasıl ki âlemdeki her şey ya da her varlık hareketin somut görünümü suretinde sürekli devinim halinde değişip dönüşüyorsa, (evriliyorsa) insan da bu anlama dâhil olarak çalışıp fiilleriyle değer üreterek gelişen, ölümle dağılmayan dirilişe uygun güçlü bir benlik olduğunda ölümsüzlüğe ulaşabilir. Çünkü İkbal'e göre tekamülü/evrilmesi milyonlarca yıl sürmüş bir varlığın işe yaramaz bir şey gibi fırlatıp atılması, oldukça düşük bir ihtimaldir. Bu durumda insanın ölümsüzlüğü elde etmesi için, âlemin hareketine gelişen bir ego/benlik olarak katılması, dolayısıyla onun sürekli hareket halinde çalışarak hayatı inşa eden güçlü bir benlik olması gerekir.[319] Bunun aksine İkbal, benliğin ölümü olarak nitelediği miskin ve atıl bir benlik anlayışını vaaz eden her türlü felsefi ve tasavvufi düşünceyi reddeder.

Hareketi var oluşun ve kalıcılığın temel ilkesi kabul eden İkbal, Platon'un âlemi görüntü ya da kopyaya indirgeyen idealar düşüncesini kabul etmez. Çünkü onun felsefesi olanı olmayan, var olanı var olmayan şeklinde göstererek, hareket ve gerçekliği reddeder. İkbal'e göre bu anlamda Platon, görünmeyen dünya teorisyenidir. Bu yanlış felsefe, "hayatın sırrı ölümdedir" görüşünü, özellikle sufizmde hâkim anlayışa dönüşerek, çalışma ruhunu gevşetip yok ederek insanları miskinleştirmiştir.[320] Oysa tüm evrende olduğu gibi dünyada hayat, hareketten ibarettir. Tabiattaki her şey, zaman ve insan hayatın hareketine dâhildir. Bu yolda konaklamak uygun değildir. Çünkü duraklamada ecel gizlidir. İşte sonsuz hayatın ya da ölümsüzlüğün sırrı, sürekli hareketle güçlenen dünya hayatında saklıdır.[321] Bu nedenle yaşayan, canlılığını koruyan ruh için çalışarak imkânların gerçeğe dönüştürüleceği, dolayısıyla benliğin ölümsüzlük imkânın da, onun güçlü bir benlik olma doğrultusunda çalışmasıyla gerçeğe dönüşeceği bu imkân âlemi güzeldir. Gönlü/benliği ölmüş olanlar içinse bu âlem zevk alınacak bir görüntüden başka bir şey değildir. İkbal'e göre, Platon'un var olanın hareketini ve faaliyetini inkâr eden idealar düşüncesi, âlemdeki hayat mücadelesini

[318] Kıyamet, 75/36-40.
[319] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 154.
[320] Muhammed İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 45, 46; Muhammed İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 49, 50.
[321] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 141,142, 300.

görmezden gelir. Dünyayı hiçleştiren bu görüş, gönüllerdeki çalışma ve çabalama isteğini öldürerek özgürlük ve güç azmini yok eder. Böylece bireysel ve toplumsal benliğin izzeti, itibarı ve ikbali yok olup gider.[322] Bu durum İkbal'in düşüncesinde toplumda yaşayan benliklerin ölümü ya da toplumsal benliğin ölümü demektir.

İkbal'in "koyunluk dini" dediği, Platon'un idealar görüşü doğrultusunda hayatına yön veren toplumlar, benliklerini öldürdükleri için yok olmaya mahkumdurlar. Anlaşıldığı gibi İkbal'in toplum benliğine yüklediği anlam, onun bireysel benliğe verdiği anlamla uyum içindedir. Bu durumda benliğin varlık mücadelesi, âlem gibi harekete dahil olmakla ölümsüzlüğe dönüşeceği gibi çalışıp üreten toplumlarda, toplum benliği canlılığını korur. Bu şekilde güçlü bir toplum benliğine sahip olan toplumlar yok olup gitmez ya da tarih sahnesinden silinmez. Çünkü İkbal'e göre benlik, içinde Tanrı'nın potansiyel kudretini taşır. Benlikteki bu güç potansiyeli, benliğin çalışmasına, fiillerine ve faaliyetlerine bağlı olarak gelişir. Böylece benlik, içindeki arzu ateşinin canlı tuttuğu gücüyle, hedefleri doğrultusunda çalışıp mücadele ederek kendini güçlendirerek gelişir ve ölümle dağılmaz. İşte Platon'un düşüncesi, bu âlemi hayale indirgeyip ölümü yücelttiği için, benliğin sahip olduğu potansiyel gücü yok ederek, insana ve topluma benliğini unutturur. Benliği güçten acze düşen insan ölümle fiziksel çözülmeye maruz kaldığı gibi, aynı zamanda onun benliği de bu şekilde ölümle dağılır. Toplumlar da aynı şekilde toplumsal benlik gücünü kaybettiklerinde kendilerini geliştiremezler ve dağılırlar.[323]

İkbal bu konuda Platon'u eleştirmekte haklı görünmektedir. Çünkü Platon'un idealar düşüncesi, âlemi hiçe indirgediği gibi onun aşağıdaki görüşleri doğrultusunda insanı ve insanın fiillerini de görüntüye indirgeyerek hiçleştirir. Platon'a göre her ruh, ruhsuz bir varlığın sorumluluğunu üstlenir. İnsan da ruhsuz, topraktan yapılmış cisimsel bir varlıktır. Ruh insana girdiğinde artık insan canlıdır ama o, kişisel ve kendiyle bütünleşen ölümsüz bir ruha sahip olmamıştır. Bu nedenle Platon'a göre insanın ölümsüz olduğunu gösterecek hiçbir kanıt yoktur. İnsan sadece kendiliğinden deviniyormuş gibi görünen bir canlıdır.[324] Bu durumda insanın hareketi de asli değil yalnızca görüntüden ibarettir. Dolayısıyla asılları idealar âleminde saklı olan bu görüntüler dünyasında insanın fiilleri/amelleri boş bir görüntü ya da çabadan ibarettir. İşte İkbal'e göre Platon'un bu düşüncesi bireysel ve toplumsal benliği tembelliğe ve miskinliğe yönelterek benlik zafiyetine neden olduğu için benliği öldürür. İkbal bu anlamda Platon'u eleştirdikten sonra koyun ve aslan hikâyesiyle betimlediği yukarıdaki

[322] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 46; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 50.
[323] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 42, 43; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 48.
[324] Platon, **Phaidros ya da Güzellik Üzerine,** s. 45, 46.

görüşleriyle, benliğin gelişen bir ego/ben/ruh olarak âlemin hareketine dâhil olduğunda güçlenip gelişeceğini ve böylece ölümle dağılmaktan kurtulacağını savunur.

İkbal idealar düşüncesi nedeniyle Platon'u eleştirmesine rağmen, Platon'un ruhun ölümsüzlüğünün temel gerekçelerinden biri olarak ileri sürdüğü hareketin kaynağı ve ilkesi olduğu için ruhun ölümsüz olduğu görüşüyle, İkbal'in benliği/insanı, Tanrı'nın yaratıcı enerjisi ve benliğin/insanın somut görüntüsü olan biyolojik varlığının temeli olan atomu, hareket olarak izah etmesi ve bu nedenle onun, benliğin/insanın potansiyel ölümsüzlük imkânına sahip olduğunu savunduğu görüşü, birbirine benzemektedir. Ancak yine de İkbal, Platon'un ruh beden ayrımına dayanan insan görüşünü reddettiği için bu benzerlik ölümsüzlük konusunda felsefi olarak herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Bununla birlikte Platon'un Tanrı'yı Salt Güzellik olarak tasavvur etmesi ve sevgiyle Tanrı'ya bağlanan insanın erdemler yaratmak suretiyle Tanrı'nın sevgisini kazanarak ölümsüzleşeceği görüşüyle, İkbal'in Mutlak Güzellik ve Aşk olarak Tanrı düşüncesi ve insanın aşkla Tanrı'ya bağlandığında amelleriyle benliği ve hayatı imar ederek ölümsüzleşeceği görüşü yine birbirine benzemektedir. Sonuç olarak İkbal, her ne kadar ruh beden dualizmi ve idealar düşüncesi nedeniyle Platon'u eleştirse de ölümsüzlük konusundaki görüşleri kısmen de olsa Platon'a benzemektedir.

Platon'la başlayan sistemli ölümsüzlük teorileriyle İkbal'in benliğin ölümsüzlüğü düşüncesini karşılaştırırsak, İkbal'in ruhsal ölümsüzlüğü ileri süren metafizik ölümsüzlük teorilerini kabul etmediği sonucuna ulaşırız. Çünkü İkbal, ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozofların ruh ve beden, nefs ve ruh ya da duyu ve akıl gibi dualistik insan anlayışlarını[325] kesinlikle reddeder. İkbal'in düşüncesinde herhangi bir varlık ya da insan, benlik/ruh ve cismin birlikteliğinden meydana gelmez. İnsan sonlu benliğin, ruhun ya da egonun kendisi olarak fiziki dünyada görünür hale gelen ben/ruh/ego olandır. Çünkü bütün âlem gibi insan da sonlu benlik olarak, kaynağı Mutlak Ego/Benlik olan Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin fiziksel dünyadaki başkalaşmış, bireyselleşmiş görünümüdür. Bu durumda İkbal'in beden ve ruh dualizmine dayanan insan görüşünü, dolayısıyla bedenin ölümle yok olacağını ileri süren ruhun ölümsüzlüğü görüşlerini kabul etmesi mümkün görünmemektedir.

İkbal, özellikle İbni Rüşd'ün ölümsüzlük görüşünü eleştirmesine rağmen, dirilişi farklı yorumlamakla birlikte onun; Gazalî'nin ve İbni Rüşd'ün diriliş inancını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü İkbal her ne kadar ölümden sonraki hayatı Kur'an ayetlerini yorumlamak suretiyle felsefi olarak açıklamaya çalışsa da, onlar gibi Kur'an'ın diriliş öğretisini ve ahiret inancını kabul eder. Ayrıca İkbal'in ölümsüzlüğün başarılması ya da

[325]M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 130, 146, 147.

kazanılması gereken bir durum olduğu konusundaki görüşüyle, Farabî'nin insan ruhunun sahip olduğu potansiyel aklın, fiili duruma geçmesiyle ahlaki fiillere ya da faziletlere göre ölümsüzlüğün kazanılması gereken bir hal olduğu konusundaki düşüncesi birbirine benzemektedir.

Birinci bölümde açıkladığımız gibi yine Farabî'ye göre cahil insanlar, ruhlarının sahip olduğu potansiyel aklı aktif hale getirmedikleri için maddeye bağlı kalarak ruhsal ölümsüzlüğü kazanamazlar ve ölümle yok olurlar. İkbal de benzer şekilde amellerle güçlenerek gerilimini koruyup sürdüremeyen benliğin ölümle dağılacağını ileri sürer. Bununla birlikte İkbal'in şiirlerindeki bazı mecazî yok oluş ifadelerini hariç tutarsak o, felsefesinde zayıf benliklerin ölümle dağılacağını açıklamasına rağmen, bu dağılışın yok olmak anlamına geldiğini hiçbir zaman iddia etmez. Üstelik İkbal, dirilişi her insanın bireyselliğini koruyarak Tanrı'nın huzuruna çıkmak olarak kabul ettiği için, Farabî'nin cahil ruhların yok olacağı varsayımına katılıyor olması mümkün değildir. Ölümsüzlüğün başarılması gereken bir durum olduğu konusunda İkbal'in ve Farabî'nin düşünceleri birbirine benzer. Bununla birlikte İkbal, Farabî'nin dualistik insan anlayışını ve buna bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğünü değil, soyut benliğin somut görünümü olan insanın, dirilişle devam eden ölümsüzlüğünü kabul ettiği için Farabî'den ayrılır.

6. Âlemdeki Hareket İlkesi ve Amel

İkbal'e göre, gelişen ve güçlü bir ego/benlik olmak, zaman içinde egonun/benliğin kendini tanzim ederek kendi tecrübesiyle şekillenip terbiye edilmesi ve böylece egonun/benliğin faaliyetinin, yoğunluğunun ve gücünün kademeli olarak arttırmasıdır. Kur'an'ın, "Nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona kötülük ve takva yeteneği verene yemin olsun ki, elbette nefsini geliştiren kurtulmuştur ve onu bozan da ziyan etmiştir."[326] ayeti, İkbal'e göre kurtuluşu, egonun/benliğin kendini geliştirmesine bağlı kılmıştır. İnsanın nefsini [327] /ruhunu/benliğini ya da kendini geliştirip, onu bozulmaktan, dağılmaktan koruyabilmesi ise yaşadığı sürece hayatta yaptığı fiillerine bağlıdır. Çünkü Kur'an, "…O hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, üstündür, bağışlayandır." [328] ayetiyle ölümün ya da hayatın yaratılma amacının güzel amel [329]

[326] Şems, 91/7-4.
[327] Muhammed İkbal, kaynak olarak kullandığımız *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* adlı eserinin İngilizce orijinal metninde, ilgili ayetteki "nefs" terimini "soul" olarak çevirmiştir. (bkz: M. Iqbal, **T.R.R.T.I.,** s. 112.) Bu durumda M. İkbal'e göre Kur'an'daki "nefs" kavramıyla, "soul" kavramı içerdikleri anlam itibariyle aynıdır. Dolayısıyla M. İkbal'in ego/ben/ruh tanımlamaları aynı zamanda "nefs" anlamını da içermektedir. Ayrıca M. İkbal, İslam filozoflarının iddialarının aksine Kur'an'daki "nefs" kavramının herhangi bir teknik anlamda kullanılmadığını belirtir. (bkz: M. Iqbal, **T.R.R.T.I.,** s. 106; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 147.) M. İkbal'in bu görüşü, onun ayetteki "nefs" ifadesi yerine İngilizce'de ruh, kişi, kimse anlamına sahip olan "soul" sözcüğünü kullanmasını da daha iyi açıklar.
[328] Mülk, 67/1-2.

doğrultusunda sınanmak olduğunu bildirir. Dolayısıyla İkbal'e göre hayat, egonun/benliğin sunî faaliyeti için bir alan ya da fırsat sunar ve ölüm, egonun/benliğin bütünlüğünü koruyup koruyamadığına ilişkin ilk sınavdır. Zevk veren acı veren değil, egoyu/benliği destekleyen, güçlendiren ya da onu bozan, dağıtan fiiller vardır. Egoyu/benliği destekleyen amel ilkesi ise insanın kendine/benliğine olduğu gibi başkalarına/başkalarının benliğine saygıdır. Bu nedenle egoyu/benliği ölümle bozulmaya, dağılmaya hazırlayan ya da onu gelecek hayat için terbiye ederek onun disiplinini sağlayıp geliştiren unsur İkbal'e göre ameldir.[330]

İkbal, yukarıda ölümün bütünlüğünü koruyamayan benliklerin dağılmasının nedeni olacağını belirtmesine rağmen, dağılmanın benliğin tümüyle yok olması anlamına geldiğini ima etmez. Dolayısıyla İkbal'in "benliğin ölümle dağılması" ifadesinden maksadının tam olarak ne olduğu açık değildir. Bununla birlikte her insan için "diriliş" inancını savunan İkbal'in bu dağılmayı yok olmak anlamında kullanmadığı açıktır.

İkbal'e göre ölümsüzlük, insana ait ya da ona önceden verilmiş bir hak değil, psikolojik ve fizyolojik süreçlerin kontrolü olan amel ile başarılması gereken bir haldir. Bu durumda insan, ölümsüzlüğü kendi kişisel çabayla kazanması gereken ölümsüzlük adayı olan bir varlıktır. Eğer o, ego/benlik olarak amelleriyle yeterince güçlü bir benlik olursa, fiziksel bozulma ve dağılma olan ölüm karşısında bütünlüğünü koruyabilir.[331] Böylece benlik olarak insan dirilişe kadar farklı bir süreçte (berzahta) mücadeleye devam ederek, ölümsüzlük yolculuğundaki evrimsel hayatını sürdürür.

Ölümsüzlük bir hak değil, elde edilmesi gereken bir kazanım olduğuna göre, insan benliğini güçlendirmek ve kendini ölümle dağılmaktan koruyabilmek için, öncelikle içsel bir bakışla benliğinin/kendinin mertebesinin bilincine vararak, iyi ve kötü ayırımı yapabilecek düzeye ya da yoğunluğa ulaşmalıdır. [332] Daha sonra insan, benliğini tanıyıp hedefleri doğrultusunda iyi amellerle onu eğitip güçlendirerek, bahar damlası gibi dağılıp yok olmaya müsait benliğini inci tanesine çeviren sedef misali bir hayat yaşayarak koruyabilir. Böylece ölüm insana dokunamaz. Dolayısıyla insan benliğini ölümle dağılmaktan korumuş olur. [333]

İnsan içsel bir bakışla benlik mertebesinin bilincine vararak, benliğini nasıl tanıyabilir? Daha önce açıkladığımız gibi insani benlik, âlem gibi Tanrı'nın yönetme fiili ve yaratma enerjisiyle tezahür eden, kaynağı Tanrı olan ego/benlik farklılaşması olarak, iç içe

---

[329] Sözlükte iş, çaba, fiil anlamına da gelen amel; dünyada iradeli, bilinçli ve amaçlı olarak yapıldığı için ceza ve ödül konusu olan her türlü fiil, iş ve davranıştır. Fiil bilgisiz ve amaçsız yapılan işleri de kapsarken amel, bilgi, irade ve amaç bütünlüğü içindeki fiillerin tümüdür. (bkz: **TDV İslam Ansiklopedisi,** C. 03, s. 13).
[330] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 154; M. Iqbal, **T.R.R.T.I.,** s. 113. M. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan" , **A.Ü.İ.F.D.,** s. 104.
[331] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 223.
[332] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 94.
[333] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 43.

geçmiş egolardan/benlerden oluşan canlı bir dünyadaki, dinamik tecrübe merkezi olan bireysel ego/benliktir. İnsan bu var oluş durumunu, aklın kılavuzluğunda tabiatı gözlemleyip anlamaya çalışarak, kendi varlığının toprak ve sudan çok daha üstün bir benlik olduğunu idrak ederek anlar. Akıl, daha derin bir müşahede için insanın içsel idrakini güçlendirir. Bu idrak ile insandaki bilme arzusu aşka dönüştüğünde, aşk aklın önüne geçer. Aşk, insanı kendi içine kapatır ve insanın, benliğinin/kendinin kaynağı olan Tanrı ile saf sürede vahdet tecrübesi ya da miraç yaşamasını sağlar. Böylece insan, benliğinin/kendinin yüce konumunun bilincine vararak onu tanır.

Bununla birlikte insanın ya da benliğin bu yüce konumu koruyarak ölümsüz olmayı başarabilmesi, âlemin sürekli yenilenip geliştiği gibi onun da kendini çalışıp geliştirerek güçlendirmesine bağlıdır. Böylece insan fiziksel ölümle dağılmayan güçlü bir benlik olur. Tabiat, sabit ve durağan görünmesine rağmen onu gözlemleyen akıl, tabiatın dolayısıyla kâinatın her zerresinin hareket halinde olduğunu idrak eder. Dünyada hayat, ardışık zaman gibi hareketten ibaret olduğu için durağan olan her şey ölüme mahkumken, hareket eden her şey canlılığını korur.[334] Bu nedenle insan sürekli çalışarak iyilik üretmeli ve kurtuluşu, iyi-kötü mücadelesini bırakıp arayıştan uzaklaşarak miskin bir rahatlıkta aramamalıdır. Çünkü ruh/ego/benlik tabiattaki her şey gibi bir makamda durmaz, yolda konaklamazsa canlılığını korur ve ecele yenilerek dağılmaz.[335] Dolayısıyla insan benlik olarak kendini ölümle dağılmaktan koruyabilmek için, âlem gibi sürekli hareket halinde olmalı, amelleriyle hedefleri doğrultusunda çalışıp, benliğini geliştirip güçlendirerek, sürekli aktif olmalıdır. İkbal bu düşüncelerini *"Amel Âlemi"* adlı yazısında şu şekilde dile getirir:

> "Bu bir meyhanedir; herkes buraya davetlidir. Burada insan kadehine göre şarap alır. Felsefenin ince, derin hikmetleri burada kadeh dibinin tortusudur. Biz bu yolda dünyaya zerre kadar kıymet vermeyiz. Onun sihrinin güneşi, burada damımızın saçağıdır. Ey hatasında ısrar eden adam! Senin sükûn dediğin şey burada harekettir. Salınıp yürümektir. Hakkı aramak uğrunda evden fırlayıp çıkan bizler, ilme can üfleyip onu amel yapmışızdır."[336]

7. Benliğin ve Ölümsüzlüğün Sırları

İkbal, benliğin ve ölümsüzlüğün sırlarını mesnevi tarzında anlattığı *"Esrar'ı Hôdî"*[337] adlı eserinde, ölümsüzlüğü ve gücü arzulayanları, öncelikle düşünceyi berraklaştıran, basireti daha keskin hale getiren kutsal kaynaklı aşka davet eder. Çünkü İlahi aşk benliği güçlendirerek insana cesaret verir, düşünceyi aydınlatır ve arzularla hedefe doğru yürürken

---

[334] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 146; M. İkbal, **Hareket Zili,** 141, 142.
[335] M. İkbal, **Cavidname,** 46.
[336] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 74.
[337] Çalışmamızda kaynak olarak bu eserin, *İslami Benliğin İç Yüzü* ve *Esrar ve Rumuz* adlı isimlerle yayınlanan Türkçe tercümelerini kullanmaktayız.

insana, yeni zevkler yaşatır. İşte İkbal böyle bir aşkla, ebedî hayatın ve evrenin sırlarını kendisine öğreten Mevlana'nın kılavuzluğunda benliği örten sırları keşfederek, benlik mucizesinin sırlarını açıklar. O, ebedî hayatın sırlarını ve hayata hükmedecek benlik gücünü arzulayanları bu sırları öğrenmeye davet eder.[338] İkbal'in tasavvuf edebiyatının sembolleriyle anlattığı ebediyet ya da ölümsüzlük yolculuğunda, İlahi aşk benliğin kılavuzudur. İkbal'e göre insan, aşk kılavuzunun eşliğinde benliğinin/kendinin ve ölümsüzlüğünün sırrı olan Tanrı'ya ulaşır.

İkbal'e göre kâinat düzeninin aslı, Nihai Benlik olan Tanrı'dır. Hayatın sürekliliğinde ortaya çıkan her şey, Benlik olan Tanrı'nın kendi kudreti üzerinde var olduğunu açıklar. Özünde yüzlerce âlemin gizli olduğu Benliğin/Tanrı'nın dışındaki her şey Onun ispatıdır. Bu vehim ve zan âlemi, Benliğin/Tanrı'nın kendini uyandırmasıyla oluştu. Bu nedenle bütün varlığın yapısı, Benliğin/Tanrı'nın eseri ve sırrıdır. Benlik/Tanrı, kendi olmayanı kendi sandığı için dünyaya düşmanlık tohumları ekerek, mücadelenin lezzetini tatmaları için kendi yapısından başkalarını yarattı. Böylece kendi gücünden haberdar olmak için İkbal'e göre, O kendi bileğinin gücünü deniyor. Hayattaki merhametsizliğin nedeni ve mazereti ise manevi güzelliğin ancak bu şekilde doğması ve tamamlanmasıdır.[339]

İkbal, tasavvufi betimlemelerle süslediği bu Benlik/Tanrı sırrını, felsefi bir ifadeyle Kur'an'ı referans göstererek şu şekilde açıklar. Nihai Benlik olan Tanrı, kendi varlığının sonsuz zenginliğini, canlı suretlerin sayısız çeşidinde tezahür etmiş olan somut bireysellikte açığa çıkarır. Bu nedenle yaşamak, belirli bir taslağa ve somut bir bireyselliğe sahip olmaktır. Her birinin gözünü, kendi imkânlarını açığa çıkarmaya diktiği, kendi hükümranlığının peşinde koşan bireyselliklerin doğuşu ve çoğalması, kaçınılmaz olarak çağlardır süren korkunç mücadeleyi ortaya çıkarmıştır. Bu şekilde ortaya çıkan birbirine aykırı bireyselliklerin karşılıklı çatışması dünya acısıdır. İnsanı temsil eden Adem'in, "bilinç uyanışı"nın ardından bireyselliğin şahsiyette derinleştiği insanın durumunda, "sonsuzluk ağacı (ölümsüzlük) ve yıkılmayan saltanat (güç/iktidar)"[340] peşinde koşmak, yanlış yapmanın imkânlarını açtığı için mücadele ve hayat trajedisi hissi, daha keskin bir hal alır. Kur'an, hayattaki bu korkunç mücadeleyi, "Birbirinize düşman olarak inin."[341] ayetiyle belirtir. İnsan, benliğin evriminin bu aşamasında, acının itici gücünü anlayamasa da İkbal'e göre dünya hayatındaki bu acı, benliği mümkün bir dağılmaya dolayısıyla ölüme karşı güçlendirecektir.[342]

---

[338] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 23, 24, 25, 26; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 31, 32, 33, 34.
[339] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 27; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 35.
[340] Tâ Hâ, 20/120.
[341] Â'raf, 7/24.
[342] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 121, 122.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle kanaatimize göre İkbal, kötülük problemini reddediyor ya da acılarla sonuçlanan olayları/durumları kötülük olarak nitelendirmiyor. Çünkü o, konuya tasavvufi açıdan yaklaştığında dünya acısının manevi güzellik için zorunlu olduğunu savunurken, felsefi açıdan benliğin gelişerek güçlenmesi ve onun bütünlüğünü koruyarak ölümle dağılmaması için, insanın acının itici gücüne ihtiyacı olduğunu savunuyor. Bu durumda dünya acısıyla tezahür eden kötülük, güçlü bir benlik için zorunlu ve kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bununla birlikte İkbal'e göre aslında kötülük, zahirde kötülük olarak nitelense de kötülük değil, bir anlamda benlik için iyiliktir. Çünkü dünya acısı ya da kötülük aslında benliği güçlendirdiği dolayısıyla onu ölüm gibi bir dağılmaya karşı koruduğu için kötülük olmaktan çıkmıştır. Öyleyse İkbal'e göre, "ölümsüzlüğün temelinde kötülük olarak nitelendirilen dünya acısı da vardır." şeklinde bir sonuca ulaşabiliriz. Aşağıdaki şiir bu görüşümüzü destekler görünmektedir.

Kötülüklerin olduğu dünya hayatını, her biri birbirinden farklı kanlı ezgilerle dolu rebaba[343] benzeten İkbal, dünya hayatındaki acıları sorgular ve bir mütefekkirin dilinden onu şöyle anlatır:

"Yüksek bir mütefekkirden, Hayatın ne olduğunu sordum.
Şöyle cevap verdi: Hayat bir şaraptır ki en acısı en iyisidir.
Çamur içinden yetişen kurttur, dedim.
Semender gibi alevden doğmuştur, dedi.
Onun olgunlaşmamış fıtratına şer karıştırmışlardır, dedim.
Şer sadece onun hayrını idrak edememektir, dedi.
Gezip dolaşmak iştiyakı onu bir menzile eriştirmedi, dedim.
Onun menzili işte o gizli iştiyaktır, dedi.
O topraktandır, yine onu toprağa verirler, dedim.
Tohum toprağı yarıp çıktı mı artık tohum değildir dedi."[344]

7.1. Benlik Kudreti ve Ölümsüzlük

İkbal'e göre, Tanrı kendini her zerrede, gücüyle gösterir. Bu nedenle evrendeki her benlik farklılaşmasında benlik kudreti gizlidir. Dolayısıyla evrenin hayatı benlik kudretine bağlıdır. O halde, benlik ne kadar güçlü olursa hayat o derece sağlam olur.[345] Hayatın sırrı, iş ve faaliyetin altında gizlenen güçtür. Hayat güçten doğduğu için onun tek kanunu vardır, o da yine güçtür. Hayatın itici gücü ise, elde etme arzusu ve yaratma zevkidir. Bu nedenle çabalamak, mücadele etmek hayatın özünde vardır. Dolayısıyla insan, benliğine hükmederek mücadele azmini canlı tutmalı, yeni bir âlem düzeni kurmak için çalışıp mücadele ederek

[343] M. İkbal, **Cavidname,** s. 253.
[344] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 74.
[345] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 28; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 36.

benlik gücünü korumalıdır. Matem, feryat, sızlanıp durmak şeklinde ortaya çıkan acziyet, içinde iyilikten eser olmayan korku ve yalanlarla dolu kötülükleri beslediği için, hayatın yolunu keser. Sefalet içinde sürünenler, acizliğin adını kanaat koyarak, ona itibar edilen bir görüntü verirler. Acizliğe bazen mecburiyet, bazen mazeret üreterek onu huzur ve rahatlığın nedeni olarak gösterip, güçlü ve azimli insanı etkileyerek onun gücünü elinden almak isterler. İkbal'e göre insan, acziyetin adını "kanaat" koyan bu gösteriye aldanmamalı, hakkın hakimiyetini sürdürmek için hayat tohumundan elde ettiği güç ürünüyle, doğruluğu ilke edinerek, benliğini güçlendirerek geliştirmeli ve çalışarak, çabalayarak cihana hakim olmalıdır.[346]

İnsanın yaratılış amacı, bedensel ihtiyaçlarını karşılayıp, tembellik yapmak değil benliğini güçlendirerek, yüce hedefler doğrultusunda cihanı değiştirmektir. Benliğin güçlenerek ondaki gizli kudret ve imkânların ortaya çıkması, insanın içindeki gizli gücü uyandırmasına bağlıdır. Bunun için insan, toprak ve sudan daha yüce olduğunu bilmeli, benlik makamını keşfedecek, aşk ateşini benliğinde yakmalıdır. Böylece Tur'a tecelli eden Allah, insanın benliğinde (insanda) tecelli edecek ve insanın içindeki gizli güç uyanacaktır. Arzunun yaktığı aşk ateşi, hayat kıvılcımı olan benlikte tutuşunca, benlik kendi kaynağı olan İlahi Benliği vasıtasız deneyimler ve böylece insan içindeki potansiyel gücünün farkına varır. Bu gücün gelişmesi, insanın mücadele azmiyle sürekli çalışıp, âlem gibi ama âlemden özgür ya da âleme mahkum olmadan, iş ve faaliyetlerle (amellerle) benliğini imar etmesine bağlıdır. Ancak insan mücadele azmini kaybedip tembelleşirse, benlik gücünü kaybeder ve insan benliğini unutur. Bu durum İkbal'e göre benliğin ölümüdür. Benliği ölen insanın teni ve ruhu birbirinden ayrıldığı için insan ölümsüzlüğünü yitirir. Aksine insan çalışarak azimle mücadele ettiğinde benliğini güçlendirerek onu sağlamlaştırır. Böylece insan, ölümün soğuk yüzüyle karşılaştığında bile, ruh ve ten bağı güçlü olduğu için onun benliği dağılmaz ve ölümsüzlüğü elde eder. [347] İkbal'in Benlik felsefesi bağlamında değerlendirdiğimizde insanın ölümsüzlüğünü yitirmesi, onun yok olacağı anlamını taşımaz. Çünkü İkbal'e göre insanın ölümsüzlük arzusunun, onun doğasından gelen fıtrî bir duygu oluşu, yitirdiği/kaybettiği ölümsüzlük arayışına insanı zorunlu bırakır. Dolayısıyla insan, hayatta ya da ölümden sonraki süreçte kaybettiği ölümsüzlüğü yeniden bulmak ya da elde etmek için mücadeleye devam eder.

İkbal'e göre insan, benliğini güçlendirerek elmas gibi sert mizaçlı biri olmalıdır. Benliğinden uzaklaşıp ondan vazgeçenler, su damlası gibi kırılgan ve yumuşak huylu olur.

[346] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 61, 62; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 61, 63.
[347] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 66, 67; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 64, 65.

Böylece o, başkalarının hayat sermayesi haline gelir. Yine aynı şekilde insan, bir elmas gibi değerli, kalıcı ve güçlü olmak istiyorsa vesveseden, kuruntudan, kederden uzaklaşarak hayatla, zorluklarla mücadele ederek çalışmalı ve benliğini güçlendirerek iki âlemi aydınlatmalıdır. Hayatın şerefi daima güçlü benlikte aranmalıdır. Benliğin acziyeti ve değersizliği, gelişip olgunlaşmamasından kaynaklanır. İkbal bu görüşünü, elmas ve kömür betimlemesiyle örneklendirir. Buna göre insan, elmas gibi olmazsa kömür gibi olur. Her ikisi de aynı özden ya da topraktan olmalarına rağmen, elmas değerli, güçlü ve kalıcıyken, kömür ezilir, hor görülür. Kömür başkalarının buhurdanlığını aydınlatırken, varlığı küle dönüşür ve boşlukta dalga dalga süzülen bir duman olur. İnsan da böyledir; benliğini güçlendirip geliştirmeyen kimse, kıymetsiz bir maden gibi ölür ve benliği duman gibi dağılır.[348]

İkbal'e göre çalışma olmaksızın hiçbir cevher ortaya çıkmaz.[349] Bu nedenle insan İlahi aşkla Allah'a ulaşmayı ve "kelimlik sırrı"[350]nı istiyorsa, çöl havası, Şuayb ve gece gündüz çobanlık örneğini, Musa'nın şahsında görmeli ve onun gibi çalışıp mücadele etmelidir. İnsan ancak bu şekilde benliğini geliştirerek benlik kudretine sahip olabilir. Benlikteki kudret cevheri ortaya çıktığında insan hem Rabbi ile konuşacak yüceliğe ulaşır hem de benlik ölümle dağılmaktan korunur.[351] Çünkü hayatı canlı tutan ve kanatlandıran, mücadele azmiyle çırpınmaktır/çalışmaktır.[352] Can/dirilik isteyen insan, hummalı bir çırpınış ve sonsuz bir aşk istemelidir.[353] Balık gibi çırpınmaktan başka her şey, insana haramdır. Bu yüzden insan sahil aramamalıdır. Çünkü sahilin kucağında bir an çırpınmayı, devamlı bir ölüm takip eder.[354]

Dalgaların varlığı devamlı hareketli oluşuna bağlı olduğu gibi, hayat da mütemadiyen yürümektir. Ancak hayat yolunda yürümek, hayatın akışına kendini kaptırmak gibi edilgen bir teslimiyet içinde olursa, insan benliğini/kendini unutarak kaybeder ve kalıcılığını yitirir. Bu nedenle ölümsüz olmak isteyen insan, benlik makamından haberdar olmalı, onu kendi potansiyel imkânlarıyla ve kendi temelinde geliştirip güçlendirmelidir. Dolayısıyla, o çalışıp çabalayarak hayat yürüyüşünde dalgalar gibi mücadele ederek benliğini/kendini korumalıdır. Hedefleri doğrultusunda benliğini/kendini geliştirip güçlendirerek onu koruyan insan, Yüce Benlik makamında kalır. Onun benliği ölümle dağılıp gitmez ve insan böylece ebedî hayat yürüyüşünde yoluna devam eder.[355]

---

[348] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 70, 71, 72; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 67, 68.
[349] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 177.
[350] Allah ile konuşabilecek benlik mertebesine ulaşmanın sırrı. M. İkbal'in, Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasına yaptığı gönderme. (bkz: Tâ Hâ, 20/11-47, 67-69; Â'raf, 7/148; M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 101.)
[351] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 101.
[352] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 62.
[353] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 40.
[354] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 44.
[355] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 74, 75; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s.70.

Varlığın özü olan Benlik/Tanrı, gerçekleştirmek istediği işler için bazen amel, bazen mamul bazen de sebep ya da sonuç olarak görünür. Evren Onun talim yeri ve kendini göstermek Onun huyu olduğu için, her zerrede benlik kudreti vardır. O, kendini göstermek amacıyla her işi bir sebebe bağladığı için, her işin sebebi Onun davranışına bağlıdır. Dolayısıyla her zerrede benliğin kudreti gizli olduğuna göre, kâinatın hayatı benlik gücüne bağlıdır. O halde hayat, güçlü bir benliğin sağlamlığı ölçüsünde vardır. Bu nedenle insan benliğinde hayat güçlerini bir araya getirip birleştirirse hayat ırmağını okyanusa çevirir. Başka bir ifadeyle, Benliğin/Tanrı'nın ebediyetine ortak olarak ölümsüzleşir.[356]

İkbal'in tüm varlığı Mutlak Güç ve Mutlak Aşk olan Tanrı'nın başkalaşan açılımı olarak tasavvur etmesi, benliğin ölümsüzlüğünün sırrını izah eder. Çünkü İkbal'e göre Tanrı aynı zamanda Mutlak Benlik'tir. Bu durumda Tanrı ölümsüz güç olduğu için insani benlik dolayısıyla insan kaynağı itibariyle ölümsüz olmakla birlikte o, Tanrı olmadığı için ölümsüzlüğe ve kudrete potansiyel olarak sahiptir. İnsan sahip olduğu bu kudret ve ölümsüzlük potansiyelini, âlem gibi sürekli hareket halinde çalışıp mücadele ederek gerçekleştirmelidir. Böylece o, hem benliğini/kendini güçlendirerek sahip olduğu ölümsüzlük kapasitesini gerçeğe dönüştürebilir, hem de o kudretle hayata hükmedebilir.

İkbal, ölümsüzlüğün sırrının, benliğin potansiyel gücünü geliştirerek, güçlü ve özgür bir benliğe sahip olmakta saklı olduğunu, *"Ebedî Hayat"* adlı şiirinde şu ifadelerle açıklar.

> "Şarapçıların işi sona erdi sanma.
> Daha asmanın damarında binlerce içilmemiş şarap var.
> Çemen güzeldir ama orada konca gibi yaşamak imkânsız.
> Zira koncanın hayat libasını, bahar rüzgarlarının nefesi parça parça eder.
> Eğer hayat sırrına vakıfsan,
> Arzu dikeninin her an batıp rahatsız etmediği bir gönül arama.
> Böyle bir gönüle bağrında yer verme.
> Başı dumanlı dağlar gibi kudretli ve bağsız yaşa.
> Sakın çer-çöp gibi yaşama; zira rüzgar şiddetli, alev pervasızdır."[357]

Anlaşıldığı üzere İkbal'e göre güçlü bir benlik, aynı zamanda özgür olmalıdır. Çünkü benliğin hayatı ya da canlılığı, onun gücünü amelleriyle ortaya koyabilecek bir özgürlüğe sahip olmasıyla devam eder. Dolayısıyla, özgür benliğin her anı ebedîlik mesajı taşırken esaret içindeki benliğin her anı, ansızın gelen yeni bir ölümdür.[358] Benliği özgür olan insan sert mizaçlıdır. Benliği tutsak olan ise yumuşak huyludur. Hür olanın kalbi canlı, yakıcı ve etkileyici iken, tutsağın gönlü ölü, karamsar ve ümitsizdir. Hür olanın zenginliği, yürek

[356] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 29; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 37.
[357] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 57.
[358] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 103, 105.

aydınlığı ve dirilik iken, tutsağın sermayesi yaşlı gözleridir. Tutsak, feleğin/zamanın kulu olmaya mahkumdur. Oysa özgür insan feleğe/zamana dahi egemendir. (ölümsüzdür.)[359]

Hayattaki ölümsüzlük yolculuğunda İlahi aşk benliğin kılavuzuyken hayatın, aşkın ve gücün temelinde ise elde etme arzusu ve yaratma zevki vardır. Bu nedenle İkbal'e göre insan arzularını canlı tuttuğu ölçüde ölümsüzdür.

7.2. Arzular, Hedefler ve Benliğin Varlık Mücadelesi

İnsan, hedeflere ulaşmak için benliğindeki arzu duygusunu canlı tutarak hayat güçlerini birleştirip sağlamlaştırmalıdır. Çünkü İkbal'e göre hayatın temeli, arzu içine gizlenen arayış olduğu için, gönül arzularla hayat bulur. Dolayısıyla insan, gönlündeki arzu ateşini canlı tatarsa bir avuç toprağı ona mezar olmaz. Arzular benliği inşa ederek hedefler belirler. Bu nedenle hedefler doğrultusunda ortaya çıkan davranışların ölçüsü arzulardır. Hayatın sonsuzluğu ve var oluşun sürmesi, hedeflerin varlığına bağlı olduğu için hedefleri belirleyen arzuların ölümü, diriliğin sonudur. Akıl da hayatın kaynağı olan arzuların içinden doğar. İnsanların düzeninin, örf ve adetlerin, bilgilerin ve ilimdeki yeniliklerin devamlı değişip sürmesinin nedeni, kendi gücüyle parçalanıp zuhur eden arzulardır. Bütün duyular düşünce, hafıza, bilinç, akıl, hepsi hayatın tabiat savaşında yenik düşmemek için oluşturduğu aletlerdir. İlim, bu aletlerle hayatı korumak, benliği inşa etmek ve güçlendirmek için, insanın elde ettiği bir servettir. Bu nedenle ölümsüz olmak isteyen insan, arzularını canlı tutarak Allah'tan başka her şeyi yok eden yüce, güzel, gönül alıcı, eskiyi ve batılı söküp atarak kıyametler koparan, insanı kendine bağlayan hedefler belirlemelidir. Çünkü insan, arzuların ışığında hedefler oluşturup, o hedefler doğrultusunda çalışıp ameller ortaya koyarsa, sürekli hareket halindeki âlemin ritmine dâhil olan benliği canlılığını korur. Böylece insan ölüme yenik düşmeyerek benliğini/kendini dağılmaktan korur.[360]

İkbal'e göre hayat güçlerinin temeli, aşk ateşini hayat kıvılcımı olan benlikte yakan arzudur. İnsanın sıcakkanlılığı arzu ısısıyladır. Bu nedenle hayat arzu ile var olur, onunla güçlenir ve devam eder. Hayat, elde etmenin ifadesiyse, arzular bu ifadenin büyüsüdür. Hayat arzu tuzağıyla/kemendiyle, hedefini/avını yakalar. Böylece hayat, arzuyla güçlenir ve benlik hedeflerine arzuyla ulaşır. Arzunun önderi/kılavuzu ise güzel, iyi, yüce, zarif ve alımlı olan her şeydir. Güzellik gönle işlediğinde orada arzular yaratır. Çünkü arzu, aşka güzelliğin mesajını veren hayat müziğidir. Arzuların Rabbi güzellikte tecelli edince aşk zuhura gelir.[361]

---

[359] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 281.
[360] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 31, 32; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 37, 39.
[361] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü**, s. 47; M. İkbal**, Esrar ve Rumuz,** s. 50-51.

İnsan benliğini İlahi aşka açar, benliğinin temelini aşk ve muhabbet üstüne kurarsa benlik sağlamlaşır ve evrenin tüm güçlerini elde eder. Çünkü benlik, insan bedeninin içindeki aşktan ateş alan hayat kıvılcımıdır. Bu kıvılcımın içindeki cevher, muhabbetle alevlenir ya da onun içinde barındırdığı imkân, muhabbetle gelişir. Böylece aşk, benliğe dünyayı aydınlatmayı öğrettiği gibi, aynı zamanda ona âb-ı hayat/ölümsüzlük vererek, benliği daha diri, canlı tutar ve onu ebedîleştirir. Bu nedenle insan, arzularını canlı tutarak aşkı, muhabbeti öğrenmeli, sevgiliyi aramak için kâmil bir mürşidin müridi olmalıdır. Aslında her Müslüman'ın gönlündeki sevgili, peygamberi olduğu için İkbal'e göre Hz. Peygamber, Müslüman'ın varlığında tecelli eden mürşittir. Dolayısıyla her Müslüman peygamberinin müridi olmalıdır. Müslüman'ın gönlünde Mustafa makamı vardır. Aşkın isimlerinden biri de taklit olduğuna göre, Müslüman peygamberini taklit etmeli ve Müslüman'ın ulaşmayı arzuladığı hedefleri peygamberi gibi Allah'a layık olmalıdır. İnsan yine peygamberi gibi arzuyla aşkını dolayısıyla benliğini güçlendirmeli ve Allah'a ulaşmalıdır. Nasıl ki Hz. Muhammed, Hira'da vahdet tecrübesini yaşayarak yönetici güçle döndüyse, Müslüman da gönül Hira'sına oturup kendine doğru yürüyerek Hak'la benliğini sağlamlaşmalı, Allah'a doğru hicret etmelidir. Böylece o, Allah'ın taltifine layık olduğunu göstermeli ki Allah onu yeryüzüne halife yapsın.[362]

İkbal'in düşüncesinde ölümsüzlüğün sırrına giden yol, İlahi aşkla ya da yüce hedefler doğrultusundaki amellerle hayatta mücadele edip güçlü bir benlik inşa ederek benliğin miracını/yükselişini ya da evrimini gerçekleştirmektir. Bundan sonraki süreçte insan/benlik, ya kâmil bir mürşidin kılavuzluğu ya da Hz. Peygamber'in rehberliği aracılığıyla miracı/dini tecrübeyi yaşayarak ölümsüzlüğün sırrı, Mutlak Benlik olan Tanrı'ya ulaşır. Böylece kendi potansiyel ölümsüzlüğünü keşfeden ya da idrak eden insan/benlik, hayattaki amelleriyle Tanrı'nın kudretine ortak olarak ölümle dağılmayan güçlü bir benliğe sahip olur.

İkbal, benliğin ve ölümsüzlüğün sırrını aşağıdaki mısralarla özetler:

> "Ey balçık üzerinde bir gül gibi yetişen,
> Sen benlik rahminden doğmuşsun.
> Eğer sonsuzluk istiyorsan benliğinden vazgeçme!
> Eğer katre bile olsan denizleri yutmaya yelten.
> Sen benlik nuruyla parıldadın.
> Eğer ebedîleşmek istersen bu benliği sağlamlaştır.
> Ancak bu ticaretle kâr elde edilir.
> Zenginlik bu sermayeyi korumakla gerçekleşir.
> Ey can feda ettiğim ne de yanlış anlamışsın.

[362] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 33, 34, 35, 36; M. İkbal, **Esrar ve Rumuz,** s. 39, 40, 41, 42.

Ben hayat sazının nağmelerini bilirim.
Sana hayatın sırrını anlatayım.
İnci gibi önce kendi içinden hareketlenmek,
Sonra gizlendiği yerden açığa çıkmak,
Külün altında kıvılcım biriktirmek,
Sonra gözleri yakan alev olmak,
Kırk senelik bir çile evinin kederini at.
Kendi etrafında dön ve şule ol.
Yaşamak; başkasını tavaf etmekten kurtulmak,
Kendi etrafını "Beytü'l Harem" bilmektir.
Toprak bağını kopar ve kanat aç,
Bir kuş gibi düşmekten tamamen kurtul."[363]

Hayatı, dolayısıyla canlılığı hareket ilkesine bağlayan İkbal'e göre ölümsüzlüğün sırrı, temelinde arzuların var olduğu benliği aşkla canlandırarak, ölümsüz olan Tanrı'ya ulaştıran hedefler doğrultusunda mücadele etmektir. Böylece insan çalışıp ameller üreterek hem ölümle dağılmayan güçlü bir benliğe sahip olacak hem de benlik kudretiyle dünyaya hükmedecektir. Bu durumda, İkbal'in hayata ve ölüme yüklediği anlamlar önem arz ediyor demektir. Çünkü ebedî hayatın sırrına ulaştıran amel ve aşk, insanın bu dünya hayatında ortaya koyması gereken davranışlarına bağlıdır. O halde, İkbal'in hayata bakışı ve ölüme yüklediği anlamlar üzerinde durmamız gerekir. Bununla birlikte ölümsüzlük, aynı zamanda ölüm sonrası bir sürece bağlı olduğuna göre, İkbal'in ölümden sonra ölümsüzlüğün nasıl gerçekleşeceğine yönelik görüşlerini de, onun hayata ve ölüme bakışı doğrultusunda açıklamaya çalışacağız. Ayrıca İkbal ölümsüzlüğü Kur'an'daki diriliş olgusuyla açıkladığı için, dirilişle başlayan hayat sürecinde insanın karşılaşacağı durumların neler olduğu üzerinde duracağız.

8. Hayatın Tek ve Daimi Oluşu

Dünyadaki varoluşun devam etmesi için, birbirini takip eden süreçler içinde ortaya çıkan hayat ve ölüm olgusu, her varlığın gerçekliği olarak karşımızda durur. Ölümün bilinmezlerle dolu gizemi insanı ürkütürken, aynı zamanda onun dünyadaki yeni hayatlar için mutlak gerekliliği, ölümü anlaşılır bir durum haline getirir. Üstelik ölümün, hayatın kaçınılmaz bir sonu olduğuna şahit olan insanoğlu, isteyerek ya da istemeyerek onu kabullenmek zorundadır. Bu kabulleniş genellikle, "Hayat devam ediyor." cümlesiyle ifade edilir. Bununla birlikte ölümden kurtulmak istemek, ölümsüzlük umudu ya da özlemi, ölümden bir çıkış yolu imkânı olarak ölümsüzlük problemi, zihinleri sürekli olarak meşgul eder. İkbal'in düşüncesinde de hayat ve ölüm, onun Benlik felsefesinin tamamlayıcı unsurları

[363] M. İkbal, **İslami Benliğin İç Yüzü,** s. 81.

ve benliğin ölümsüzlüğünün içerdiği anlamlara açıklık getiren merkezi temalar olarak karşımıza çıkar.

İkbal'in Nihai Gerçeklik olarak ifade ettiği Tanrı, onun Mutlak Ego olarak yorumladığı akıllıca yöneten yaratıcı hayattır. Dolayısıyla İkbal için âlem ya da âlemi içeren her şey, Tanrı'nın hayatının farklı suretlerde ve çeşitli şekillerde benlik farklılaşmaları olarak ortaya çıkmasıdır. Âlemdeki her şey adeta bir koşuşturma içindeki hareketten ibarettir. Hayat ise bu koşuşturma içindeki mücadele azmi ve bu mücadeleyi kazanmaktır. Ateşte duman saklı olduğu gibi hayat ruhla, bedende varlık bulur. İkbal'in düşüncesinde, hayat tek ve sürekli olduğu için o, çokluğa esir görünmesine rağmen her yerde farklı ve eşsizdir. Hayat, Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin tezahürü olmasının bir gereği olarak tekrarlayışa tabi değildir. Bu yüzden hiç bir şey ve hiç kimse birbirine benzemez. Hayat âlemdeki her şey olarak görünüyorsa da aslında O, tek ve yalnızdır. Hayat ya da Tanrı, İkbal'in Tanrı'nın karakteri olarak yorumladığı tabiatta, güç ile kendini açığa çıkarır. Bu yüzden evrendeki her zerrede var olan hareket; var olma ya da hayatta kalma mücadelesindeki güç savaşının olağan göstergesidir. Hayat âlemdeki varlıkların hareketle ortaya çıkan mücadele azmi ve bu mücadeleyi kazanmaktır. İnsan, âlemi sabit ve durağanmış gibi algılasa da, gücün ya da güçlünün ortaya çıkarak varlıkların yenilenmesi için hareket sürekli devam eder. Bu nedenle hayat, ölümle savaşır ve adeta ondan intikam almak için ölümün peşine takılarak yeniden var olur. Hayatın izleri ölümle silindikçe, hayat fani olmadığı için yeniden ortaya çıkar.[364]

"Nefes, Onun denizinin perişan bir dalgasıdır. Bizim neyimiz, bizim nağmemiz Onun nefesindendir. Ebedîlik ırmağı kenarında bir ot gibi yetiştik. Bizim her uzvumuz Onun suyundan vücut bulmuştur."[365] diyen İkbal'e göre, ezelî bir nefes dalgası olan hayatın gizli sırrı, kâinatta uyanan Benlik'tir. Gizli ya da aşikar her şeyde Benlik/Tanrı saklıdır. Ezelî ve Ebedî sonsuz Benlik olan Tanrı, Adem toprağında ortaya çıktığı için insanda yaşar. Benliğin yuvası, gökyüzünün gözbebeğinde olması gibi en yüce duyguların merkezi olan insanın kalbindedir. Bu nedenle insan, dünyanın aldatıcı büyüsüne kapılmayıp, benliğini geliştirmeye önem vererek kalbindeki (benliğindeki) Tanrı'ya ulaşmalıdır.[366] İkbal der ki: "Ey gönül, hayat sırrını goncadan öğren; çünkü onun mecazında hakikat apaçık görünür. Gonca bu kara topraktan doğar, lakin gözü güneş ışıklarındadır."[367] Çünkü insan için hayat; inişleri ve çıkışları olan bu yolculukta, insanın kalbindeki yüce varlığa yükselme arzusudur. İkbal'e göre bu âlem ölüme tâbi, yemek ve içmekten ibaret olan duyuların put hanesi gibidir. Oysa gerçek

[364] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 145, 146, 147.
[365] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 39.
[366] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 148, 149, 150.
[367] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 43.

böyle değildir. Dünya ya da âlem, insanın hayat yolculuğundaki ebedî yuvası değil, onun ilk durağıdır. Bu yüzden insan benliğini geliştirerek zaman ve mekân büyüsünü bozmalı (Tanrı'ya doğru yükselerek miracı/dini tecrübeyi yaşamalı) ve ait olmadığı bu dünyaya köle olmamalıdır.[368]

İkbal kendisini, her nefeste değişen evrendeki hayat ırmağının dalgası olarak niteler. İkbal'e göre hayat ise, bir âlem arayışı içinde olduğu için sürekli ırmak gibi akarak (zamanla) değişmektedir. Dolayısıyla dünyadaki tüm varlıklar, bu değişimin kaçınılmaz bir sonucu olarak hayat ve ölümün iç içe olduğu, sancılı bir göç yolculuğundadır. İkbal, tabiattaki bir mevsimlik ya da bir nefeslik hayat ırmağının ölüm yolculuğunu, gül mevsimini örnek vererek açıklar. Buna göre gül mevsimi hem eğlence hem yas zamanıdır. Çünkü gonca açılıp gül olduğu zaman, gülün naşının kalkma vakti (gülün solma vakti) gelmiştir.[369] İkbal, dünyadaki hayatın ve ölümün iç içe oluşunu ve ölümün kaçınılmazlığını *"Gül Kokusu"* adlı şiirinde şöyle anlatır:

> "Hûri cennet gülistanının köşesinde heyecana geldi.
> Dedi ki: Bize kimse dünyanın eski tarafından bir haber getirmedi.
> Sabah, akşam, gündüz, gece
> Bunları bir türlü anlamıyorum.
> Doğdu, öldü diyorlar, bir türlü aklım ermiyor.
> Bu hûri, bir güzel koku dalgası halinde gül dalının içine sindi.
> Bu suretle düne, yarına esir olan bu âleme ayak bastı.
> Gözünü açtı, gonca öldü. Bir müddet gülümsedi, gül öldü.
> Nihayet yaprak yaprak yere dökülmeye başladı.
> Sonra serbest bırakılan ve eski âlemine dönen bu dilberden bir ah yadigar kaldı ki,
> Onun adına gül kokusu diyorlar.[370]

Dünya hayatının ölüme zorunlu oluşu, "Bir'i ara, Bir'i gör, bir ol."[371] diye seslenen İkbal için, önemsenecek, korkup endişeye kapılmayı gerektirecek bir durum değildir. Çünkü ona göre, hayatın aslı Hayy ve Kayyum olan Allah olduğu için gerçek hayat, nefesin tekrarı anlamına gelmez. İnsan, gerçek hayatı ve ölümsüz olmayı arzuluyorsa, Tanrı ile birlik içinde olacağı ilahi dereceye ulaşarak, (miracı/dini tecrübeyi) yaşayarak benliğini yüceltmeli ve böylece ebedî hayattan nasibini almalıdır.[372]

İkbal'e göre bedenin ölmesiyle aslında canlılık sona ermez. Çünkü Tanrı ile insan güneş ve ışığı gibidir. Güneş parlamak için ışığından vazgeçmeyeceği gibi, Tanrı insanın

---

[368] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 147, 149, 150.
[369] M. İkbal, **Cavidname,** s. 245, 246.
[370] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 55.
[371] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 35.
[372] M. İkbal, **Cavidname,** s. 257.

gönlünde güneşin ışığı gibi tecelli ettiği için, Tanrı'nın insandan vazgeçmesi mümkün değildir.[373] Aynı şekilde bütün âlem; güneş, ay, Cebrail, huriler, kısaca her şey ateş ve nur olan Tanrı'nın soyundan gelen, sonsuz değişim halindeki Tanrı'nın cemalidir/görüntüsüdür. Dün ve yarının huzurunda hazır olduğu Tanrı, tüm esrarıyla âlemde zuhur edişini insanın gözüyle seyreder. Varlık ise; Tanrı'nın kendi varlığını göstermesi için, Onun görüntüsü olan her şey ve Tanrı'nın onları güzellik arayışıyla sürekli ve yeniden yaratmasıdır. Bu nedenle İkbal'e göre Tanrı olmasaydı varlık olmazdı. Hayatın geçici ve kalıcı yönlerinin olması da Tanrı'nın arzu ve yaratma isteğinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla diri ya da canlı kalmak isteyen her insan, hayatta arzularını canlı tutarak kendi yüreğinden farklı birini yaratmak zorundadır ki âlemden özgürleşip hayata hükmederek ölüme yenik düşmesin.[374]

8.1. Ölümün Anlamı ve Değeri

"Sen hayatsın, sen daimiliksin, geri kalan her şey toprak oyunudur."[375] diyen İkbal'e göre ölüm; hayatın sonu değil, dünya hayatının akşamı ve sonsuz hayatın sabahıdır.[376] Bu nedenle İkbal ölümü, ruhun bir sırrı ve ruhu saklayıp dinlendirirken, bedeni yıpratan bir olgu olarak kabul eder.[377] Varlığın ve var olmanın gerçekliği olan ölüm, boğazı sıkıp duran bir halka gibi zor olan hayattan çok daha kolaydır. Çünkü hayat bir imtihan zamanıdır. Oysa ölüm, insanı esaretten kurtararak başka dünyalara götüren bir geçiştir. İkbal, ölümle hayatın yok olmayacağını, tabiatın her bahar uyanışını örnek göstererek ortaya koyar. Buna göre hazanla ölen tabiatı, ölümsüz bahar mevsimi yeniden yeşertir. İnsanın ölüm karşısındaki durumu da buna benzer. İnsanın hayat kıvılcımı olan benliği, bir avuç toprak olan bedenin tutsaklığında olması, onun benliğinin yaşam ateşinin sonu olan ölümle kül/yok olacağı anlamına gelmez.[378]

İkbal, ölüme yüklenen ürkütücü anlamın abartıldığını düşünür. Onun hayatın bir gerçeği olduğunu ve kaçınılmazlığını, "Bu eski kervansarayda (dünyada) ölüm ve hayattan ne sorup duruyorsun? Yaşamak canı eksiltmek, ölüm de canı koparmaktan başka bir şey değildir."[379] ifadesiyle dile getirir. Aslında İkbal'e göre her şeyin özündeki korunma tutkusu, hayatın tabiat nazarında ne kadar değerli olduğunu gösterir. Zaten ölüm hayatın izlerini

[373] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 105; M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 204.
[374] M. İkbal, **Cavidname,** s. 253, 255.
[375] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 87.
[376] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 297.
[377] M. İkbal, **Cavidname,** s. 201.
[378] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 269, 270.
[379] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 103.

silebilseydi, bu kadar yaygın olmasına rağmen, hayat hala devam etmezdi. Bu nedenle ecel, değersizdir ve uyumanın cana zarar vermemesi gibidir.[380]

Görünüşte hayatın fani olduğunun kanıtı olarak açıklanan ölümün, gizli sırrının anlamı başkadır. İkbal bu sırrı, cennet manzarası olarak nitelediği havanın sudaki dalgalardan yaptığı kabarcık mecazıyla anlatır. Buna göre; suda çırpınan hava, dalgaları kırıp kabarcık yapar ve bir süre onu dalgaların kucağında saklayıp, sonra onu acımasızca ortadan kaldırır. Havanın tekrar kabarcık yapma gücü olduğu için, kabarcığın oluşması ve kayboluşu hep devam eder. Aynı şekilde Tanrı, yaratıcı enerjisiyle hayatı ve ölümü sürekli var ederken insanın bireysel şahsiyeti anlamında düşündüğümüzde, ölümden sonra insanı yeniden yaratması ya da onu diriltmesi, havanın tekrar kabarcık yapması gibi Tanrı için zor değildir. Ayrıca hayatın ve ölümün birbirini takip eden süreçlerdeki kopmaz bağı, varlığın özü olan Tanrı'nın, daha iyi olanı yaratma amacının bir sonucu olarak, varlığın evrimsel gelişimine de işaret eder.[381]

Ölümün bu sırrının bilincinde olarak insanın yapması gereken ise hayatı, yaratıcı gücünü kullanarak eylemleriyle/amelleriyle imar etmesi gerektiğidir. Adem ya da insan, İkbal'in kâinatın özü olan hayat şeklinde nitelediği Tanrı'nın yönetmesi (ruh) ve yaratması (beden) olduğu için, Tanrısal yaratma gücüne sahiptir. Hayat, her ne kadar toprak bedende saklı olsa da o, maddeye hükmetme gücüyle ortaya çıkar. Bu nedenle, varlık denizinden bir kabarcık gibi havalanan insan için bir imtihan olan dünya hayatında, insanın kendini geliştirip olgunlaştırarak güçlü olması, hayata hükmetmesi ve böylece hakikat uğruna can verecek canı kendi yaratması gereklidir. Bu şekilde insan, hükmetme gücüyle ortaya çıkan hayatı imar ederek, eylemleriyle ya da amelleriyle yeni bir dünya kurabilir. İşte o zaman, hayatın gizli gücü ortaya çıkar. İnsanın toprak bedenindeki hayat kıvılcımı (benlik), ölümsüz bir ışığa dönüşür ve insan böylece ölümsüzlüğü elde eder.[382]

İkbal'in düşüncesinde insan, âlem gibi Tanrı'nın tecellisidir. Ancak insanın kıymeti ve makamı âlemden çok daha yücedir. Çünkü insan âlemden farklı olarak benlik idrakine sahip bireyselliğiyle, Tanrı'nın yaratıcı hayatına bilinçli bir şekilde katılır.[383] Dolayısıyla Tanrı'nın göklerin ve yerin nuru[384] olması gibi insan da, Tanrı'nın Yaratıcı (Halk) ve Yönetici (Emr)

---

[380] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 270.
[381] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 270, 271.
[382] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 301, 302.
[383] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 106.
[384] İkbal, Nihai Gerçeklik olan Tanrı'nın, âlemin nuru oluşunu, Onun bireyselliğinin ve mutlaklığının kanıtı olarak yorumladığı Kur'an'daki nur metaforuyla açıklar: "Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir billur içindedir; o billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir." (bkz: Nur, 24/35) İkbal'e göre ayetin başlangıcı, bireysel Tanrı tasavvurundan kaçış izlenimi verse de kandildeki "nur"un merkeze alınması, Tanrı'nın suretsiz kuşatıcı kozmik bir unsur olmadığını göstermektedir. Ayetteki "nur"un billurun içine yerleştirilmiş bir yıldıza benzetilmesiyse, Tanrı'nın eşsiz bireyselliğini vurgulamak içindir. Bu durumda nur metaforu, Tanrı'nın aynı anda her yerde birden bulunması değil, Onun Mutlak oluşudur. İkbal'in bu düşüncesi, onun panteist Tanrı görüşünü tümüyle reddettiğini gösterir. (bkz: M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 96, 97.) İkbal'in düşüncesinde Tanrı, bütün âlemde tecelli etmesiyle âlemdeki tek

enerjisi (ruh/ben/ego) olduğu için evveli olmayan bir nur ya da Tanrı'nın nurudur. Bu durumda İkbal'e göre, insan Tanrı'nın nuru olduğu için ölümden korkmamalıdır. Çünkü onun hayatı, Ebedî Hayat'ın (Tanrı'nın) bir parçası olduğu için ebedîdir. İnsan bu ayrıcalıklı konumunu öğrenip benliğini yeniden inşa ederek, varlığının müstesna konumunun kesin ve sağlam bilgisine ulaşmalıdır. Aksi takdirde benlik ölümle dağılarak dirilişe kadar zor bir sürece girer. Bu bilince ulaşan insan, Tanrı'nın verdiği canı geri almayacağını bilir. O, kendini Tanrı'ya kavuşturacak olan ölümü avlamak için pusuda bekleyen bir avcı gibi ölümü yenerek Tanrı'nın ebedî hayatına bireyselliğini koruyarak iştirak eder.[385]

Her şeyde olduğu gibi, insanda da tanrısal yaşam kıvılcımı (ego/benlik) mevcuttur. Bu nedenle insan kendini göstermeye, yaşatmaya mecburdur. Ölüm bu kıvılcımı söndüremediği gibi, insan toprağın altına gömüldüğünde bile o yaşam kıvılcımı sönmez. Aksine ölümden sonraki süreç ya da mezar toprağı, İkbal'in "tohum" olarak betimlediği benliğin gücünü yeniden toparlar. Böylece ölümle yeni bir hayatın kapısını aralayan insan, yeni bir yaşam formu verilene kadar Tanrısal yüceliğe doğru olan hayat yolculuğuna devam eder. Bu nedenle ölüm, yeni bir yaşam zevki için benliği uyandırma mesajıdır. Dolayısıyla ölüm, duyuları esir eden maddi hayata gömülüp kalmayan, beden esaretinden kurtulup "uçma" yetisini kazanan özgür benlikler için korkulacak bir durum değil, aksine özgürce başka bir hayata kanat çırpmaktır.[386]

İkbal'e göre ölüm bir tılsım, bir sihir ya da simya olduğu için, hayatın sağlamlığı ölüme karşı gösterilen teslimiyet ve rıza ölçüsündedir. Ölüm, Hak kulunun yüz makamından biri olduğu için kul, ölümden korkmaz ve gerektiğinde Hak için seve seve canını verir. Başkalarının boyunduruğu altında yaşayan köleler için ölüm; ölüm korkusuyla her an ölmek olduğu halde, özgür olanlar için ölüm bir anlıktır ve onun başka bir yaşam kazandıran şanı vardır. Mü'min için her ölüm şeker gibi olduğu halde, şahadet mertebesine ulaştıran ölüm, insanı toprak olmaktan kurtaracak tek ölümdür. Mezara bağlanan ölümü hayvanların ölümü olarak küçümseyen İkbal, dünyayı yağmalayanlara karşı mücadele ederken, coşku yolunun sonundaki, coşku savaşının son tekbiri olarak gördüğü şehadeti, dosta doğru yönelmek ve dostun sokağını seçip bu âlemi terk etmek olarak niteler. Bu nedenle İkbal'e göre şehit; Hz. Peygamber'in: "İslam'ın ruhbaniyetidir." dediği mücadeleyi, dosta (Allah'a) kavuşmak için kanıyla satın alan kişi, şehitlerin kanı ise, ümmetin şerefidir.[387]

Nihai Gerçeklik (Ultimate Reality) olarak içkin, aynı zamanda O, bireysel eşsizliğiyle Mutlak Ego (Absolute Ego) olarak âlemden aşkındır. Buna göre İkbal'in Tanrı düşüncesi pan-enteist tasavvura sahiptir. (bkz: M. Iqbal, **T.R.R.T.İ.,** s. 58, 59; M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 94, 95.)

[385] M. İkbal, "Zebûr-u Acem" **İ.Ş.,** s. 257.

[386] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 271, 272.

[387] M. İkbal, **Cavidname,** s. 247; M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 6.

İkbal'e göre ölüm korkulacak bir durum değil, bu âlemin evriminin olağan sonucudur. Ölüm insana taze bir hayatın kapılarını açar. Bu nedenle inanmış bir Müslüman ölümü tebessümle karşılamalı, ölümden korkmamalı ve öleceği için üzülmemelidir. Çünkü kendini tanıyarak benliğini geliştiren, olgunlaştıran insan öldükten sonra dahi ölmez.[388] Benliğini geliştirerek sağlamlaştırmayan benlik ise ölümle dağılmaya maruz kalır. Varlık dersini alarak varlık mertebesinin ne olduğunu öğrenen kimse, hem gerçekten yaşar hem de hayat kıvılcımı olan onun benliği, ebedî hayatın ateşine dönüştüğü için, benlik fiziksel ölümle dağılmaz ve ebedîleşir.[389] Burada önemli olan asıl nokta, varlık mertebesini öğrenen insanın, dünyanın sadece görülecek veya kavramlar aracılığı ile bilinecek bir şey olmayıp, aksine yapılacak ve sürekli fiillerle yeniden imar edilecek bir şey olduğunun bilincine varması, böylece amelleriyle benliğini güçlendirerek dünya hayatının sınavını geçmesi gerektiğidir. Bu şekilde benlik bilincine sahip olan kişi, İkbal'in "gece gündüz dizisi" olarak nitelediği ardışık zamanı, hayatı boyunca amelleriyle iyi değerlendirerek, benliğini desteklemeli ve güçlendirmelidir.[390] Çünkü zaman, güçlü ve zayıf benlikleri tartan kâinatın sarrafı olduğu için benlik ayarı düşük olan insanlar, zaman karşısında yenilgiye uğrar. Böylece onların benlikleri ölür ya da ölümle benlikleri dağılır.[391]

"Benim gönlüm, cismin ve canın sırrına vakıftır; ölüm benim için acıdır zannetme. Gözümde bir cihan kaybolmuşsa ne çıkar; daha gönlümde yüzlerce cihan var."[392] diyen İkbal'e göre gönül ya da kalp; Tanrı'nın nuruyla ay gibi parlayan Sonsuz Güzellik olan Tanrı'nın hayalinin tecelli ettiği,[393] farklı bir zamanı olan en yüce duygu merkezidir. Bu nedenle gönlü/kalbi/benliği, İlahi aşkla Tanrı'ya bağlanan insanın toprağı sönmez. Çünkü aşk ateşiyle kalbi çırpınarak hayatta kalanlar için ölüm, sadece mezar uykusudur.[394] Dolayısıyla ölüm, İlahi aşkla gönlü/kalbi/benliği canlı olanların varlık merkezinden uzak durur. Onların gönlü/kalbi/benliği, Mutlak Benlik olan Tanrı'nın aşkıyla, ebedî zevk içinde ölümden sonra da ayrılık ve vuslat duygusunu hissetmeye devam eder.[395]

Aşk, kalıcılık sınavını ölümle yaptığı için, İkbal'e göre benliğini İlahi aşkla canlı tutanların ölümü, sadece bir yaşam merhalesidir. İnsan İlahi aşkı miraç/dini/mistik tecrübe boyutunda duyumsamasa da bu bir eksiklik değildir. Çünkü evrende Tanrı'nın sayısız tecellisi vardır. Üstelik miraç aşamalarını yaşamayı putlaştırmamak, yani o tecrübenin zevkine dalıp

[388] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 10, 35, 45.
[389] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 155.
[390] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 237, 238.
[391] M. İkbal, **Cebrail Kanadı,** s. 111.
[392] M. İkbal, "Şarktan Haber", **İ.Ş.,** s. 43.
[393] M. İkbal, "Zebûr-u Acem", **İ.Ş.,** s. 176, 179, 204.
[394] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 279, 280.
[395] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 87.

gevşememek gerekir. Çünkü inanan kulun asıl makamı gökyüzünün ötesindedir. Onun ebedî yuvası ne karanlık mezar toprağı, ne de sıfatlar dünyasıdır. Onun ebedî yuvası Allah'ın kendisidir. Kendini tanıyarak, varlığının Tanrı'nın tecellisi olduğunu idrak edenler, İkbal'in sıfatlar dünyası olarak nitelediği mekânın ve onun güneş, ay ve yıldızlarla sembolleştirdiği zamanın büyüsünü bozarlar.[396] Böylece ilahi aşkla miraç/mistik tecrübe yaşayan insan, zaman ve mekân kaydından kurtulduğu için, kendini sınırlayan bütün hallerden kurtularak yükselir. Yaşadığı bu tecrübe insanı mukadderatın sebep-sonuç bağından uzaklaştırarak, kendi takdirinin sahibi yapar ve onu/benliği ölümden kurtarır. Çünkü fiziki dünyada ölüm denilen hal ardışık zamana bağlı olduğu için, miracı/mistik-dini tecrübeyi yaşayan insan, daimi "şimdi"nin mührünü taşıyan hayatı tecrübe ederek ardışık zamanı yendiği gibi ölümü de yenmiş olur. Ölümden önce miraçla/mistik-dini tecrübeyle, dünya hayatının şartları olan mekân ve zamandan kurtulan insan için artık dünya hayatının sonu olan fiziksel ölümün bir önemi kalmayacaktır.[397]

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere İkbal'in düşüncesinde, hayat ve ölüm karşısında dağılıp parçalanmamak için, benlik bilincine sahip olmak ve böylece İlahi aşkın öncülüğünde Tanrı'ya sadakatle bağlanarak, amel ilkesini hayatın merkezine koymak gerekir. İnsan ancak bu şekilde ölmeden önce bireysel ölümsüzlüğü başarabilir. Çünkü insanın aday olduğu bireysel ölümsüzlük, kişisel çabayla kazanılması gereken bir haldir. İnsana ezelden verilmiş bir hak değildir. Ancak burada dikkatimizi çeken önemli bir ayrıntı daha vardır. İkbal bir taraftan, Tanrı'nın tecellisi olarak gördüğü insanın kaynağının Tanrı olması itibariyle potansiyel ölümsüzlük adayı olduğunu savunurken diğer taraftan, Tanrı'ya gönderme yaparak hayatın tek oluşu ve sürekliliği nedeniyle, başka bir ifadeyle insan da dahil her şeyin Tanrı'nın hayatı olduğunu düşünmesi nedeniyle, insanın da ölümsüz olduğunu ima eder. Üstelik o, yukarıda örneklerini verdiğimiz pek çok şiirinde ısrarla ölümün yokluk olmadığını savunurken asıl ölümün, insanın bu hayattaki yüce konumunu ve misyonunu görmezden gelmesiyle benlik bilincini yitirmesi olduğunu ifade eder. Bununla birlikte İkbal, zayıf olarak nitelediği benliklerin ölümle çözülüp dağılmaya maruz kalacağını da iddia eder. Dolayısıyla İkbal'in hayata ve ölüme yüklediği anlamlarla, onun ölümsüzlüğün başarılması gereken bir durum olduğu görüşleri arasında çelişki var gibi görünmektedir.

İkbal'in Benlik, bize göre Ölümsüzlük felsefesini dikkate aldığımızda görünürde çelişik bir durum izlenimi veren yukarıdaki mütalaanın aslında herhangi bir çelişki içermediği kanaatine ulaşıyoruz. Şöyle ki, sonlu benlik/insan, ya bu hayatta tanrısallığını idrak ederek

[396] M. İkbal, **M.V. & H.A.,** s. 266.
[397] A. Albayrak, **age.,** s. 113.

ölümsüzlüğü kendi çabalarıyla kazanır ve Tanrı'nın hayatına bireyselliğini koruyarak katılmanın mutluluğuyla (cennetle) ölümsüzleşir, ya da aşağıda açıklayacağımız şekilde ölümle dağılan benlik, "berzah"ta ölümsüzlük mücadelesine devam ederek ölümsüzlüğü başarır. İnsan bunu da başaramazsa o, yine aşağıda açıklayacağımız gibi çok zor ve çetin bir durum olan Tanrı'nın onarıcı faaliyetiyle (cehennemle) ölümsüzlüğe uygun niteliğe yükseltilir. Böylece insan, tek ve daimi olan Tanrı'nın hayatına uygun bir benlik mertebesine yükseldiği ya da evrildiği için Tanrı'nın sonsuz hayatına bireyselliğini koruyarak katılır ve ölümsüzleşir. Ancak yine de bu ölümsüzlük mutlak bir ölümsüzlük değil Tanrı'nın iradesine bağlı olarak devam edecek bir ölümsüzlüktür. Çünkü daha önce açıkladığımız gibi İkbal'in Kur'an merkezli düşüncesinde Evvel ve Âhir, Zâtin ve Bâtın olan tek Benlik Tanrı'dır.

İkbal, Benlik felsefesinde amelleriyle benliğini güçlendirmeyen insanların öldükten sonra yok olacağından bahsetmediği gibi aksine benliğin ölümsüzlüğünü savunur. Ancak İkbal'e göre ölümsüzlük adayı olan insan, amelleriyle benlik gelişimini tamamlayarak, benliğini ölüme karşı güçlendirmediyse benlik ölümle dağılır. Onun şiirlerindeki bazı mecazi yok oluş ifadelerini hariç tutarsak her ne kadar İkbal, zayıf benlikler için ölümün yok oluş demek olduğundan bahsetmese de öyle sanıyoruz ki benliğin ölümle dağılması, benliğin yok olması anlamında yorumlara konu olabilir. Ancak böyle bir yorum, İkbal'in Kur'an'daki bireysel dirilişi reddetmiş olmasını gerektirir. İkbal'in Kur'an merkezli Ölümsüzlük felsefesini dikkate aldığımızda, onun bireysel dirilişi reddetmesinin mümkün olmayacağını düşündüğümüz için ölümle zayıf benliklerin dağılmasının, İkbal'in düşüncesinde benliğin yok olması anlamını taşımadığını düşünüyoruz. Ancak yine de İkbal'in ölümle benliğin dağılmasının ne demek olduğu ve ölümle dağılan benliklerin akıbetinin ne olacağı konusunda sessiz kalmış olması, onun Ölümsüzlük felsefesine aykırı farklı ya da yanlış yorumlara açık kapı bırakmaktadır.

İkbal bazı şiirlerinde ölümün benlik bilincini kaybedenleri yok edeceğinden bahseder. Kanaatimiz göre bu mecazi bir yok oluştur. Çünkü İkbal'in felsefesinde gerçekliğin ölçüsü bilinçlilik olduğu için benlik bilincini kaybetmek, benliğin gerçekliğini kaybetmesidir. Bununla birlikte benliğin gerçekliğini kaybetmesi, onun tümüyle yok olduğu anlamını taşımaz. Aksine benliğin gerçekliğini kaybetmesi, kayıp gerçekliğin yeniden bulunması ya da oluşturulması için benliğin, benlik bilincini yeniden elde etmesini ya da benliğin benlik bilincine yeniden yükselmesini gerektirir. Aşağıda açıklayacağımız gibi İkbal'e göre, ölümsüzlük adayı olan benlik için ilk sınav olan ölüm karşısında, hayatta ortaya konulan fiiller benliği güçlendirmişse, ölüm sadece "berzah"a geçiştir. Bununla birlikte farklı bir bilinçlilik hali olan "berzah"ta, kaybolan, yok olan ya da dağılan benlik, kanaatimize göre;

benlik bilincini yeniden idrak etmek için uğraşarak kendisi için yokluğu, gerçekliğe ya da varlığa dönüştürmüş olacaktır. İkbal'e göre de insan, benliği/kendini toparlamak ve bu bilinç halinde ölümsüzlüğü başarmak için zorlu bir mücadele verecektir. Üstelik İkbal'e göre benlik bütünlüğünü koruyarak ölen insanlar için dahi, ölümsüzlük mücadelesi henüz bitmez. İkbal'in Kur'an'daki "berzah"[398] kavramına yüklediği anlamlar ve yorumlar doğrultusunda ölümden sonra benliğin ölümsüzlük mücadelesi devam eder.[399]

8.2. Ölümsüzlük Mücadelesi ve Diriliş

İkbal'in düşüncesine göre dünya hayatındaki fiiller aracılığı ile ortaya konulan ameller, fiziksel bozulma olan ölümün getirdiği sarsıntıya karşı egoyu/benliği yeterince güçlendirmişse ölüm sadece, Kur'an'ın "berzah"[400] olarak nitelediği duruma geçiştir. İkbal, sufî tecrübedeki "berzah" anlayışının, egonun/benliğin zamana ve mekâna karşı tavrındaki değişime göre şekillenen bir "bilinç hali" olduğu görüşünü savunarak, onda imkânsız bir şey olmadığını belirtir. Çünkü İkbal'e göre ego/benlik, fiziksel yapının bozulması olan ölüm karşısında dayanabilir, bütünlüğünü koruyabilirse, ölümle insanın zaman ve mekân karşısındaki tavrında bir değişiklik olması ve böylece farklı bir bilinç haline geçmesi kesinlikle doğaldır.[401]

İkbal bu görüşünü desteklemek için, insanların rüya ve ölüm anındaki farklı zaman ve mekân algısını örnek gösterir. Buna göre; rüyalardaki gösterimlerin aşırı derecede yoğunlaştırılması, bazen ölüm anında oluşan hafıza uyarımı, egonun/benliğin farklı zaman boyutlarına yetenekli olduğunu gösterir. Dolayısıyla İkbal'e göre "berzah", pasif bir bekleme hali değil; egonun/benliğin, Gerçekliğin/Tanrı'nın yeni yönlerini gördüğü ya da keşfettiği ve bu yönlere kendisini uyarlamak için hazırladığı bir tür "bilinçlilik hali"dir. İkbal "berzah"ın tamamen gelişmiş olup, kendine özgü mekân ve zaman düzeninde doğal, değişmez fiil yapma

---

[398] Sözlükte "iki şey arasındaki engel" mânasına gelen berzah kelimesi, eski bir coğrafî terim olarak "bir kara parçasının iki deniz arasında kalan dar kısmı (kıstak)" anlamında da kullanılmıştır. Dinî terim olarak ise ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba's) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile âhiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılır. Berzah kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçer. Bunlardan ikisinde (el-Furkan 25/53; er-Rahmân 55/19-20) Allah'ın yüce kudretinin bir delili olarak, "tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel" anlamındadır. Diğerinde ise (el-Mü'minûn 23/99-100) insanların ölümlerinden yeniden diriltilmelerine kadar sürecek olan ara dönemi hatırlatacak şekilde kullanılmıştır. Söz konusu âyette, ölümle yüz yüze gelen inançsızların pişmanlık duyarak hayatta iken yapmaya bir türlü yanaşmadıkları kulluk görevlerini yerine getirmek için dünyaya geri döndürülmeyi isteyecekleri, ancak bunun asla gerçekleşmeyecek bir talep olduğu bildirilmekte, onların bu son günleriyle âhiretin fiilen vuku bulması arasında bir berzah hayatının mevcut olduğu beyan edilmektedir. (bkz: **TDV İslam Ansiklopedisi,** C. 05., s. 20.)

[399] Kur'an'da belirtilen "berzah" kavramına ilişkin kelâm ve tasavvuf ilminde birbirinden farklı anlamlar, görüşler ve yorumlar ileri sürülür. Biz çalışmamızın konusu ve kapsamı dışında olduğu için "berzah" hakkında yapılan kelamî ve tasavvufî tartışmalara girmeyerek, bu konuda sadece M. İkbal'in görüşlerini inceleyip değerlendirmeye çalışacağız.

[400] Mü'minun, 23/100.

[401] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 155.

tarzları geliştirmiş olan egoların/benliklerin durumunda meydana gelen sayısız büyük ruhsal haller olması gerektiğini düşünür.[402]

Kanaatimize göre İkbal'in yukarıda kastettiği egolar/benlikler, dini/mistik tecrübeyi yaşayan ya da bu tecrübeyi yaşayacak kadar gelişen ve amel ilkesiyle güçlenen benlikler ya da insanlardır. İkbal, "berzah"ta Tanrı'nın yeni yönlerine kendini uyarlamayan benlikleri daha az şanslı olarak niteler. Çünkü bu benlik ihtilalini gerçekleştiremeyen egolar/benlikler için "berzah", olası bir dağılma ya da bozulma/çözülme hali olabilir. Her ne olursa olsun "berzah" halindeyken egonun/benliğin kendini toparlayıp dirilişi kazanıncaya kadar mücadele etmesi ve bu zor sürece dayanarak güçlenmesi zorunludur. Çünkü benlik/ego ya da insan, ancak bu şekilde dirilişi elde eder ve fiziksel ölümden sonraki hayat imkânına kavuşabilir. Bu durumda İkbal'in düşüncesinde diriliş, harici bir olay değil, egonun/benliğin hayat sürecini içeriden tamamlaması ve geçmiş kazanımlarının, gelecek imkânlarının değerlendirileceği "hesap günü" için benliğin "berzah"ta bütünlüğünü korumayı başararak güçlenmesi ve görünür hale gelmesidir.[403] Bununla birlikte insanın/benliğin ölümsüzlük süreci henüz tamamlanmamıştır. Dirilişle ya da yeniden yaratılma olgusuyla, dünya hayatındaki amellerin değerlendirilme süreci olan "hesap günü"nden sonra cennet ve cehennem betimlemesiyle devam eder.

İkbal dirilişi, ölümden sonra devam eden bilinç halinde (berzahta) benliklerin kazanmak zorunda olduğu mücadeleye bağlı kabul ederken o, diriliş için benliğin "berzah"ta nasıl, ne şekilde mücadele ederek kendini nasıl toparlayıp dayanacağına ve benliğin hayat sürecini içeriden nasıl tamamlayacağına açıklık getirmez. Bu iki durum İkbal'in ölümsüzlük felsefesinde cevap bulamadığımız iki soru olarak kalmaktadır.

İkbal, egonun/benliğin yeniden görünür hale gelmesi demek olan yeniden yaratılış olgusunu ya da dirilişi, insanın ilk yaratılışına kıyasla ispatlayan Kur'an ayetlerini örnek vererek açıklar. Buna göre:

> "İnsan der ki: "Ben öldüğüm zaman, ileride gerçekten diriltilecek miyim?" İnsan, daha önce hiçbir şey değilken kendisini yoktan var ettiğimizi hatırlamaz mı?"[404]
>
> "Aranızda ölümü takdir eden biziz ve bizim önümüze geçilmez. Böylece sizin yerinize benzerlerinizi getirelim veya sizi bilmediğiniz bir yaratılışta tekrar var edelim diye (böyle yapıyoruz). İlk yaratılışı bildiniz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi?"[405]

---

[402] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 155.
[403] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 155, 156.
[404] Meryem, 19/66-67; Bu konuda ayrıca (bkz., Yasin, 36/78,79.)
[405] Vakıa, 56/60-62.

Yukarıdaki ayetlerin verdiği mesajlar nedeniyle, İslam düşüncesinde dirilişin gerçekleşeceği konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Yine de dirilişin nasıl olacağı konusunda karşıt fikirler öne sürülmüştür. Kindî, Farabî ve İbni Sina ruhsal ölümsüzlüğü savunurken, Gazalî dirilişin, ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini savunur. İbni Rüşd ise, dirilişin İslam şeriatı tarafından doğruluğunun ortaya konulduğunu, filozoflarınsa bunu burhani olarak kanıtladıklarını belirterek, Gazalî ve diğer filozoflar arasındaki görüş ayrılığında orta yolu bulmayı istemiştir. " İbni Rüşd'e göre Kur'an, filozoflardan farklı olarak soyut manevi dili kavrayamayan insanlar için dirilişi, cezayı ve ödülü duyusal tasvirlerle temsili olarak aktarır." [406] Bu durumda İbni Rüşd, Kur'an'ın da ruhsal ölümsüzlüğü bildirdiğini savunur. Diriliş konusunda İslam filozofları arasındaki tek fark, dirilişin nasıl gerçekleşeceği konusundaki şekil farklılığıdır. Filozoflar ve İbni Rüşd, ruhsal dirilişin lehine görüş bildirirken, Gazalî cismani dirilişi savunur.

Kur'an'daki diriliş ayetlerinin insanın önceki fiziki aracını ya da bedenini gerektirip gerektirmediği konusundaki görüş farklılıklarını kabul eden İkbal, bireysel ölümsüzlüğü ya da cismani dirilişi savunduğu halde bu dirilişin mahiyeti hakkında diğer filozofların aksine kesin bir görüş bildirmez. Ancak bununla birlikte o, bu konudaki: "İnkâr edenler dediler ki: 'Ne! Öldüğümüz ve toprak olduğumuz vakit tekrar mı dirileceğiz? Bu dönüşü imkânsız bir son.' Fakat biz toprağın onlardan neyi eksilttiğini elbette biliyoruz. Yanımızda her şeyi kaydedip muhafaza eden bir kitap vardır."[407] ayetini kanıt göstererek, insanın bireyselliğini koruyarak ilk kez yaratıldığı gibi fiziksel olarak diriltileceğini kabul eder. Çünkü İkbal'e göre bu ayet; insanın yaşadığı dünyada bireyselliğini belirleyen nitelikteki şeyin çözülüp dağılmasından sonra bile tabiatı gereği âlemin, insan fiillerinin son hesaplanmasının yapılması için zorunlu olan bireysellik türünü, o hal bilinmese de bir halde muhafaza ettiğini açıklar.[408] Diğer taraftan İkbal, toprak olmuş insan bedeninin, kendisine maddi ortam oluşturacak atomlarının faaliyetlerine cevap verebileceği doğru zaman ve hal içinde yer almasını engelleyen bir durumun olmadığı görüşüyle bilimin, cismani dirilişi rasyonel temellerle izah edecek konuma geldiğini savunur.[409] Buna göre o, ölümle çözülen insan bedenine ait atomların kaybolmadığına dair bilimsel verileri esas alarak yukarıdaki ayeti, bireysel ve cismani dirilişin kanıtı olarak sunar.

Ölümden sonra meydana gelen fiziksel dağılma sonucunda toprak, her ne kadar insanın kendisine özgü bireyselliği belirleyen hali muhafaza etse de, o halin ne olduğu

---

[406] İbn Rüşd, **age.,** s. 142, 143; Macid Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş,** çev., Şahin Filiz, İstanbul, 1998. s. 130.
[407] Kaf, 50/3-4
[408] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 158.
[409] M. İkbal, **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** s. 201; M. İkbal, **İslam Düşüncesi,** s. 124.

bilinmediği için İkbal'e göre, "ikinci yaratma"yı [410] (dirilişi) bir tür bedenle ilişkilendirerek onun tabiatı hakkında felsefi olarak daha fazla kavrayış elde edilemez. Çünkü Kur'an'daki benzeşimler, dirilişin sadece bir vakıa olduğunu ima eder, onun tabiatı ve özellikleri hakkında haber verme amacı taşımaz. Bu nedenle İkbal'e göre, felsefi olarak bu konuda daha fazla fikir yürütmek olanaksızdır. Yine de İkbal, ölümsüzlük konusundaki görüşünü yineleyerek, insanın geçmiş tarihi dikkate alındığında, onun hayat serüveninin bedenin bozulmasıyla sona ermesinin mümkün olmadığını düşünür.[411] Çünkü İkbal'e göre insan, ölümün ardından gelen fiziksel bozulmayla gözden kaybolsa da, onun öz varlığı asla yok olmaz. Nasıl ki her gecenin sabah olmasıyla tabiat uyanıyorsa, insanın kabir gecesinin de bir sabahı olacaktır. Doğanın nuru olan hayat, bedene esir olmadığı için o, her merhalesinde farklı yasasının olduğu binlerce gelip geçici dünyası olan bir duraktır. Ayrıca sorumluluklar dizisi olan hayatın iklimi amel tohumu için oldukça uygundur. Bu nedenle yaşamını yüce hedefler doğrultusunda amellerle şekillendirenler için hayatta, ölüm tarlası için ürün yoktur.[412]

Kur'an'ın öğretisine göre, sonlu ego/benlik olan insanın yeniden ortaya çıkışı/dirilişi, ona "kesin görüş"[413] (benlik bilinci) sağlar. Böylece insan, kesin görüş ya da bilinçli benlik vasıtasıyla kendi iradesiyle dünya hayatında inşa ettiği "boynuna sımsıkı takılmış kaderi"[414] açıkça görür. Kur'an'daki cennet ve cehennem tasviri ise içsel bir olgunun karakteristik görsel temsilleridir. Bu nedenle İkbal'e göre, cennet duyulara dayanarak ve bu âlemle kıyas yaparak anlatılamaz. Bununla birlikte İkbal, şiirlerinde cennetin niteliklerini betimler ve onun nur, huzur ve hayatın kendisi olduğunu vurgular. Bu anlamda cennet; güneş ve aya gereksinim duymayan, sonsuz, hayale sığmayan değişik bir güzelliği olan, aslı bu âlemden başka bir yaratılışa sahip, âlem içinde bir âlemdir. Aslında İkbal'e göre cennet bir mekân değildir. İyi ve kötünün yansımalarıyla duyular, rengarenk sarayların olduğu cennete ya da cehenneme dönüşürler. Çünkü ona göre cennet sarayları asıllarını, taştan kerpiçten değil amellerden aldığı için cennet, Tanrı'yla birlikteliğin verdiği duyusal olarak hissedilen sonsuz haz ya da mutluluktur. Kevser, hizmetkar ve hûri denilenler ise bu cezbe ve huzur âleminin (mutluluğun) hoş ve gönül alıcı tavırlarıdır. Cennette yaşam ise, sadece Hak cemalini görmek ve Onunla konuşmaktır. Çünkü cennet, Tanrı'nın tecellilerinden biri olarak betimlenen bir âlem olsa da o, benliğin/insanın kendi aslı olan Tanrı'yı görmesi ve böylece benliğin/insanın sonsuz huzura kavuşmasıdır.[415]

---

[410] Ankebut, 29/20; Neml, 27/64; Rum, 30/11; Vâkıa, 56/61.
[411] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 158.
[412] M. İkbal, **Hareket Zili,** s. 273, 274.
[413] Kaf, 50/22.
[414] İsra, 17/13.
[415] M. İkbal, **Cavidname,** s. 208, 209, 252.

İkbal, şiirlerinde cehennemi de korkunç alev ve ateş olarak betimler. O, bir şiirinde cehennemin alevlerini kendilerinden değerli bulduğu için, onları yakmayı reddettiği, iki ruhtan bahseder. Bu iki ruh için, İkbal'in görünen (beden) görünmeyen (ruh) olarak nitelediği varlıklarının, korkunç iç ateşine maruz kaldıklarını anlatır. Dolayısıyla İkbal'e göre cennet Tanrı'yı görmek, onunla konuşmak ve onu duyumsamak olduğu gibi O, cehennemi her ne kadar alev ve ateş olarak tasvir etse de, ona göre asıl cehennem, iç ateşi ya da iç yangını anlamına gelmektedir. Bu nedenle İkbal'e göre cennet ve cehennem mekânlar değil, hissedilen yaşanılan duyusal haller ve tavırlardır.[416] İkbal bu görüşüne, Kur'an'ın cehennemi açıkladığı "Tanrı'nın kalplerin üzerine çıkan yakıcı alevidir."[417] ayetini kanıt gösterir.

Bu durumda İkbal'e göre cehennem, bir kimsenin insan olarak başarısızlığının ıstırap çekerek farkına varmasıdır. Cennet de bir tatil yeri değil, ölüm gibi dağılma güçleri karşısındaki zafer kazanmanın sevinci ya da mutluluğudur. İslam'da ebedî lanet yoktur. Bazı ayetlerde cehennemle ilgili olarak kullanılan "ebed" sözcüğü, Kur'an'da sadece belli bir zaman aralığı olarak açıklanır.[418] Bu nedenle İkbal'e göre zaman, şahsiyetin gelişiminin tümüyle dışında olamaz. İnsan karakteri sürekli olma eğilimindedir. Bu eğilimin sürekliliğe dönüşmesi için, zaman sürecinde benliğin yeniden şekillenerek ölümsüzlüğe uygun hale gelmesi gerekir. Bu nedenle cennet bir mekân olmadığı gibi, Kur'an'da cehennem, intikamcı bir Tanrı'nın zorla dayattığı, işkence için tasarlanmış ebedî bir çukur değil; ıslah edici ya da düzeltici bir tecrübedir. Bu tecrübe ile katılaşmış ego ya da benlik, İlahi İnayet'in canlandırıcı esintisine duyarlı hale gelerek ölümsüzlüğü elde eder. Çünkü hayat; doğan şeyin doğmasını sağlayan "Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın"[419] olan Tanrı'nın tecellisi şeklindeki görüntülerden ibaret olan, teklik ve süreklilik olarak Tanrı'nın kendisidir.[420] Buna bağlı olarak İkbal'in düşüncesinde mutlak gerçeklik olan Tanrı'dan başka zaman, mekân, âlem olarak hiçbir gerçeklik yoktur. İnsan da dahil her şey, Tanrı'nın görünümleri olan egolar ya da benliklerdir. Dolayısıyla insan, "Her an yeni bir ihtişamla görünen"[421] Sonsuz Gerçeklik olan Tanrı'dan, canlı aydınlanmayı/nuru almak için özgür bir benlik olarak fiilleriyle sürekli ileriye doğru adım atar. Böylece o, Tanrı'nın hayatına bireysel olarak katıldığı gibi aynı zamanda yaratıcı açılımlara yeni fırsatlar sunar.[422]

Sonuç olarak insan, dünya hayatında amelleriyle güçlendirdiği bir benlik olarak ya da Tanrı'ya aşkla bağlanan, benliğini tekâmül ettirip, (kendi evrimini gerçekleştirip) benlik

[416] M. İkbal, **Cavidname,** s. 201, 202.
[417] Hümeze, 104/6-7.
[418] Nebe, 78/23.
[419] Hadid, 57/3.
[420] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 64, 141.
[421] Rahman, 55/29.
[422] M. İkbal, **İ.D.D.Y.İ.,** s. 158.

mertebelerini geçen bir benlik olarak ölümle maruz kalacağı dağılmadan kurtulup, Tanrı ile ama Tanrı ile bütünleşmeden, bireyselliğini koruyarak ölümsüzleşir. Amelleriyle güçlü bir benlik inşa edemeden ölen insanlar/benlikler, ölümle dağılmaya maruz kalsalar bile İkbal'in düşüncesinde hiç bir benlik ya da insan için mutlak yok oluş söz konusu olmadığı için onlar yok olmayacaklardır. Çünkü İkbal'in düşüncesinde insan, ölümsüz olan Tanrı kaynaklı bireyselleşmiş bir benlik olarak Tanrı'nın ölümsüzlüğüne ezelden potansiyel olarak sahiptir. Bununla birlikte dünya hayatında amellerle kendini güçlendirmediği için ölümle dağılan bazı benlikler, benliğin aşması gereken zorunlu bir süreç olan "berzah"ta, içten zorlu bir toparlanma, yok olan/kaybolan gerçekliğini yeniden elde etme ya da yeniden görünür hale gelme süreci geçireceklerdir. Böylece benlik güçlenerek bütünlüğünü yeniden sağlayacak ve dirilişi elde edecek ya da başaracaktır.

Bundan sonraki süreçte benlik/insan, dünya hayatındaki olumlu ya da olumsuz kazanımlarının ve gelecek imkânlarının değerlendirildiği "hesap günü"nde, önceki hayatındaki amellerinin şahitliğini yaparak geleceğinin imkânlarının değerlendirmesine katılacaktır. Bu değerlendirme sonucunda benlik/insan, ya dünyadaki olumlu kazanımlarıyla bütünlüğünü koruyarak Tanrı'nın yüceliğine ulaştığı için cennetle betimlenen, Tanrı ile ama Tanrı'dan bağımsız birliktelikle ölümsüzleşecek ya da dünyadaki olumsuz kazanımları nedeniyle dağılmış, katılaşmış ya da duyarsızlaşmış benlik, cehennemle betimlenen terbiye sürecinden geçtikten sonra İkbal'in "canlı esinti" olarak nitelediği tanrısal nefese yeniden duyarlı hale gelerek ölümsüzleşecektir.

Muhammed İkbal'in Benlik felsefesinde sonlu benlik olan insanın, Tanrı'nın ebediyetine katılarak ölümsüzleşmesi, onun mutlak olarak ölümsüzleşmesi anlamını taşımaz. Aksine benliğin ya da insanın ölümsüzlüğü, Tanrı'nın iradesiyle devam eden bir ölümsüzlüktür. Çünkü İkbal'in felsefesinde Ebedî ve Mutlak Benlik yalnızca Tanrı'dır. Konumuz açısından asıl önemli olan ise, İkbal'in Benlik (Ölümsüzlük) felsefesinde benliğin ölümsüzlüğü düşüncesinin; rasyonel, tutarlı, insanın bireysel ölümsüzlük arzusuna cevap veren, diğer ölümsüzlük görüşlerine alternatif, yeni ve farklı bir ölümsüzlük teorisi oluşudur.

SONUÇ

Dünya hayatının sonu olan ölüm olgusu, insanın canlı olarak varlığının sona ermesi anlamına gelen benzer tanımlara konu olmuştur. Aynı şekilde ölümsüzlük tanımları da düşünce tarihinde ve dini metinlerde öldükten sonra var olmaya devam etmek anlamında benzer şekilde değerlendirilmiştir. İnsanın fıtri ve doğal olan ölümsüzlük isteği nedeniyle ölüm, insana göre mutlak bir sonluluğu ifade etmediği için, bu durum düşünce tarihinde ölümsüzleşmek ve ölümsüzlük düşüncelerini ortaya çıkarmıştır. Felsefi ve dini ölümsüzlük tanımları, hayatın anlam ve değerinin, ölümden sonra başlayan sonsuz bir hayatla var olacağı düşüncesinin temelinde yapılmıştır. Hepsinin ortak noktası, ölümden sonra insan için yeni bir var oluş ya da yeni bir hayatın başlayacağı düşüncesidir. Ölüm ve ölümsüzlük, varlık probleminin bir parçası olduğu için felsefenin ölüme ve ölümsüzlüğe bakış açısı Tanrı fikrinden bağımsız değildir.

Ölümsüzlük düşüncesinin felsefi ve ahlaki temelleri de Tanrı fikrinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Her ne kadar natüralist ve agnostik düşünceyi savunanlar, Tanrı'nın varlığını kabul etmedikleri için bilimsel olarak ölümsüzlüğün imkân dahilinde olmadığını iddia etseler de, bilimsel alanın duyu verileriyle sınırlı kaldığını düşündüğümüzde bilim, ölümsüzlük problemi gibi değerler alanına ait olan soruların cevaplarını felsefi, dini ve ahlaki açıklamalar olmadan veremez. Üstelik bilimin bu günkü verileriyle ölümsüzlüğü izah edememesi ölümsüzlüğün imkânsız olduğunu değil, onun bilimsel olarak henüz kanıtlanamadığını gösterir.

Felsefe Tarihi'nde ölümsüzlük hakkındaki görüşler antik çağda başlamakla birlikte bu konuda ilk sistemli düşünce biçimi, eserlerinin büyük çoğunluğunu Sokrates'in şahsında somutlaştıran Platon'la birlikte başlar. Ancak Platon'la başlayan bu süreçte, gerek Platon ve Aristoteles, gerekse diğer İslam filozofları, insanoğlunun bireysel ölümsüzlük arzularına cevap veremez. Çünkü (Gazalî'yi hariç tutarsak) hepsi insanın arzuladığı beden ve ruh bütünlüğündeki ölümsüzlüğü değil, metafizik ölümsüzlük olarak adlandırılan ruhun ya da ruhların ölümsüzlüğünü savunmuşlardır. Süreç Felsefesi'nin savunduğu "objektif ölümsüzlük" düşüncesi ve sembolik ölümsüzlük görüşleri de, ölümsüzlüğü hatıralara ya da hatırlanmaya indirgediği için insanın arzuladığı kişisel ölümsüzlüğe cevap veremez. Bu nedenle her ikisi de insanın arzuladığı gerçek bir ölümsüzlük düşüncesi özelliğine sahip değildir. Bilimsellik iddiasında olan deneysel ölümsüzlük görüşlerinin bilimselliği henüz kanıtlanmadığı için onlar, ölümden sonra var olacak bir hayatın kanıtı olarak ileri sürülemez.

Üstelik onların bilimselliği kanıtlanmış olsa bile, o deneyler sadece ruhun varlığını ve buna bağlı olarak ruhsal ölümsüzlüğün kanıtı olarak bir anlam ifade eder. Dolayısıyla deneysel ölümsüzlük düşüncesi de insanın bireysel ölümsüzlük arzusunu karşılayamaz.

Muhammed İkbal'in ölümsüzlük düşüncesinin temeli ve onun benliğin ölümsüzlüğü tezi, Mutlak Ego/Nihai Benlik, ya da Mutlak Hakikat/Nihai Gerçeklik olarak nitelediği Tanrı'ya dayanmaktadır. İkbal'in, Tanrı, insan ve ruh için, Türkçeye "ben" ya da "benlik" olarak çevrilen psikolojinin temel terimlerinden biri olan "ego" sözcüğünü kullanmış olması ve benliğin tek gerçekliğinin psikolojik değerlendirmeyle ortaya konulabileceğini savunması, onun "benlik" felsefesinin psikolojik temele dayandığını gösterir. Ayrıca onun, benliği; sezginin bildirdiği realite ve kişiliğin merkezindeki zihinsel haller birliği olarak tanımlayıp düşüncelerini mistisizm/tasavvuf ve sezgi felsefesi doğrultusunda temellendirmesi de bizi aynı sonuca götürmektedir.

İkbal aynı zamanda düşüncelerini, Kur'an ayetlerini referans alarak, felsefi olarak açıklar. Buna bağlı olarak o, benliğin ölümsüzlüğü düşüncesini, Tanrı'nın varlığı ve İslam'ın diriliş öğretisi doğrultusunda açıklar. Bu anlamda İkbal'in felsefesi, dini metinlerin merkezde yer aldığı dini karakterli bir felsefedir. Bununla birlikte İkbal, pan-enteist Tanrı tasavvurunu kabul etmesinin doğal bir sonucu olarak, kaynağı itibariyle insanın Tanrı'da ölümsüz olduğunu kabul eder. Yine de insan, âlemin zorunlu evrimsel süreci gibi iradî fiilleriyle benliğinin evrimsel gelişimini sürdürerek ölümsüzlüğü başarmak zorunda olan potansiyel ölümsüzlük adayı, sonlu/sınırlı benliktir. Ancak insanın potansiyel ölümsüzlüğü, bir "keşif" ya da "sezgi" konusu olarak mistik ya da tasavvufi gelişimle idrak edilmesi ve kazanılması/başarılması gereken bir durumdur. Kısacası İkbal'in Benlik felsefesinin ve buna bağlı olarak onun benliğin ölümsüzlüğü düşüncesinin, tasavvufi öğelerin de içinde yer aldığı dini, felsefi ve psiklojik bir düşünce biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

Bu düşünce şekli, İkbal'in benliğin ölümsüzlük yolculuğunda çok açık ve net olarak görülür. İkbal'in sezgisel idraki, tasavvufi aşkı, dini tecrübeyi ya da miraç inancını merkeze alarak, insanın zaman üstü diyebileceğimiz saf süreyi ya da saf süredeki Tanrı'yı tecrübe etmesiyle ölümsüzlüğünün imkânını keşfedeceğini savunması, bu görüşümüzü desteklemektedir. Yine aynı şekilde İkbal, benliğin ölümsüzlük imkânının güzellik, arzu, aşk, güç ve amel gibi kavramlar doğrultusunda gerçekleşeceğini savunurken, ölümsüzlüğün gerekçesi olarak bu kavramları merkezi temalar şeklinde dini, felsefi, psikolojik ve tasavvufi anlamlarıyla açıklaması ve şiirleriyle de edebî olarak bu temaları işlemesi, onun çok yönlü felsefi düşünce yapısına sahip olduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki açıklamalarımıza bağlı olarak İkbal'in Benlik felsefesini ve buna bağlı olarak onun benliğin ölümsüzlüğü düşüncesini; Kur'anî referanslarla temellendirilen, felsefi ve psikolojik benlik çözümlemelerine bağlı, tasavvufi öğelerin hakim olduğu, şiirlerle de edebî bir dille insanın sonsuzluk yolculuğunun anlatıldığı, ölümsüzlük felsefesi olarak niteleyebiliriz.

İkbal'in kötülük problemine yaklaşım biçimi, onun ölümsüzlük düşüncesiyle doğrudan bağlantılıdır. İkbal'in güç ve ölümsüzlük olarak yorumladığı, Kur'an'da Âdem'in şahsında "yıkılmayan saltanat" ve "sonsuzluk ağacı" şeklinde somutlaştırılan kıssanın işaret ettiği gibi, bu hayattaki tüm kötülükler ve merhametsizlikler; manevi güzelliği ve her zerrede bulunan benlik kudretini açığa çıkarak, güçlü bir benlik oluşturmak için gerekli olan zorunlu bir realitedir. İnsan bu realite sayesinde mücadele azmi kazanıp, amelleriyle benliğini/kendini güçlendirerek, benlik bütünlüğünü koruyacağı için benlik ya da insan, ölüm gibi bir güç karşısında bile dağılmaya maruz kalmaz. Bu durumda İkbal'in felsefesinde kötülük problemi; Mutlak Kudret olan Tanrı'nın ölümsüzlüğüne bireyselliğini koruyarak katılmak için, benliğin kudret savaşının dünya hayatına yansıyan şeklidir.

İkbal, insanı potansiyel ölümsüzlük adayı olarak kabul etmesine rağmen onun özellikle ilk dönem şiirlerinde insan, Tanrı'nın tecellisi olan benlik farklılaşması olduğu için ölümsüzdür. Çünkü Tanrı'nın yaratıcı enerjisinin tezahürü olan hayat, tek ve daimidir. O, pek çok şiirinde ısrarla ölümün yokluk olmadığını savunur. Dolayısıyla İkbal'in şiirlerinde hayata ve ölüme yüklediği anlamla, onun ölümsüzlüğün kazanılması gereken bir durum olduğu düşüncesi arasında çelişki var gibi görünmektedir. Aynı zamanda o, bazı şiirlerinde benlik bilincini yitirmenin benliği kaybetmek anlamına geldiğini ve asıl ölümün bu olduğunu savunurken, onun bu durumdaki insanlar için ölümün yokluk olacağını belirttiği şiirleri de vardır. Ayrıca İkbal, zayıf olarak nitelediği benliklerin ölümle çözülüp dağılmaya maruz kalacağını belirtir. Bununla birlikte İkbal, benlik bilincini yitirmeleri nedeniyle benliğini kaybedenler için benliğin çözülmesi ve dağılması demek olan ölümün, yok oluş olduğunu hiçbir şekilde iddia etmediği gibi, ölümün insanın yok olması anlamına geldiğinden hiçbir eserinde bahsetmez. Üstelik İkbal, benliğin bireysel ölümsüzlüğünü Kur'an'ın diriliş inancıyla açıklayıp yorumladığı için, onun ölümün yok oluş olduğunu savunması olanaksız görünmektedir.

Özetle ifade edecek olursak Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü düşüncesinde, ilk bakışta çelişik ya da eleştiriye açık bazı durumlar var gibi görünse de çalışmamızın içeriğinde ayrıntılarıyla açıkladığımız gibi onun benliğin ölümsüzlüğü

görüşlerinde, ölümsüzlük düşüncesini felsefi açıdan geçersiz duruma getirecek, birbirini olumsuzlayan herhangi bir tutarsızlık ve çelişki yoktur.

Felsefe tarihinde ölümsüzlük probleminin çözümleri olarak nitelendirebileceğimiz ölümsüzlük tezlerinin eleştiriye açık pek çok yönü bulunmaktadır. Birinci bölümde açıkladığımız gibi aynı zamanda hiç biri, insanın ruh ve beden birliğini koruyarak arzu edilen kişisel/bireysel ölümsüzlük istediğe cevaplar üretememiştir. Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü düşüncesinin, eleştirilere açık bazı yönlerinin olduğu iddia edilse bile o, rasyonel, tutarlı ve diğer ölümsüzlük görüşlerine benzer eksiklik ve yetersizlik içermeyen bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu düşünce, diğerlerinden farklı olarak ruh ve beden birliğini savunup korumak suretiyle insanın kişisel ölümsüzlüğünü teminat altına aldığı gibi, yeni bir ölümsüzlük teorisi olarak değerlendirilmeye ve geliştirilmeye oldukça uygun görünmektedir. Bu nedenle Muhammed İkbal'de Benliğin Ölümsüzlüğü düşüncesinin, diğer ölümsüzlük görüşlerine alternatif, yeni ve farklı bir ölümsüzlük teorisi olarak Din Felsefesi'nde önemli bir yeri olduğunu düşünüyoruz.

İkbal, fizik biliminin konusu olan hareketi, "yaratıcı enerji" olarak isimlendirirken hareketin merkezinde olduğu atom ya da enerji için, psikoloji terimi olan "ego" sözcüğünü kullanır. Kur'an'ı esas alarak "ego"yu isimlendirdiğinde ise onu, "ruh" ve "nefs" olarak isimlendirmektedir. O, filozof bakış açısıyla ortaya koyduğu tasavvufi açıklamalarında, aynı olguya ben/benlik adını verirken, şiirlerinde gönül/kalp sözcüklerini, ben/benlik anlamında kullanmaktadır. Aynı şekilde İkbal, ego/ben kavramını felsefe konusu olarak hak/hakikat/gerçeklik ve benlik olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla, İkbal'in felsefesi üzerinde yapılacak çalışmalarda bunlara dikkat edilerek, aynı kavramın ilgili olduğu disiplinlerde ya da alanlarda İkbal'in düşünceleri üzerinde çalışmalar yapılması, onun felsefesinin daha geniş çevreler tarafından tanınması, tartışılması ve geliştirilmesi bakımından önemlidir. Örneğin onun Benlik felsefesi, Din Felsefesi'nin konusu olmakla birlikte, aynı zamanda Din Psikolojisi'nin konusu olarak da değerlendirilerek, İkbal'in "ego", "ben" ya da "benlik" tasavvuruna yönelik Din Psikolojisi alanında çalışmalar yapılabilir.

Muhammed İkbal'in Kur'an'ı referans alarak, benlik felsefesini tasavvufi bakış tarzıyla açıkladığı konferanslarının yer aldığı, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserin Türkçe çevirilerinin, oldukça yetersiz olduğunu gözlemledik. Tercümelerin içeriklerini karşılaştırdığımızda, pek çok pasajda aynı cümlelere farklı ve birbiriyle tamamıyla zıt anlamlar verildiğini gördük. Dolayısıyla Ahmet Albayrak'ın, *Muhammed İkbal* adlı eserinde belirttiği gibi İkbal'in, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinin Türkçe

çevirisinin, bir komisyon tarafından tekrar yapılmasının, onun Benlik felsefesini doğru anlamak, yorumlamak ve geliştirmek bakımından oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Kutsal Kitaplar:

Kur'anı Kerim ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

İncil/Müjde, Zirve Yayıncılık, İstanbul, 2005.

ADJUKIEWICZ, Kazimierz, **Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar,** çev., A. Cevizci, Ankara, 1994.

AKARSU, Bedia, **Çağdaş Felsefe Kanttan Günümüze Felsefe Akımları,** İstanbul, 1994.

AKBAŞ, Muhsin, "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirisel Bir Bakış", **İslam Araştırmaları Dergisi,** Ankara, 2003.

ALBAYRAK, Ahmet, **Muhammed İkbal,** İzmir, 2007.

ALBAYRAK, Mevlüt, **Tanrı ve Süreç,** Isparta, 2000.

ALTINTAŞ, Hayrani, **İbni Sina Metafiziği,** Ankara, 1985.

ARİSTOTELES, **Ruh Üzerine,** çev., Zeki Özcan, Ankara, 2014.

ASTER, Ernst Von, "Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi", **Üniversite Konferansları 1940-1941,** İstanbul, 1941.

_____ **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi,** uyr., Oktay Vural, İstanbul, 2005.

ATAY, Hüseyin, "Nefis", **A.Ü.İ.F.D.,** S. 37, Ankara, 1997.

AYDIN, Mehmet, S., **Âlemden Allah'a,** İstanbul, 2000.

_____ **Din Felsefesi,** İzmir, 2012.

_____ "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşüyle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", **İ.İ.E.D.,** C. 5, Ankara, 1982.

_____ "İkbal Muhammed", **TDV İslam Ansiklopedisi,** C. 22, İstanbul, 1988.

_____ "İkbal'in Felsefesinde İnsan", **A.Ü.İ.F.D.,** C. 29, Ankara, 1987.

_____ "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Uluhiyet Kavramı", **A.Ü.İ.İ.E.D.,** S. 4, Ankara, 1980.

_____ "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi", **A.Ü.İ.F.D.,** C. 27, S.1, Ankara, 1986.

_____ **Tanrı-Ahlak İlişkisi,** Ankara, 1990.

BAHADIR, Abdulkerim, **Jung ve Din,** İstanbul, 2007.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, "Ölüm", C. 17, İstanbul, ty.

CARVER, Davit J., **English Learner's Dictionary,** çev., Önder Renkliyıldırım, İstanbul, 1984.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, 2014.

_____ **Paradigma Felsefe Sözlüğü,** İstanbul, 2005.

_____ **Felsefe Tarihi,** İstanbul, 2009.

COBB, John B., **GRİFFİN** D.R.**, Parapsikoloji ve Felsefe**, çev., Yasemin Tokatlı, İstanbul, 1998.

DALKILIÇ, Bayram, **Bertrand Russell Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür,** Konya, 2000.

ERDEM, Hüsameddin, **Ahlak Felsefesi,** Konya, ty.

_____ **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Konya, 2011.

_____ **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti,** Konya, 1999.

EPİKTETOS, **Düşünceler ve Kanaatler,** İstanbul, 2013.

FAHRİ, Mâcid, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş,** çev., Şahin Filiz, İstanbul, 1998.

FARABÎ, **El-Medinetü'l Fâzıla,** çev., Nafiz Danışman, Ankara, 2001.

FAZLUR, Rahman, **İslam ve Çağdaşlık,** çev., Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 2014.

GALLOWAY, George, **The Philosophy of Religion,** New York, 1914.

GAZALÎ **El Munkızu Min-Ed Dâlâl,** Cağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 1968.

_____ **Kimyâ-yı Saâdet,** çev., Ali Arslan, İstanbul, 2013.

_____ **Tehafüt El Felâsife Filzofların Tutarsızlığı,** çev., Dr. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi,** İstanbul, 2000.

GÖLCÜK, Ş., **TOPRAK,** S., **Kelâm,** Konya, 1998.

GRIFFIN, David, Ray, **Süreç Teolojisi,** çev., Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, İstanbul, 2006.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi,** İstanbul, 1976.

HARTSHORNE, Charles, "Din ve Felsefeye Göre Tanrı", **A.Ü.İ.F.D.,** çev., Mehmet Aydın, C. 24, Ankara, 1981.

HİCK, John, **Death and Eternal Life,** Louisville, Kentucky, 1994.

İBNİ SİNA, **İşaretler ve Tembihler,** çev., A. Durusoy, M. Macit, E. Erdemli, İstanbul, 2005.

_____ **En-Necat,** çev., Kübra Şenel, İstanbul, 2013.

İBN SİNA/ İBN TUFEYL, **Hay Bin Yakzan,** haz., N. Ahmet Özalp, İstanbul, 2010.

İBN MANZUR, **Lisan-ül Arab,** C. 3, Beyrut, 1970.

İBN RÜŞD, **Fasl-ül Mekaal Kitâb-ül Keşf Tercümesi, (İbn Rüşd'ün Felsefesi)** çev., Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara, 1955.

İKBAL, Muhammed, **Cavidname,** çev., Halil Toker, İstanbul, 2014.

_____ **Cebrail Kanadı,** çev., Celal Soydan, 2013.

_____ **Esrar ve Rumuz,** çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 2005.

_____ **Hareket Zili,** çev., Celal Soydan, Ankara, 2013.

_____ **İkbal'in Konuşma ve Yazıları,** haz., Ahmet L. Şirvanî, çev., Can Ceylan, İstanbul, 2011.

_____ **İslami Benliğin İç Yüzü,** çev., Ali Yüksel, Ankara, 2012.

_____ **İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı,** çev., Rahim Acar İstanbul, 2014.

_____ **İslam Düşüncesi,** çev., Yusuf Kaplan, İstanbul, 2013.

_____ **Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı,** çev., Celal Soydan, Ankara, 2013.

_____ **Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem (İkbal'den Şiirler),** çev., Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1971.

IQBAL, Sir Mohammad, **THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM,** Oxford University Press London, 1934.

İSLAMOĞLU, Mustafa, **Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an,** İstanbul, 2011.

JACOPSON, Nils Olof, **Ölümden Sonra Hayat,** İstanbul, 1974.

JOWETT, Benjamin, "Phaedrus" **Phaedrus by Plato,** The Pennsylvania State University, 1999.

KANT, Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi,** çev., I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, İstanbul, 1999.

_____ **Yargı Yetisinin Eleştirisi,** çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, ty.

KEKLİK, Nihat, **Türk İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri,** Ankara, 1995.

KHATOON, Jamile, **İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat,** çev., Celal Türer, İstanbul, 2006.

KILIÇ, Cevdet, "Muhammed İkbal'in Felsefesinde Benlik Düşüncesi", **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,** İSTAM, C.1, S. 2, Aralık, 1999.

_____ **Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbal, Hayatı Şahsiyeti ve Fikirleri,** Ankara, 1994.

KILIÇ, R. - **REÇBER,** M., S., **Din Felsefesi El Kitabı,** Ankara, 2014.

KOÇ, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi,** İstanbul, 1991.

KELLER, Werner, **Parapsikoloji İnsanlar ve Mucizeler,** İstanbul, 2008.

KİNDÎ, **Felsefi Risaleler,** çev., Mahmut Kaya, İstanbul, 1994.

ÖZTÜRK, Yaşar, N., **Hallâc-ı Mansur ve Eseri (Kitâb-üt Tavâsin),** İstanbul, 1976.

MEB, DÖGM **Dini Terimler Sözlüğü,** Ankara, 2009.

PAILIN, D. A., **Groundwork of Philosophy of Religion,** Philadelphia: Epworth Press, 1986.

PLATON, "Sokrates'in Savunması", **Diyaloglar,** haz., Mustafa Baykal, İstanbul, 2013.

_____ "Menon" **Diyaloglar,** haz., Mustafa Baykal, İstanbul, 2013.

_____ **Phaidon,** haz., Ahmet Cevizci, İstanbul, 2013.

_____ **Phaidros ya da Güzellik Üzerine,** çev., Birdal Akar, Ankara, 2016.

_____ **Şölen-Dostluk,** çev., Sabahatttin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul, 2015.

RAYMOND, Jr. **MOODY,** A., **"Öldüm ve Dirildim" Ölümden Sonra Hayat,** İstanbul, 1983.

RÛMÎ, Mevlânâ C., **Mesnev-î Şerîf,** çev., Süleyman Nahîfî, C. 4, İstanbul, 2008.

RUSSELL, Bertrand, **Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects,** Taylor and Francis, e-Library, 2005.

_____ **"Neden Hıristiyan Değilim",** çev., Ender Gürol, İstanbul, 2009.

SCHIMMEL, Annemarie, **Muhammed İkbal,** çev., Senail Özkan, İstanbul, 2012.

ŞENEL, Ferda, "Ölümsüzlük İçin Mücadele" **Bilim ve Teknik Dergisi Eki,** Ankara, 2013.

TAYLAN, Necip, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri,** İstanbul, 1994.

Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük,** C. 2, İstanbul, 1992.

TÜRKERİ, Mehmet, **Hayatın Anlamı ve Ölüm-süzlük,** Ankara, 2012.

Türkiye Diyanet VakfıTDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1988.

UÇAR, Şahin, "İnsan Varlık ve Zaman", **İslam Araştırmaları Dergisi,** S. 6, Ankara, 2001.

UZUN, Serkan, **GÜÇLÜ,** A., "Ölüm Düşüncesi", **Felsefe Sözlüğü,** Ankara, 2003.

WILLIAMS, John R., **Martin Heidegger'in Din Felsefesi,** çev., Mehmet Türkeri, İzmir, 2005.

YASA, Metin, **Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam,** Ankara, 2001.

YAZIR, Muhammed, H., **Hak Dini Kur'an Dili,** C. 6, İstanbul, ty.

YAZOĞLU, Ruhattin, "Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazalî'ye Kadarki Seyri", **Felsefe Dünyası,** S. 21, Ankara, 1996.