

Din ve Hayat

TDV - İstanbul Müftülüğü Dergisi

51

2025/1 447 - Yaz

Ölüm



Allah'a
kavuşmayı
dilemek

Bitkisel
hayat,
ölmek midir?

Efendimiz (a.s.)'ın vefatı

Osmanlı Sarayında ölüm

Tarikatlerde
cenaze merasimi

İstanbul'da türbeler ve
mezarlıklar

Ölmeden önce
ölünür mü?

Filozoflar ölümü
nasıl anladı?

İnsan ölmeden önce ölümün farkında olan yegâne varlık. Farkında fakat hiç kimse bile isteye bu fani âleme gelmediği gibi, ayrılışı da ilahî iradenin izni olmadan mümkün değil. Acaba neden?! Ademoğlu kendini bildiğinden beri yeryüzünde bir geliş gidiş olduğunu görüyor ama bunun sebebini bilmiyor. Şairin dediği gibi;

*Ne gelmek eldedir dehre ne gitmek ihtiyarınla
Sebep ne “âmed ü ref”e gelen bilmez giden gelmez*

Yeryüzünde bulunan her şeyin fani, yalnız sonsuz büyüklük ve ikram sahibi Allah’ın zatının baki olduğu hakikati, aslında ölümün ne olduğunu bize ihsas ediyor.

Bu hayat bize bir “deyn/borç” olarak verilmiş ve borcun ödenmesi için “din gününün sahibinin” huzuruna çıkacağız. Ancak “Kim ölürse Allah’la karşılaşır” ilkesine iman eden böylece sadıklardan olan kimseler ölümü temenni edecek, hal-i hayatlarında O’na kavuşmaya duydukları iştiağ nispetinde iyi işler yapacak ve O’nunla karşılaşmayı arzu edecekler. Çünkü bu kimseler Allah’la karşılaştıkları gün selam ile karşılanacaklarına emindirler. Hayat onlar için Hak’la karşılaşacakları o büyük güne doğru seyreden bir yolculuk, ölüm “Hakk’a yürümek”tir. Nitekim Efendimiz aleyhisselam “Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi ol; kendini kabirlerde olanlardan say. (Buhari, Rikak, 3)” buyuruyor.

Peygamberler ve onların varislerince haber verilen dünya ve ahiret hayatının Yaratan’ına saygılı, O’nun takdiratına razı bir şekilde kendisine emanet edilen insanlık elbisesini kirletmeden ömrünü geçiren “garip yolcu” ölümle bir dünyadan bir başka dünyaya, bir haneden bir haneye göçecek. Onu bu yolda taşıyan kendi bedeni, mecazen bir bakıma kendi tabutu. Bu bedene iyi belletildiğinde

yol kolaylaşacak, yük hafifleyecek, menzil-i selamete yorulmadan varılacak. Buradan bakıldığında hayat ve ölüm iç içe; tabutun içindekiyle tabutu yola yeden aynı. Yoldayken ölebilen ise vardığında dirilecek.

Diğer taraftan ölüm denilince Hakk’a yürümeyi ve Hakk’a kavuşmayı anlayan Müslümanlar onun öncesi ve sonrasını hazin olmakla birlikte tesirli cenaze merasimleriyle, taziyelerle, mersiyelerle; sanatın hemen her sahasında, mesela edebiyatla, musikiyle, hüsnü hatla, mimariyle ifade etmişler. Aramızdan bizden önce yola revan olan ama maddi manevi hizmetleriyle gönüllerimizde yaşayan büyüklerimizin üzerlerine yapılan şahideleri; dahili-harici tezyinatla, kıymetli eşyalarla müzeyyen türbeleri ölümü dahi özendiren bir iklim vücuda getirmiş.

Bunlar ve benzeri meseleler zor ve derin olmakla birlikte zaman zaman sesli düşünmek, yürüyüşü kuvvetlendirmek için birbirimizden ilham almak icap ediyor. Biz de *Din ve Hayat*’ın bu sayısını bu niyetlerle hazırladık. “Kur’an’dan alıp ilhamı” hikmette, ilimlerde, sanatlarda ölümün “sıcak” yüzünü göstermeyi murad ettik. Prof. Dr. Ekrem Demirli’yle hayata ve ölüme dair konuştuk. Prof. Dr. Ali Akyıldız’a Osmanlı sarayında padişahın ölümüne dair akla gelen soruları yönelttik.

Ebedi hayata doğru yürüyüşümüzde ölümü korkulu bir hal olmaktan çıkarıp Allah’a ve sonsuz nimetlerine kavuşacağımız bir ara perde, hayat-ı cavidana intikal için bir merhale bilebilmek niyazıyla; hoşçakalın.

Fulya İBANOĞLU

Editör





TDV-İSTANBUL MÜFTÜLÜĞÜ DERGİSİ

ISSN: 1308-9595

YIL: 18 SAYI: 51 Yaz 2025/1447

Dosya Konusu: **Ölüm**

**TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSTANBUL
ŞUBESİ ADINA İMTİYAZ SAHİBİ VE
YAYIN YÖNETMENİ (SORUMLU)**

Prof. Dr. SAFİ ARPAGUŞ

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ ve YAYIN
KOORDİNATÖRÜ**

Huriye AKBİYİK

EDİTÖR

Fulya İBANOĞLU

fulyaibanoglu@gmail.com

YAYIN KURULU

Doç. Dr. Aliye ÖTEN

Dr. Büşra Nur GÜLER

F. Hilâl FERŞATOĞLU

Mehmet YÜKSEL

Muhammet GÜNDOĞDU

Şule DÜNDAR

TASHİH

F. Hilâl FERŞATOĞLU

MALİ İŞLER SORUMLUSU

M. Fatih SÖNMEZ

TDV İstanbul Şubesi

GÖRSEL TASARIM

Fotografika

KAPAK RESMİ

Alman Arkeoloji Enstitüsü-İstanbul
koleksiyonunda D-DAI-IST-7528A
negatif numarası ve "Toklu Dede
Türbesi, Sebah & Joaillier (1900'ler)"
ismiyle kayıtlı fotoğraf Almanya
Federal Cumhuriyeti'ni temsilen
Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün izni
olmadan çoğaltılamaz, paylaşılamaz,
kopyalanamaz veya üçüncü şahıslar
tarafından kullanılamaz.

GRAFİK UYGULAMA

Çelebi Şenel

Basım Tarihi: **Temmuz 2025**

WEB

istanbul.diyamet.gov.tr

YAYIN TÜRÜ

Yerel-Süreli

BASIM YERİ ve TARİHİ

TDV Yay. Matbaası

Serhat Mah. 1256. Sokak No: 11

Ostim-Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0312 354 91 31

İDARE YERİ

İstanbul Müftülüğü Ek Binası

Molla Fenari Mah. Vezirhan Cad.

Çemberlitaş-Fatih/İSTANBUL

0212 526 16 80

Yayınlanan yazıların hukuki-bilimsel
sorumluluğu yazarlara aittir. Kaynak
gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Ücretsizdir.

Bu sayıda...

4

Ebediyete Yolculuk, Hakikate
Uyanmak!

Prof. Dr. Safi Arpaguş

6

Kur'an-ı Kerim'de Mutlak Gerçeklik
Olan Ölüm

Prof. Dr. İsmail Bayer

12

Hız. Peygamber'in Dilinden Ölüm ve
Ötesi

Dr. Fatma Yüksel Çamur

18

Güncel Fıkıh Meseleleri Bağlamında
Ölüm: Ötanazi, İntihar, Bitkisel
Hayat ve Beyin Ölümü

Doç. Dr. Tuba Erkoç Baydar

24

Mehmed Nuri Yozgâdî'nin Hukûk-ı
Emvât Risalesi Çerçevesinde
Ölüm ve Sonrasına Dair Bazı Fıkhi
Meseleler

Dr. Öğr. Üyesi Şule Eraslan

30

Peygamber Efendimiz'in Vefatı

Dr. Öğr. Üyesi İsmail Tanrıverdi

38

İnsan: Ölümle Tamamlanan Varlık

Doç. Dr. Osman Nuri Demir

43

Prof. Dr. Ekrem Demirli ile
Tasavvufta Ölümün Manasına Dair
Bir Söyleşi

50

Yahudi ve Hristiyan Geleneklerinde
Ölüm

Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan

55

Ölmek ve Olmak Üzerine

Doç. Dr. Gülüşan Göcen

59 Yaşamın ve Ölümün
Sınırlarının Muğlaklaştığı
Alanlarda Biyoetik Bize Ne
Söyler?

Dr. Ahmet Karakaya

63 Filozoflara Göre Ölümden
Sonra Hayat Var mıdır? (İbn
Sina ve İbn Rüşd Örneği)

Prof. Dr. Ahmet Çapku

67 Ebedi Varolma Gayesi ve Ölüm

Dr. Öğr. Üyesi Kübra Bilgin Tiryaki

70 Yaşamın İçinde Ölüm Ölümün
İçinde Yaşam

Burçak Evren

73 Son(suzluğ)un Sınırında

Doç. Dr. Şeyma Kömürcüoğlu

76 Prof. Dr. Ali Akyıldız'la Osmanlı
Sarayı'nda Ölüm Hakkında
Söyleşi

83 Celâ-yı Nefs: Saraylı
Kadınların Muhallefatlarındaki
Dünyevi ve Uhrevi İzler

Doç. Dr. Leyla Aksu Kılıç

87 Osmanlı Dünyasında Okuma
Kültürünün Mekânı Olarak
Türebeler

Prof. Dr. Filiz Dıġıroġlu

91 Hünkâr Türebelerinde Ölüme
Hayat Veren Yazılar

Cavide Pala

99 Son Şeyhülislam Mustafa
Sabri Efendi'nin Cenazesinden
Birkaç Fotoğrafın Hikâyesi
Öğr. Gör. Kâmil Büyüker

105 Türk-İslam Edebiyatında
Manzum Vefat-ı Nebi Metinleri
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Şıra

109 Ölümü "Terennüm" Etmek:
Müstakimzade'nin Tuhfe-i
Hattâtîn'deki Vefat İfadeleri
Oktay Türkoğlu

115 Modern Şiirde Yerini Arayan
Ölüm: Hiçlik ve Metanet
Arasında
Doç. Dr. Ahmet Murat Özel

117 "Yunus öldü diye salâ
vereler" ya da Dinî Musiki
Kültürümüzde Ölüm
Mustafa Hakan Alvan

123 Ölü Bedenin Nesneleşmesi:
Müzelerde İnsan Kalıntılarının
Sergilenmesine Dair Etik Bir
Sorgulama
Dr. Emine Betül Çakırca

130 Hatıratlarda Ölüm ve Ölümün
Akisleri
F. Hilâl Ferşatoğlu

137 Süheyl Ünver'in
Mezarlıklarnâmesi Vesilesiyle:
Diyar-ı İslam Mezaristan,
Müslümanlar Cenaze midir?
Fulya İbanoğlu

144 Ölüm Kitaplığı
Dr. Büşra Nur Güler

Ebediyete Yolculuk, Hakikate Uyanmak!

Prof. Dr. Safi Arpaguş*

*“Bağlıdır dâmân-ı haşre rişte-i tûl-i emel
Hay u huy-ı ehl-i dünya bitmeden dünya biter!”*

Hangimizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratan” (Mülk, 67/2) Yüce Kudret; “Her nefis ölümü tadacaktır” (Enbiyâ, 21/35) “Sizin kendisinden kaçtığınız ölüm (Cuma, 62/8) “Nerede olursanız olun, sağlam kalelerde bile olsanız mutlaka sizi bulacaktır” (Nisa, 4/78) buyuruyor.

Ölüm! Tatları, zevkleri, söndüren ölüm...

Ölüm, en alımlı gerçeğimiz bizim... Ölüm suskunluklar ve sessizlikler içinden gümbür gümbür ses getiren sırlı kelime... Değişmez kaderimiz ve varlıkta muhteşem hakikatimiz bizim... Kaçışı olmayan, kurtuluşu bulunmayan güzellik... Başa gelecek, bir kez ve herkes yaşayacak onu kimsesiz ve tek başına... Zaman öldükçe yaklaşır ölümün de zamanı... Çünkü, Ademle yeryüzüne inen, ilk insanla yürürlüğe giren kanundur o. İnsanoğlu hep bu sihirli kelime ile kendine gelir. Fakat her nedense hemen herkes başına gelmeden önce böyle bir gerçeğin varlığı ile yokluğu arasında gidip gelmektedir. Sonra aniden karşılaşınca bu sırlı kelime ile vatandan ayrılışın ıstırap ve ateşi düştüğü yeri yakmakta, ah ü figan ile yürekleri

dağlamaktadır. Hülasa; yalancı hayata gerçek teselli, metafizik âleme gerçek dokunuş... İlahi adalet başlar ölümle ve ölüm eşitler herkesi...

‘Her nefsin mutlaka tadacağı’ (Ankebut, 29/57) ölüm, gerçek âleme doğmak ve ebedi hayata kavuşmaktır. Tasavvufi anlayışta insanın aslını idraki, Allah’a kavuşması ve ‘Allah’tan olanın Allah’a rücuu,’ (Bakara, 2/156) Hak’tan gelenin Hakk’a dönmesi olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayışa göre ölüm; korkulacak bir nihayet değil, ebediyete uzanan bir sonsuzluk kapısı olarak tebcil edilmektedir:

*Ölüm güzel şey, budur perde ardından haber,
Hiç güzel olmasaydı ölü müydü Peygamber!*

Mutasavvıflar ölümü iradi ve zaruri olarak ikiye ayırmışlar, onlara tabii gelen ruhun bedenden ayrılmasından daha çok ‘ölmeden önce ölmek’ düsturuyula, fenâ mertebelerinde mesafe almak ve Hakk’ın varlığında bekaya ulaşmak olduğu için bunun yollarını aramışlardır. Çünkü, ‘tenin ölümü hayattır, ten yok olursa ruh ebedileşir.’(Mesnevî, III/3396)

Bu anlamda ölüm, varlığın fenâ bağından beka iklimine doğru yol almasıdır. Aşıkların ölmeyeceği, ölenin sadece can taşıyan beden (hayvan) olduğu bu anlayışın bir sonucudur.

*Ten fânidir can ölmez, ölenler geri gelmez
Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil.*

Ölümle birlikte süslerinden sıyrılır dünya, bütün ağırlıklarını birer birer atar üzerinden, cazibesi kaybolur kesif düşünceler arasında. Bir yoldur önünde uzanan insanın, bütün köprüler ebedi âlemin illerine doğru bağlar o yolu. Hakikat ehli bilirler o vakit ölmediğini canların.

Tasavvufi anlayışa göre ölüm, ‘şeb-i arûs / vuslat gecesi’ olarak nitelendirilmiş, damlanın deryaya kavuşması, sevenin sevgiliye vuslatı olarak değerlendirilmiştir. Ruh ancak Allah’a yaklaşıp vuslat elde ettiği zaman ebediyet kazanır. Hiç şüphesiz uyku haline bile ‘vahdete dalmak’ diyen bir geleneğin bu yaklaşımı son derece kıymetlidir. Hz. Mevlânâ’ya göre ölüm aşığıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere bir yok

oluş değildir. Ebediyet / ölümsüzlük ise ancak ve ancak ruhi hayatın tekâmülü ile elde edilebilir.

“Ölüm gününde tabutum giderken, sanma ki, dünyada arzum kaldı. Benim için ağlama ve yazık oldu deme. Şeytanın ağına tutulmuşlara yazık olur. Cenazemi görünce ayrılıktan bahsetme; ben ancak o vakit visâle ermiş olacağım. Beni mezara koyunca, elveda diye feryatlar etme! Mezar cennet cemiyetlerinin perdesidir. İnmesini gördüğün şeyin çıkmasını da gözle! Ay ve güneşe gurûbdan ne zarar gelir? Sen gurûb görüyorsun, ama, o bir tulûdudur. Lahid bir zindan görünür, ama rûhun kurtuluş yeridir. Hangi tane yere dikilir de yetişmez? İnsan tanesi niçin buna aykırı olsun? Hangi kova aşağıya indi de dolu olarak yukarı çıkmadı? Can Yûsuf’u için kuyudan figân ve feryâd etmek yaraşır mı? Ağzını bu tarafa kapayınca o bir tarafa açacaksın ve hay-huyun lâ-mekân cevvinde devam edecektir.”¹

Ölümden korkmak, her gün ölmek demek... Ölüm herkes için mutlak, mukadder ve muhakkak... Ağladıkça her ölenin ardından biraz daha öldürür bizi bu korku. Ama “Korkunun ecele faydası yok!” Ölümü öldürmedikçe insanoğlu, gerçek manada “Ölmeden önce ölmedikçe” Hızır ve İlyas misâli ‘âb-ı hayat’a ulaşıp ‘bengisu pınarı’ndan kana kana içmedikçe, bu korkudan kurtulması mümkün olmayacaktır.

Bize ölümü güzelleştirecek olan bu korkudan kurtuluş olmalıdır. Öyle bir yaşamak olmalı ki lûgatımızda, ömrümüzü; sonu kurtuluşa çıkan ilahî ve aydınlık bir yol, ‘sırat-ı müstakîm’ yapsın önümüzde. İnsan bu yolda ne bir ara duraklasın, ne de bu yoldan bir an sapsın ve yönelsin başka yönlere. Öyle Müslümanca yaşamalı ki hayatı, ‘mükerrer varlığa’ yakışır şekilde Ademoğlu, mü’min tavırlarla süslenmiş olarak. İnsanca, ‘Eşref-i mahlukat’ olarak. Doğuşta verilmiş fitri ve asil bütün özellikleri taşıyarak ve ölüm ile karşılaştığımız zaman bu insani değerlerden hiçbir kayıp ve fire vermeden. Her fani gibi ölümü karşılamak ve tam bir teslimiyet ile beka âlemine kanatlanmak. Sevgilinin kucağına, sakın ve nazlı bir eda ile rahmet denizine doğru

akmak... Şerefle doğmak ve bu âleme şerefle veda etmek...

Ve tabii en mühimi de ömür gergefine şerefliyle yaşanmış, şerefli bir hayatı nakşedebilmek. Ve yolculuğu tamamlamak, ilahî huzurda bir takım yüzlerin siyah, bir takım yüzlerin beyaz olacağı o günde yüzleri ak olarak...

*Yâdında mı doğduğun günler, ağlarken sen gülerdi âlem,
Öyle bir hayat sür ki, olsun mevtin sana hande,
âleme mâtem!*

Emaneti Efendimiz (s.a.v.)’in ümmetim iltifatına mazhariyetle şefaati-i uzmasına layık olarak teslim edebilmek. Kısacası Yahya Kemal Beyatlı’nın dizelerinde ifadesini bulan sessiz ve derinden, tam bir teslimiyet, tevazu ve kulluk bilinci ile başlanılan ebediyete yolculuk kapısından girmek... Âlem-i cema’le doğru seyr ü sefer...

*Artık demir almak günü gelmişse zamandan
Meçhule giden bir gemi kalkar bu limandan.*

*Hiç yolcusu yokmuş gibi sessizce alır yol;
Sallanmaz o kalkışta ne mendil, ne de bir kol...*

Parçanın bütüne kavuşması, gurbetten sılaya dönüş ve özlemi çekilen hakiki ve ebedi âleme kanatlanış... Asla bir yok oluş değil, gerçek manada hakikate uyanış! “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar!” fehvasınca, kendisine ulaşınca kadar ibadetle / kullukla mükellef olduğumuz yakın’e (Hicr, 15/99) ulaşmak...

Kıymetli okurlarımızı en yalın gerçeğimizi konu edindiğimiz bu sayımızla başbaşa bırakırken sözü Yüce dergâha arz edeceğimiz şu dualarla nihayete erdirelim.

“Rabbimiz! Bize dünyada da, ahirette de iyilik ve güzellik ver ve bizi ateş azabından muhafaza eyle! Bizi iyilerle beraber cennete kabul buyur..!” (Bakara, 2/201.) Son nefesimizde iman selameti nasip eyle! Âhir ve akıbetimizi hayr eyle! Amin.

NOTLAR

* İstanbul Müftüsü

1 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, I, 367 (911. Gazel).

Kur'an-ı Kerim'de Mutlak Gerçeklik Olan Ölüm

Prof. Dr. İsmail Bayer*

İnsan yeryüzüne halife olmakla birlikte günü geldiğinde bedenini kara toprağa yani fâni dünyaya teslim edecektir. Ruhun teslim makamı ise dergâh-ı ilahidir. İşte bu iki birleşik ve zorunlu teslimin adıdır, ölüm. Elinizdeki çalışma rehber kitabımız Kur'an'ın ölüm anlatısını özetlemeye, bir diğer ifadeyle konunun genel bir haritasını çıkarmaya matuftur.

Mutlak Gerçeklik: Ölüm

“(Ey Habibim!) Elbette sen de öleceksin ve elbette onlar da ölecekler.”¹

İnananlar için ölüm, iki cihan serveri Hz. Peygamber'in yudumladığı bir düğün şerbetidir. Hz. İsa'nın anlatımıyla selamdır, doğmak ve yeniden diriltilmek gibi selamet ve esenliktir.² Neticede ölüm, iyi-kötü herkesin tadacağı mutlak gerçekliktir.³ *“Senden önce de hiçbir insana ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedi mi kalacaklar? Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz. Sonunda bize geri getirileceksiniz.”⁴* Müslümanlar “sırat-ı müstakim” yani doğru yol duasını her gün

defalarca dile getirirler.⁵ Dolayısıyla hayat bir yolculuk, ölüm ise bu yolculuğun akıllardan hiç çıkarılmaması gereken ana istasyonlarından biri ve aynı zamanda yol kılavuzudur.

Ölüm Gerçeğini Kabullenebilmek

İnsanoğlu güneş kadar aşık olan ölüm gerçeğini, bir takım nefsanî-psikolojik sebeplerle kabullenmeye kolay kolay yanaşmaz hatta gözlerini bu gerçeğe tamamen kapatabilir. Bu durum bireyin kendi varlığını yalnızca dünya hayatıyla sınırlı görmesinden, bir diğer ifadeyle ahiret inancının zayıflığından veya yokluğundan kaynaklanır. İşte Kur'an öncelikle, insanın gerçeklere gözünü kapatmamasını ister.⁶ Çünkü görmezden gelmek ne mukadder geleceği değiştirir ne de yaşanılan zamanı durdurur.

“De ki: “Sizin kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, o mutlaka size ulaşacaktır. Sonra gaybı da görünen âlemi de bilen Allah'a döndürüleceksiniz ve O size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.”⁷ Gerçeğe göz kapama hastalığı Kur'an'ın açık anlatımının yanında yüksek belagatinde de gözlenir. Nitekim hiçbir pekiştirmeye gerek olmayan bu hakikat, bazen birden fazla te'kid içeren cümle formatında bizlere hitap edebilmektedir.⁸ *“(Ey İnsanlar) Daha sonra sizler, elbette ve mutlaka öleceksiniz.”⁹* Bu üslup insanın hiç ölmeyecekmiş gibi yaşama tarzına yönelik en büyük reddiyelerdendir.

Ölüm Korkusu

Ölüme bakış açısı aslında hayatı yaşayış biçimiyle doğrudan ilgilidir. Bile bile inkar batağına saplananlar veya ellerini zulme bulaştıranlar doğal olarak ölümden en fazla korkanlardır.¹⁰ *“Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, içinde yoğun karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek bulunan yağmur(a tutulmuş kimselerin durumu) gibidir. Onlar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Halbuki Allah, inkarcıları çepeçevre kuşatmıştır.”¹¹* Ruhi olgunluk eğitimleri devam eden bazı müminlerin normal şartlarda ölüm gerçeğine

tebessümle yaklaştıkları, ancak iş ciddiye bindiğinde, örneğin şiddetli savaş zamanında cesaret ve metanetlerini kısmen yitirebildikleri mümkün olagelmıştır.¹² Elbette bu, vahiy terbiyesiyle giderilecek geçici bir süreç olmalıdır. “Gerçek şu ki, ölümle karşılaşmadan önce onu istiyordunuz; işte onu apaçık gördünüz ve siz bakıp duruyorsunuz.”¹³ Evet, her müminin duasında mutlaka Allah yolunda şehit olmak arzusu vardır. Çünkü şehadet ve ilim, manevi makamların zirvesinde bulunur. Şehadet; barış ve adalete vurulan darbelere karşı cansiperane savunma sistemidir. Bu itibarla Abdullah b. Mübarek’in Fudayl b. İyaz’a yazdığı aşağıdaki dizeler, İslam kültüründe derin izler bırakmıştır.

*Ey Mekke ve Medine’nin abid kulu! Bizi görseydin eğer, cenk meydanlarında / İbadetinde oyun oynadığını görürdün, anlardın / Abidlerin gözyaşları, kınaysa yanaklarına / Bizim de kanımız, boynumuzu kınalar / Atlarını boş işlerde yoranlar, bilsinler ki / Bizim atlarımız sabah akınlarında yorgun düşer / Güzel kokular sizin olsun, bizim kokumuz / Güneşte kavrulmuş sümbül tarlalarının kokusudur, er meydanlarından yükselen toz kokusudur.*¹⁴

Ölüme Tebessüm Edebilmek

Ölüme rıza göstermek, ona tebessümle hoş geldin diyebilmek büyük bir erdem nişanesidir.¹⁵ Bu husus bir bakıma imanın ve insanlığın turnusol kâğıdı gibidir. “De ki: Ahiret yurdu Allah katında diğer insanlara değil de yalnızca size aitse ve bunda sadıksanız ölümü temenni edin! Onlar, kendi elleriyle önceden yaptıkları işler sebebiyle ölümü asla istemeyeceklerdir. Allah zalimleri iyi bilendir.”¹⁶ Konunun doğru anlaşılması için, Hz. Peygamber’in şu hadisini hatırlamak isabetli olacaktır: “Başa gelen bir sıkıntı sebebiyle hiçbiriniz ölmeyi istemesin. Eğer biriniz ölümü istemek zorunda kalırsa şöyle desin: Allah’ım! Yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece hayat ver. Ölmek benim için daha hayırlı olduğu zaman da canımı al!”¹⁷ Dolayısıyla ölüm temennisi; hayatla baş edememek, yokluk veya sıkıntı sebebiyle ölmeyi istemek değildir. Burada kastedilen uhrevi hayatı bir an önce

tecrübe etme gayesiyle hoşnutlukla, tebessümle ölümü selamlayabilmektir. Takdir-i ilahi olan ölümü, korkuyla değil iştiaqla beklemektir. Gurbet dünyasından vuslat dünyasına göçme arzusudur. Yeri geldiğinde er meydanında zırhsız dolaşan, ölüm anı geldiğinde ise; “İşte sevgili tam ona ihtiyaç duyduğum anda geldi, dostlara kavuşmaya gidiyorum.” diyebilen Peygamber dostu, bu duygunun en güzel örneklerinden birini sergilemiştir.¹⁸

Mutlak adaletin olduğu ilahi mahkemede dünya hayatının hesabını vermek ve verilen karar doğrultusunda bambaşka bir hayata başlama sürecinin ilk halkası ölümdür.¹⁹ İşte bu sebeple inkarcılar, öldükten sonra dirilmeyi ya kabul etmeye yanaşmazlar ya da çarpıtarak inanmak isterler. “Arşı, su üzerinde iken hanginizin daha güzel davranacağını denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur. Eğer sen, ‘Öldükten sonra mutlaka diriltileceksiniz’ desen kafirler derhal, ‘Bu apaçık bir aldatmacadır’ derler.”²⁰

Hayat Sınavında Başarılı Olmanın Yolu: Ölümü Daima Yâd Etmek

Ölüm ilahi sınavın hem bir parçası hem de bu sınavda doğru cevaplara ulaşmanın en önemli anahtarlarından biridir. Allah insanları sınamak, iyilerle kötülerini birbirlerinden ayırmak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.²¹ İyi bir mümin olmanın genel şartı, hak ve hakikate gönülden bağlanarak akıl ve vahiy rehberliğinde samimi ve doğru işler yapmaktır. Konunun farklı boyutları kaynaklarımızda uzun uzun ele alınmış olmakla birlikte Razi’nin ölüm penceresinden bir hadisle hatırlattığı gerçek, galiba iyi insan ve iyi bir mümin olmanın en önemli şiarlarından birini resmeder: İnsanın kıymeti ölümü ne kadar ve nasıl hatırladığıyla orantılıdır.²² Çünkü bu daimi ve olumlu hatırlayış insanın onur ve haysiyetine yakışmayan davranışlardan uzak durabilmesi için kâfidir.

Bir Uluhiyet Delili Olarak Ölüm

Kur’an-ı Kerim’de ölüm olgusu, Allah’ın varlık ve birliğinin bir delili olarak da hatırlatılmaktadır.²³ Kainat kitabı olan ve çevremizi saran tabiat,

söz konusu gerçeği her an bir başka şekilde, bir başka cilde ve tecelliyle gözler önüne serer. Gece-gündüz,²⁴ tohum-ekin²⁵ gibi varlık aleminde görülen “hayat-ölüm-hayat” çarkı veya deveranı en büyük hikmet dersleri içerir. Kış mevsiminin gelmesiyle tabiat mecazen ölür, baharla, bulutlardan boşalan yağmurlarla birlikte yeniden hayata kavuşur. Aynı durum kurak toprakların yağmura vuslatında da gözlenir. Bu döngüde manevi, akli, imani dersler ve ibretler vardır. Sahte ilahların hayatla yani gerçekle bağları yoktur.²⁶ Halbuki ölüden diri, diriden ölü var etmek Allah’a mahsustur. Dünyada tanıklık ettiğimiz “yaratılış nizamı” ise insanların tekrar yaratılacağına en canlı ve süregelen delilidir.²⁷ “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârların ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutların halden hale çevrilmesinde akli başında bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”²⁸

Kur’an bazen mucize kapsamında öldükten sonra yeni bir dünya hayatı tecrübesinden bahseder. Bu durum bir yönüyle yeniden can verme delili olurken diğer taraftan hayallerin gerçeğe dönüşmesinin keyfiyetini gözler önüne serer. Hz. İbrahim kıssasındaki gibi parçalanmış kuşlara yeniden can verilmesi,²⁹ mucizeye bizzat tanıklık edip şükretmeleri için Musa kavminin bu dünyada öldürülüp tekrar diriltilmeleri,³⁰ Hz. İsa’nın elinde ölümlerin hayat bulması,³¹ bir yüzyıl boyunca ölüm halinde bırakıldıktan sonra diriltilecek kişi ve bundaki ibretler,³² İsrailoğulları kıssalarında yer alan buzağının diriltilmesi³³ bu kapsamdadır. Elbette inanmamak için gözlerini, gönüllerini, akıllarını tamamen kapatanlar mucizeleri de görmez ve yanlış kararlarında ısrar ederler.³⁴ Hayat bahşetmek ve o hayatı ölümle geri almak yalnızca Allah’a mahsustur. İnsanların kendi kurgularıyla ilahlık atfettikleri yapmacık-suni ilahcıklar ise ne öldürmeye ne de hayat vermeye muktedirlerdir.³⁵ “Oysa onlar,

Allah’ı bırakıp hiçbir şey yaratamayan, aksine kendileri yaratılmış bulunan, bizzat kendilerine bile bir zarar ya da faydaları dokunmayan, ölüm, hayat ve ölümden sonra yeniden diriliş de ellerinde olmayan (sahte) tanrılar edindiler.”³⁶

Hedefe Yol Alırken Gelen Ölüm

Bazen güzel bir hedefe yönelme sürecinde, en iyi niyetlerle çıkılan bir yolda bizleri ölüm karşılayabilir. Burada önemli olan niyettir ve dolayısıyla Allah niyetlere göre yolculukları takdir etmeyi vadediyor. Nitekim hüznün, umudun, muştunun, direncin ve yeniden toparlanmanın harmanlandığı hicret yolculuğu hakkında şöyle buyrulur: “Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkan bulacaktır. Kim Allah ve Resulü uğruna hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölüm onu yolda yakalarsa artık mükaflatını vermek Allah’a aittir; Allah günahları örtendir, engin rahmet sahibidir.”³⁷

Ölüm Gelip Çatınca

Yaşarken aklına perde çeken her birey ölüm yaklaştıkça o maddi ve karanlık perdelerden kurtulmaya başlar. Bu çerçevede, ölmeden hemen önce gerçek dünyayla temasın başlaması,³⁸ ölüm süreci, ölüm melekleri ve dönüşün Allah’a olacağı³⁹ Kur’an’da beyan edilmiştir. Son kertede meleklerin gelişi şöyle anlatılır: “O, kullarının üstünde yegâne kudret ve tasarruf sahibidir. Size koruyucular gönderir. Nihayet birinize ölüm geldi mi elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar. Onlar vazifede kusur etmezler.”⁴⁰

Aslında ölüm süreci her bir insan için tüm hayatın muhasebe edildiği zaman dilimidir. Ancak zamanı geçmiş pişmanlıklar fayda verir mi! Sekerat halinde tövbelerin kabul edilmeyeceği, ölüm vaktinden önce pişman olmayanların, kötü söz ve davranışlarını düzeltmeyenlerin bu dönemdeki heyhatlarının işe yaramayacağı Kur’an-ı Kerim’de anlatılan hususlardandır.⁴¹ “Tövbe kötülükleri yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatığında ‘Ben şimdi tövbe ettim.’ diyenler için değildir,

*kafir olarak ölenler için de geçerli değildir. Onlar kendilerine acı bir azap hazırladığımız kimselerdir.*⁴² Cehaletle kötülük yapıp kısa süre sonra yaptığı işin farkına vararak tövbe etmek elbette Allah tarafından kabul edilir.⁴³ Ancak ölüm çatığında aydınlanmak kıymet arz etmez. Zira hem sınav bitmiş hem de ahiret aleminin ışıkları görünmeye başlamıştır. Kötü insanların iyi bir insan olabilmek için kendilerine yeni bir hayat şansı verilmesini istemeleri, faydasız ve anlamsız hesaptan sıyrılma, adaletten kaçma isteğinden başka bir şey değildir.⁴⁴ “*Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatınca, ‘Rabbim! Beni geri gönder de geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım.’ der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.*”⁴⁵ Sekerat halinde tövbelerin kabul edilmeyeceğine dair bu ilahi ferman, hayat bitmeden yani daha vakit varken tüm yapıp ettiklerimizi bizatihi kendimizin, hiçbir mazerete yer bırakmayacak şekilde takdir edebilecek ruhi ve akli donanıma sahip olduğumuzu bir kez daha en yüksek tonajda ilan ediyor. Ancak beşeri istekler, arzular ve tutkular akıl, kalp ve ruhun o süreçteki feryatlarını duymasını engelliyor. Dolayısıyla yapılan kötülüklerde “bilmemek” gibi bir mazeretin arkasına sığınmak çoğu zaman mümkün değildir. Zira insanoğlu koskoca bir hayatı tamamen “cehalet” üzerine yaşayamaz.

Ölürken Geride Kalanları Düşünmek

Yaşanılan hayat gibi ölüm anının da görevleri vardır. Bu bağlamda vasiyet öne çıkar. Vasiyet maddi edinimlerin aktarılmasıyla ilgili olduğu gibi⁴⁶ hatta daha da önemlisi dünya hayatının son deminde gelecek nesillere ışık tutacak öğütler vermeyi içerir. Hz. Yakub’un ölmeden hemen önce çocuklarıyla arasında geçen diyalog bizler için capcanlı bir örnektir. Kur’an bizleri o ana götürerek her birimizi o ibretli sahnenin şahidi yapar. “*Yoksa Yakub son nefesini verirken siz orada mıydınız? O sırada Yakub oğullarına, ‘Benden sonra kime kulluk edeceksiniz?’ demiş; onlar da ‘Senin, ataların İbrahim, İsmail ve*

İshak’ın ilahı olan tek Tanrı’ya kulluk edeceğiz; biz sadece O’na teslim olduk.’ demişlerdi.”⁴⁷

Ölüm Sonrası Ebedi Hayat

Cennet ehli takva sahibi müminlerin ahirette artık ölümü tatmayacakları inananlar için en büyük müjde mesabesindedir. Aksinin de ne büyük felaket olacağı aşikardır. “*Orada ilk ölümlerinden başka bir ölüm tatmayacaklar. Rabbin, onları bir lütuף olarak cehennem azabından koruyacaktır. İşte büyük kazanç budur!*”⁴⁸

Şehitlerin Hayatı

Şehadet müminlerin barış ve adalete kalkan, zulme ve sömürüye hançer olmak için canlarını feda etmeleridir. Bu fedakarlığın ilk ödülü kendilerine “hayat” bahşedilmesidir. Çünkü şehitler ölmez ve Allah katında idrak edemediğimiz farklı bir yaşam sürerler.⁴⁹ “*Allah yolunda öldürülenler için ölümler demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz.*”⁵⁰

Bazı Ölüm Sahneleri Bazı Tasvirler

Kur’an-ı Kerim yukarıda özetlediğimiz konuların dışında diğer bazı hususlara da değinmiştir. Doğrudan veya dolaylı bazı fıkhi hükümler,⁵¹ diğer dinlere mensup olanların uyguladığı ilgili bazı kurallar,⁵² belağî/edebî benzetmeler⁵³, Hz. Davud’un ölüm anı⁵⁴ gibi konular bu çerçevededir.

Kur’an-ı Kerim’de ölüm gerçeği edebî benzetmeler ve etkili anlatım unsurları olarak temsil ve tasvirlerde sık sık kullanılmış böylece ölüm düşüncesi daima hatırlarda zinde tutulmuştur. Bu kapsamda şu konular arasında kurulan benzetme, yapılan tasvir ve temsiller dikkat çekmektedir: Kalpleri ölü olanlarla biyolojik ölümler⁵⁵; gıybet etmek ile ölü eti yemek⁵⁶; ikiyüzlülerin bildikleri gerçekleri itiraf etmekten korkmaları ile ölüm korkusu⁵⁷; ikiyüzlü inkarcıların şiddetli korkularıyla sekerat hali⁵⁸; uyku haliyle ölüm⁵⁹; kalpleri hastalıklı olanların hak yolda savaşmaktan korkmaları ile sekerat hali⁶⁰; ahiretteki azabın şiddetini tasvir ve temsil⁶¹.

Kalplerin Ölümlü-Kalplerin Hayatı

Üzerinde önemle durulması gereken bir diğer konu ise, mecazi anlamda kalplerin ölümüdür. Tasavvuf, ahlak ve kalp inceliklerini konu edinen *Rakâik* kitaplarının derinlemesine işledikleri bu temel günah, belki de bir insan ve bir mümin için en büyük felakettir. “Görmeyenle gören, karanlıklarla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz. Dirilerle ölümler de bir değildir. Allah dilediğine elbette işittirir; ama sen kabirlerdekilere de işittirecek değilsin!”⁶² Ayetteki “hayat”; iman, ilim, akıl, marifet ve hidayet, ayetteki “ölüm” ise; küfür, inkar, cehalet ve dalalet gibi kelimelerle yorumlanmıştır.⁶³ İnsanoğlu yapacağı seçimlerde akıl, kalp ve ruhuna belirleyici rol vererek vahiy rehberliğinde erdemli olabilir, hedefine ulaşabilir. Ancak ve ancak içlerindeki vicdan, şefkat ve merhameti katletmeyenler saadet semalarında taht kurabilirler. Ruhlarını karanlığa esir edip akıllarını bataklığa gömenler her iki dünya saadetinden de mahrum olmaya mahkûmdurlar. Hasılı müslümanların her gün defalarca tekrarladıkları “sırat-ı müstakim” yani doğru yol dualarının gerçekleşmesi tamamıyla kalplerin ihyasına bağlıdır.

NOTLAR

- * Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
- 1 Zümer, 39/30.
- 2 Bkz. Meryem, 19/33.
- 3 Bkz. Enbiya, 21/34-35; Ankebut, 29/57; Cuma, 62/8.
- 4 Enbiya, 21/34-35.
- 5 Bkz. Fatiha, 1/6.
- 6 Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57; Saffat, 37/53, 58; Cuma, 62/8; Mü'minin, 23/99.
- 7 Cuma, 62/8.
- 8 Belagatta “üslûb-u inkârî” başlığı incelenebilir.
- 9 Mü'minin, 23/15.
- 10 Bkz. Bakara, 2/19, 94-95, 243; Al-i İmran, 3/143; Cuma, 62/6.
- 11 Bakara, 2/19.
- 12 Bkz. *Kur'an Yolu Tefsiri, I*, (Ankara: DİB Yay.), 680-681.
- 13 Al-i İmran, 3/143.
- 14 Muhammed Ali es-Sabuni, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm, I*, (Mısır: Dâru'l-Hayr, 1991), 161 (İbn-i Asakir'den naklen).
- 15 Bkz. Bakara, 2/94-95; Al-i İmran, 3/143.
- 16 Bakara, 2/94-95
- 17 Buhari, Merdâ 19, Daavât 30; Müslim, Zikir 10. Ayrıca bkz. Ebu Davud, Cenaiz 9; Nesai, Cenaiz 1, 2; İbni Mace, Zühud 31.
- 18 Bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 166-168; Fahreddin

- er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3, (Beyrut: Daru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 605 vd.
- 19 Örnek olarak bkz. En'am, 6/36; Yasin, 36/12.
- 20 Hud, 11/7; 2 Bk. Mülk, 67/2;
- 22 Hadisin metni şöyledir: “Peygamber Efendimiz bir kişinin nasıl olduğunu sordu. Oradakiler o kişiyi övdüler (iyi biri olduğunu söylediler). Peygamber Efendimiz; Ya ölümü hatırlayışı, onu anması nasıldır? diye sordu. Oradakiler; Azdır, dediler. Peygamber Efendimiz; O halde o kişi dediğiniz gibi değildir, buyurdu.” Fahreddin er-Razi, *a.g.e.*, 30, 580
- 23 Bkz. Bakara, 2/28.
- 24 Bkz. Al-i İmran, 3/27.
- 25 Bkz. En'am, 6/95; Yasin, 36/33.
- 26 Bkz. Nahl, 16/21.
- 27 Bkz. Bakara, 2/164; A'raf, 7/57; Yunus, 10/31; Nahl, 16/65; Hacc, 22/6; Furkan, 25/49; Ankebut, 29/63; Rum, 30/19, 24, 50; Fâtır, 35/9; Fussilet, 41/39; Şûrâ, 42/9; Zuhurf, 43/11; Câsiye, 45/5; Ahkaf, 46/33; Kaf, 50/11; Hadid, 57/17; Kiyame, 75/40, Murselat, 77/24-27.
- 28 Bakara, 2/164
- 29 Bkz. Bakara, 2/260.
- 30 Bkz. Bakara, 2/56.
- 31 Bkz. Al-i İmran, 3/49; Maide, 5/110.
- 32 Bkz. Bakara, 2/258-259.
- 33 Bkz. Bakara, 2/73.
- 34 Bkz. En'am, 6/111; Ra'd, 13/31; Neml, 27/80; Rum, 30/52; Fâtır, 35/22.
- 35 Bkz. Furkan, 25/3.
- 36 Furkan, 25/3.
- 37 Nisa, 4/100.
- 38 Bkz. Nisa, 4/159.
- 39 Bkz. En'am, 6/61; En'am, 6/93; Secde, 32/11.
- 40 En'am, 6/61.
- 41 Bkz. Nisa, 4/18; Nisa, 4/78; Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57; Cuma, 62/8; Mü'minin, 23/99; Münafikun, 63/10.
- 42 Nisa, 4/18.
- 43 Bkz. Nisa, 4/17.
- 44 Bkz. Enbiya, 21/35; Ankebut, 29/57; Cuma, 62/8; Mü'minin, 23/99.
- 45 Mü'minin, 23/99.
- 46 Bkz. Bakara, 2/180; Maide, 5/106.
- 47 Bakara, 2/133.
- 48 Duhan, 44/56-57.
- 49 Bkz. Bakara, 2/154; Al-i İmran, 3/169.
- 50 Bakara, 2/154.
- 51 Bkz. Bakara, 2/173; Nisa, 4/15; Maide, 5/3; En'am, 6/145; Nahl, 16/115.
- 52 Bkz. En'am, 6/139.
- 53 Bkz. Enfal, 8/6; İbrahim, 14/17; Ahzab, 33/19; Zümer, 39/42; Muhammed, 47/20.
- 54 Bkz. Sebe', 34/14.
- 55 Bkz. En'am, 6/122; Fâtır, 35/22.
- 56 Bkz. Hucurat, 49/12
- 57 Bkz. Enfal, 8/6
- 58 Bkz. Ahzab, 33/19.
- 59 Bkz. Zümer, 39/42
- 60 Bkz. Muhammed, 47/20.
- 61 Bkz. İbrahim, 14/17.
- 62 Fâtır, 35/19-22.
- 63 Bkz. İbn-i Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 19, thk. et-Turki, (Mısır: Dâru Hecr, 1422), 316.

“Mevt/Ölüm” kelimesinin manasına dair:

Arapçada “Mevt” kelimesinin türetildiği “mâte” fiili “bir şeyden gücün kuvvetin gitmesi”ne delalet etmekte dolayısıyla “ölmek”in yanı sıra başka manalarda da kullanılmaktadır.

Burada dikkat edilmesi icap eden husus Arapçada “hayat” kelimesinin zıttı olarak bilinen “mevt/ölüm” kelimesinin lügatte gerçek ve tali olmak üzere farklı bir çok manaya geldiğidir. Bunlar “durgunluk, hareketsizlik, uyumak, sönmek, azalmak, kurumak, çürümek, kapanmak, üzüntü, korku, fakirlik, rezalet, yaşlılık ve günah” gibi manalardır.

Mesela kişi uyuduğunda, hakka boyun eğdiğinde, ateşin külü soğuyup kordan hiçbir şey kalmadığında, rüzgar dindiğinde, yer suyu emip kuruttuğunda yani su kurduğunda, elbise eskidiğinde, yer evsiz barksız ve تنها olduğunda, yola giriş kesildiğinde, yol kapandığında, üzerinde yürünmediği için yolun izleri silindiğinde ve bıçak artık kesmediğinde, köreldiğinde bu fiil yani “mâte” kullanılmaktadır.

Benzetme yoluyla da uykuya mevt/ölüm ismi verilmiştir; çünkü uykuyla birlikte akıl ve hareket ortadan kalkmaktadır. Yine Arapçada sessizliğe de mevt/ölüm denir. Nitekim uyku “hafif ölüm” iken ölüm “ağır uyku”dur. Ayrıca ölüm; fakirlik, zillet, dilenme, yaşlılık gibi meşakkatli durumlar için de isti’âre yoluyla kullanılmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de mevt/ölüm, hayatın farklı cephelerine göre çeşitli şekillerde meydana gelir. Rûm Suresi 19. ayette “yeri ölümünden sonra diriltir...” ifadesi insanda, hayvanlarda ve bitkide bulunan gelişen, büyüyen gücün karşıtı olan şey demektir. Meryem Suresi 23. ayette “Keşke dedi, bundan önce ölseydim...” şeklinde geçtiğinde hissî kuvvetin yok olması manasınadır. Enam Suresinin 122. ayetinde “Ölü iken kendisini dirilttiğimiz kimse...” ve Neml Suresinin 80. ayetinde “Sen ölümlere duyuramazsın...”da geçen ölüm kelimesi ise akıl/düşünce kuvvetinin (zihin gücü, zekâ) yok olması yani cehalet demektir. İbrahim Suresi 17. ayette “ve her yandan ona ölüm geldiği halde yine ölemez...” şeklinde ifade edilen ölüm, hayata keder, hüznü ve korku veren şey demektir. Yine Zümer Suresi 42. ayette de ölüm, “ölmeyenleri de uykularında (bedenlerinden alıp kendilerinden geçirir)...” uyumak manasınadır.

Netice itibarıyla hayatın sona ermesi yani ölüm de Allah’ın bir yaratmasıdır. Allah’ın canlıda yarattığı bir varlık keyfiyeti, hayatla muttasıf olanda hayatın yok olması, bulunmamasıdır. Ölüm ile hayat arasındaki hâl, bir şeyin olmama/yokluk ile sahip bulunma arasındaki durumdur. Bir başka tarife göre de ölüm, nefsin/ruhun bedeni kullanmayı bırakmasıdır.

H^z. Peygamber'in Dilinden Ölüm ve Ötesi

Dr. Fatma Yüksel Çamur*

Sevdiğinden Ayrılmak

Minik yavrunun solukları git gide hızlandı, titremeye başladı. Babası öptü, kokladı, bağrına bastı. Belki de son kucaklaması olacaktı. Gözlerinden yaşlar süzüldü. Etrafindakiler onun bu haline şaşırıp “sen de mi?” diye sual etti.

Bu baba Hz. Muhammed, etrafindakiler ise ashabyıdı. İki yaşındaki oğlu kucağında can verirken ashabinın sorusuna “*bu hâl, rahmet ve şefkattendir.*” diye cevap verdi ve ekledi: “*Göz yaşarır, kalp mahzun olur. Fakat biz, Rabbimizin razı olacağı sözlerden başkasını söylemeyiz. Eğer ölüm doğru bir vaat ve herkes için geçerli bir gerçek olmasaydı ve arkada kalan, önden gidene hiç kavuşmayacak olsaydı ey İbrahim, biz şu anda duyduğumuzdan çok daha büyük bir üzüntü çekecektik. Biz gerçekten senin için çok hüznülmüüz.*”¹

Allah Resulü ölünün ardından saç baş yolma, elbise yırtma ve kadere isyan eden ağıtlar yakma gibi yas ritüellerini yasaklamıştı.² Sahabe onun bu emrini ölene üzülmemek olarak anlamış olmalı ki, gözünden yaşlar dökülmesine hayret etti. Oysaki sevdiğini dünya gözüyle bir daha göremeyecek olmanın üzüntüsü insani bir hal

olduğu gibi, ona duyulan rikkat Rahman’ın tecellilerine açılan bir pencereydi. İnsanoğlunun ölüm karşısındaki çaresizliğine mukabil hayatın sahibine dönüşün ve yeniden dirilişin verdiği güven hissi, ayrılık acısının tek tesellisi idi.

Ölüm Allah’ın Emri

Ölümün mahiyeti ve hayatla ilişkisi, insanoğlunun en temel sorularından birisidir. Kur’an-ı Kerim’de ölüm, yaratılmış bir varlık olarak zikredilir. “*Ölümlü de hayatı da yaratan O’dur.*”³ ayeti, müfessirlerce ölümün bir yokluk hali değil, varlığa ait bir durum olduğuna delil gösterilmiştir.⁴ “*Ölümler idiniz, O sizleri diriltti.*”⁵ buyurulduğu üzere insanoğlunun toprakta cansız bir element, anne ve babasının bedeninde yok olmaya mahkûm birer zerre iken dünyaya gelmesi, ölüm halinin hayattan önce var olduğuna işaretler.⁶ Rabbimizin “*Sen ölümlüsün, onlar da ölümlüdür.*”⁷ hitabı ise hayatın ölümlülük kanununa göre yaratıldığının en açık ifadelerindendir.

Ölümlülük gerçeği her ne kadar acı bir çağrışım yapsa da ‘ölümsüz hayat’ fikri üzerinde düşünmek, hayatı hayat yapan ve hatta yaşanmaya değer kılan şeyin ölüm olduğunu ortaya çıkarır. Her yeninin eskidiği, her doğanın yaşlandığı bir dünyada sonu gelmeyen bir hayatın, tükenmiş umutlardan, her türlü çaba ve gayreti anlamsız kılan bıktırıcı ızdıraptan ibaret olacağı aşıkardır. Öleceğini bilmek bir yandan hayata sarılma güdüsünü, diğer yandan bir gün son bulacağı endişesini tetikler. İmam Gazzali, bu ikilem içerisindeki insanın ölüm karşısındaki tutumunu üç maddede özetler: dünya zevklerinden ayrılmak istemediği için ölümü hatırlamak dahi istemeyenler, ahiret hazırlığı eksik olduğu için ölümden korkanlar, hayatın O’ndan geldiğini bilip ölümü Sevgiliye kavuşma olarak görenler.⁸ Günahlarından ötürü ölümden korkmak imanın bir göstergesi olmakla birlikte mümin bu üçüncü hale ulaşmayı hedeflemelidir. Sevgili Peygamberimiz “*Her kim Allah’a kavuşmayı dilerse Allah da ona kavuşmayı diler ve her kim Allah’a kavuşmayı*

hoş görmezse Allah da ona kavuşmayı hoş görmez.” buyurduğunda Aişe validemiz ‘biz ölümü hiç arzu etmeyiz’ diye karşılık verir. Efendimiz “Bu sizin anladığınız manada değildir.” diye açıklık getirir. Mümine ölüm gelince, Allah’ın hoşnutluğu ve ikramı kendisine müjdelendir ve artık mümine ölümden daha sevimli bir şey olamaz. Kâfire ölüm geldiğinde ise Allah’ın azabı ve cezası kendisine bildirilir. O anda kâfire ölümden daha fena gelen bir hâl olamaz.”⁹ Son nefesini verirken dudaklarından dökülen ‘En Yüce Dost’a’ nidasıyla Allah Resulü, ölümün Sevgiliye kavuşma olduğunu ümmetine göstermiştir.¹⁰

Yaşamak Vazifesi

Dünyanın faniliği ve Hakka kavuşma arzusu, sahabe-i kiramdan bazılarında dünyadan el etek çekme özentisine yol açmıştır. Ebu Ümame Resulullah ile bir seferde iken mağarada uzlete çekilen birisine rastlar. Efendimize gelerek o adam gibi bir hayat sürmek istediğini söyler. Efendimizin cevabı ibretliktir: “*Ben ne Yahudilik ne de Hıristiyanlıkla gönderildim. Ben, ancak hanif ve kolay bir dinle gönderildim. Muhammed’in varlığını elinde tutan (Allah’a yemin olsun ki, Allah yolunda bir sefer, dünya ve dünyadaki her şeyden daha hayırlıdır.*”¹¹ Bu hayat bir emanet ise yaşamak bir vazifedir. “*Hiçbiriniz başına gelen bir sıkıntıdan dolayı ölümü istemesin. Eğer mutlaka isteyecek olursa, “Allahım, yaşamak benim için hayırlı olduğu sürece beni yaşat, ölüm benim için hayırlıysa canımı al!” desin.*”¹² sözüyle Peygamberimiz, ölüm gibi hayatın da Yaradan’ın tasarrufunda olduğunu hatırlatır. Öyleyse sahibine teslim edinceye kadar hakkı verilmelidir: “*Beş şey gelmeden beş şeyin kıymetini bil: Yaşlanmadan önce gençliğin, hastalanmadan önce sağlığın, yoksulluktan önce zenginliğin, meşguliyetten önce boş vaktin, ölmeden önce hayatın.*”¹³

Dünya nimetlerinin zevki ve lezzeti, hayatın meşakkatlerine göğüs gerebilmek için verilmiş bir ücret olsa gerektir. Ne var ki tabiatı icabı nisyan içerisinde olan insan, bu lezzetlerin

bir gün sona ereceğini unutma eğilimindedir. Peygamberlerin vazifesi bu gaflet halinden uyandırmaktır. Efendimizin “*Allah’tan hakkıyla haya etmek, baş ve başta bulunan organlarla, karın ve karnın içine aldığı organları (her türlü gınahtan) korumak, ölümü ve (toprak altında) çürümeyi daima hatırlamaktır.*”

¹⁴ beyanı, mümin kulun kendine çeki düzen verecek bir bilince kavuşmasını sağlayan şeyin ölümü hatırlamak olduğunu ifade eder. Allah Resulü her fırsatta ashabına bunu telkin etmiştir. Annesiyle birlikte evinin duvarını çamurla sıvayan Abdullah b. Amr’a, “*Abdullah, ne yapıyorsunuz?*” diye soran Peygamberimize Abdullah, “*Evimizi tamir ediyoruz ey Allah’ın Resulü.*” diye cevap verir. Bunun üzerine Efendimiz (s.a.v.), “*Ölüm, bu (duvarın yıkılması)ndan daha hızlıdır.*”¹⁵ buyurur. Bir başka gün namazgâha girdiği esnada bazı insanların ölçüsüz bir şekilde güldüklerini gören Peygamberimiz (s.a.v.), şöyle nasihat etmiştir: “*Ölümü çok sık hatırlamış olsaydınız şu gördüğüm vaziyette olmazdınız. Öyleyse lezzetleri tarumar edeni (yani ölümü) çok hatırlayın.*”¹⁶

Ecel Geldi, Emel Bitti

İnsanoğlu bir yandan hayata tutunmaya sebepler bulurken, diğer yandan hayat serüveninde hayal kırıklıklarıyla karşılaşır ve sonunda dünyadan ayrılık vakti gelir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumu şu temsille ifade etmiştir: Elindeki değnekle kumun üzerine bir kare çizen Allah Resulü, karenin ortasına bir çizgi çizerek iki yanına ona bitişen küçük çizgiler ekler. Karenin dışına da başka bir çizgi çizerek bunun ne olduğunu ashabına sorar. Sahabe, “Bunu en iyi bilecek Allah ve Resulü”dür.” deyince Sevgili Peygamberimiz bu şekli şöyle açıklar: “*Bu karenin ortasındaki şu çizgi insandır. Onun yanındaki küçük çizgiler, insanı her yönden saran musibetlerdir. Bunlardan birisi ona isabet etmezse diğeri isabet eder. Kareyi oluşturan kenar çizgileri, insanı kuşatan eceldir. Karenin dışında kalan*

çizgi ise insanın ümit ve hayalleridir.”¹⁷ Ecel ve musibetler insanın elinde değildir ancak ecel gelinceye kadar musibetlere karşı nasıl tavır takınacağı kişinin iradesi dahilindedir. Efendimiz bu hususu “*Allah’tan hakkıyla hayâ etmek, baş ve başta bulunan organlarla, karın ve karnın içine aldığı organları (her türlü gûnahtan) korumak, ölümü ve (toprak altında) çürümeyi daima hatırlamaktır.”¹⁸* hadisiyle beyan eder.

Hüsn-i Hatime: Asıl Mesele

Aldığı her nefeste bir tercih yapan insanoğlu, Rabbinin istediği yöne ya da aksi istikamete gidebilir. Mümin kulun beş vakit namazında Rabbine “*Bizi doğru yola ilet*”¹⁹ niyazıyla yakarması çok anlamlıdır. Firavun’un sihirbazlarının canları pahasına iman etmesine mukabil²⁰ Hz. Musa’nın ümmeti içinde Tevrat’ı en iyi bilenlerden Karun’un imanını kaybetmesi,²¹ bunun en can alıcı örneklerindendir. Mümin için hayat yolculuğunun son anına kadar dalalete düşme riski devam eder. Efendimiz “*Ey kalpleri halden hale çeviren Allah’ım! Benim gönlümü dinin üzere sabit kıl*”²² duasıyla batıla kaymaktan Allah’a sığınmayı bizlere hatırlatır. “*Son sözü “La ilahe illallah” olan cennete girer.”²³* hadisi ise vefat anında kelime-i tevhidin telaffuz edilen bir kelimeden çok daha fazlası olduğunu, ömrü hüsn-i hatime ile nihayete erdirmenin asıl mesele olduğunu öğretir.

Kişinin son nefesini vermesi, olağanüstü yönleri de olan bir hadisedir. Efendimizin ölüm hastalığının ızdırabını çekerken “*La ilahe illallah, ölümün ne zahmetleri varmış!*”²⁴ buyurması, ruhunu teslim etmenin peygamberler için dahi kolay bir iş olmadığını ifade eder. Ölüm halinin bazı sıkıntıları fiziksel rahatsızlıktan kaynaklanmakla birlikte, asıl meşakkat manevidir: Can boğaza geldiğinde kişinin dünyayla ilgili hırsları sona ermekte, çıplak gerçekle yüzleşmenin ve bilmediği bir aleme gitmenin telaşı kaplamaktadır. Ölüm halinde her şey ayan beyan olduğundan, son

anda iman ya da tövbe etmenin geçersizliği Kur’an-ı Kerim’de açıkça ortaya konmuş,²⁵ “*Kul can çekişmeye başlamadığı sürece Allah Teala tövbesini kabul eder.”²⁶* hadisiyle bu hakikat Efendimizin mübarek dilinden de ifade edilmiştir.

Berzah ve Kabir: Ruhun Yeni Yurdu

Kur’an-ı Kerim’de “*Size ruh hakkında çok az bilgi verilmiştir.”²⁷* buyurulduğu üzere, ruhun bedeni terk etmesi ve kıyamet gününe kadarki serencamı, duyu organları veya akılla bilinebilecek bir husus değildir. Ancak benzetme yoluyla bir nebze olsun anlaşılabilir. İmam Gazzali’ye göre ruh için beden, ustanın iş gördüğü alet gibidir. Ölümle ruhun organlarla ilişkisi kesilir ancak sevinç ve elem, bilgi ve idrak yeteneği kaybolmaz. Geçmişini hatırlar, geleceğinden kaygı duyar.²⁸ Sevgili Peygamberimiz ruhun ölümle yeni bir aleme adım atmasını şöyle tasvir eder: “*Müminin ruhu çıktığı zaman onu iki melek karşılar ve yükseklerle çıkarır. Gök ehli, ‘Yer tarafından güzel bir ruh geldi. Allah sana ve yaşattığın cesede salât (dua) etsin.’ derler. Peşinden onu Yüce Rabbine götürürler. Sonra, ‘Bunu sınırın ötesine (sidretü’l-münteha’ya) kadar götürün.’ diye buyurulur. Kâfirin ruhu çıktığı zaman gök ehli, ‘Yer tarafından kötü bir ruh geldi.’ derler ve ‘Bunu sınırın sonuna (cehenneme) kadar götürün.’ diye emredilir.”²⁹*

Bedenden ayrılınca varacağı yeri müşahade eden ruh, kabre vardığında etrafında olup bitenlerin farkındadır ancak artık bütün kaygısı kendi akıbetidir. “*Kul, kabrine konduğu ve yakınları dönüp gittiği zaman onların ayak seslerini işitir. Ardından ona iki melek gelerek kendisini oturturlar ve ‘Bu zat hakkında ne dersin?’ diye (peygamberini) sorarlar. Eğer o kul mümin ise, ‘Şehadet ederim ki o Allah’ın kulu ve Resulü’dür.’ diye cevap verir. Ona, ‘Cehennemdeki yerine bak! Allah onun yerine sana cennetten bir yer verdi.’ denilir. O kişi her iki yerini birden görür.”³⁰* Hz. Ömer Sevgili Peygamberimiz’den kabir sorgusunun

zahmetini dinledikten sonra “o esnada aklımız başımızda olacak mı?” diye sormuş, Efendimiz “Evet, tıpkı bu günkü gibi” cevabını verince “O halde onlarla baş edebilirim.” demiştir.³¹

“Biriniz öldüğü zaman, ona, varıp yerleşeceği yeri sabah akşam gösterilir.”³² hadisi uyarınca Münker ve Nekir meleklerinin sorgusundan sonra kabir, ahiretin bekleme salonuna dönüşür. Kabir, berzah denilen ahiret ile dünya arasındaki alemin bize görünen yüzüdür. Allah Resulü “Kabir cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.”³³ buyurarak kabir hayatının bizim gördüğümüz fiziksel mekânla sınırlı olmadığını ifade eder. Kabrin sıkıntısı ve rahatı tamamen kişinin bu dünyadaki imanı ve amellerine göre şekillenecek olup, bazı halk kıssalarında anlatıldığının aksine ne mekân darlığı ne de topraktaki çürüme mevtaya elem vermeyecektir.

Cenaze: Başkasının Ölümü, Benim Akıbetim

Henüz kendi sonuyla karşılaşmamış bizler için cenaze, ölümle yüzleştığımız en somut gerçekliktir. Bir başkasının ölümüne şahit olmak bize ölümlü olduğumuzu hatırlatır. Cenazeye iştirak edip yakınlarının acılarını paylaşmak, nefsimizin hatırlamak istemediği gerçeğe barışmamızı, ölümü de hayat gibi içtenlikle karşılamamızı sağlar. Allah Resulü cenazeye karşı vazifelerimizi mümin kardeşimizin üzerimizdeki hakkı olarak belirlemiştir: “Müminin mümin üzerinde altı hakkı vardır: Hastalandığında ziyaret eder, öldüğünde cenazesinde bulunur, çağrıldığında davetine icabet eder, karşılaştığında ona selâm verir, aksırdığında “elhamdülillah” derse “yerhamükallah” der, varlığında ve yokluğunda onun hakkında samimi davranır.”³⁴

Can çekişen kişi ölümün manevi zorluklarıyla karşı karşıya bulunduğundan etrafındakiler ona karşı son derece hassas davranmalıdır. Peygamberimiz ölüm döşeginde bulunan kişinin yanında mutlaka hayır söylenmesi gerektiğini, çünkü meleklerin söylenenlere

amin dediklerini ifade buyurur.³⁵ Efendimizin tavsiyesine göre ölüm halindeki kişilere ‘Lailahe illallah.’ sözü telkin edilmeli,³⁶ ancak bu hafif sesle ve nazik bir şekilde yapılmalıdır.

Diriye gösterilen özen ruhunu teslim eden ebediyet yolcusundan esirgenmemelidir. Allah Resulü cenazeye karşı vazifeleri şöyle açıklar: “Kim bir ölüyü yıkar, onu kefenler, (kefenine) güzel koku sürer, (cenazesini) taşır, cenaze namazını kılar ve ölünün üzerinde gördüğü (olumsuz şeyleri) yaymazsa anasından doğduğu gibi günahlarından arınmış olur.”³⁷ Cenazeye saygı, hayata ve ölüme saygı demektir. Bu gerçeği Peygamberimiz, “Cenazeyi gördüğünüzde sizi geçinceye veya yere konuncaya kadar ayağa kalkın.”³⁸ hadisiyle ifade etmektedir.

Müminler olarak cenaze yakınlarına karşı da vazifelerimiz vardır. Acılı ve hassas dönemlerinde onları yalnız bırakmamak, onlar için yemek yapmak,³⁹ cenaze haberini duyurma vazifesini üstlenmek,⁴⁰ taziye de bulunup teselli vermek⁴¹ bunların en başta gelenidir.

“Ölülerinizin iyiliklerini anın, onların kötülüklerini zikretmekten kaçının.”⁴² buyuran Efendimiz, mevtayı hayırla yad etme üzerinde hassasiyetle durmuştur. Zira olumsuz nitelemelerle anılmak mevtanın manevi şahsiyetini ve yakınlarını rencide edeceği gibi, kötülüğün sıradanlaşmasına ve dirilerin birbirine karşı hürmet hislerinin yok olmasına sebep olur. “Kimi hayırla anarsanız ona cennet, kimi de kötülükle anarsanız ona da cehennem vacip olur. Zira sizler yeryüzünde Allah’ın şahitlerisiniz.”⁴³ hadisi bize, ölmüş kişiler hakkında ağzımızdan çıkan her sözün bir vebali olduğunu bizlere hatırlatır.

Cenaze yakınları için yas sürecine girmek tabii bir haldir. Yakınını kaybetmenin ilk şokunu atlattıktan sonra onsuz hayatı kabullenmek haftalar, bazen de aylar alabilir. Her toplumun örfüne göre değişmekle beraber yas ritüellerinin amacı, cenaze yakınının acısını ölüm acısıyla baş etmesini kolaylaştırmaktır. Ancak bu

ritüellerin amacından saparak gösterişli törenler haline gelmesi ve ölünün faziletini ispat sadedinde Allah'a isyan anlamına gelen sözler sarf edilmesi, cenaze yakınının itikadını sarsarak ölüm acısını travmaya dönüştürür. Bu sebeple Sevgili Peygamberimiz, Allah'a isyan içeren ağıtları ve saç-baş yolmak gibi kişiye zarar veren ritüelleri yasaklamıştır.⁴⁴ Hayattan el etek çekmeyi gerektiren diğer yas ritüellerine yalnızca üç gün için izin vermiş, ancak eşi vefat eden kadının iddet beklediği dört ay 10 günlük süre zarfında matemini sürdürmesinde bir sakınca görmemiştir.⁴⁵

Ölümünden Geriye Kalan: Kabir Ziyareti ve Sadaka-i Cariye

Kabristanlar, ölümle yüz yüze geldiğimiz ve vefat eden yakınlarımıza özlemimizi bir nebze olsun dindirdiğimiz mekanlardır. Kültürümüzde kabristanların şehrin ortasında ve yeşillikler içerisinde oluşu, Peygamberimiz'in öğrettiği gibi ölümün hayatın bir parçası olarak algılandığının göstergesidir. Kabristanın yeşilliği yalnızca ziyaretçilerin göz zevkine hitap etmez, kendi dilince Allah'ı zikreden bitkiler mevtanın manevi hayatına yoldaş olur. Nitekim Allah Resulü ziyaret ettiği bir kabrin üzerine yeşil bir dal dikerek *"Bu dallar kurumadıkları müddetçe kabirdekilerin azabı hep hafifletilir."*⁴⁶ buyurmuştur.

Peygamberimiz, Cahiliyye ritüellerini kaldırmak maksadıyla İslam'ın ilk yıllarında kabir ziyaretini yasaklamış, sonrasında bu yasağı kaldırmış ve ölümü hatırlamaya vesile olduğu için ümmetini kabir ziyaretine teşvik etmiştir.⁴⁷ Allah Resulü kabir ziyaretinin adabını da bizlere öğretmiştir. Hz. Aişe (r.a.) 'kabristana girerken nasıl dua edelim' diye sorduğunda *"Selam bu diyarda yatan mümin ve Müslümanlara! Allah, bizim geçmişlerimize de geleceklerimize de rahmet eylesin. Bizler de inşallah sizlere katılacağız."*⁴⁸ duasını öğretmiştir. Efendimiz ziyaret esnasında Fatıha suresinin okunmasını da tavsiye etmiş,⁴⁹ kabirlerin ibadet yeri haline getirilmesini şiddetle yasaklamıştır.⁵⁰ Kabirlere,

özellikle de büyük zatların türbelerine yüz sürmek, adak adamak, kurban kesmek, kabirde yatan kişiden dilekte bulunmak gibi ritüeller bu yasağa dahildir.⁵¹

Vefat eden sevdikleri adına iyilikte bulunma isteği insani bir duygudur. Başkalarının hayatına katkı sunarak ölünün hatırasının yaşatmak, yokluk duygusuyla baş etmenin de bir yoludur. Efendimiz'in buyurduğu üzere, ölü yakınlarının özellikle merhum anne ve babaları için yaptıkları hayır, onların kabrini ve ahiretini mamur eder. *"İnsan öldüğü zaman ameli sona erer; üç şey (bundan) müstesna: Sadaka-i cariye (faydası kesintisiz devam eden sadaka), kendisinden faydalanan bilgi, ona dua eden salih evlat."*⁵² Salih evlâdın merhum anne babası için yapacağı iyilikler onların sevap hanesini doldurmaya devam edecektir.⁵³ Allah Resulü sadaka-i cariyenin makbul olanlarını şöyle sıralar: *"Yedi şey vardır ki, kul vefatından sonra kabrindeyken de bunların ecri kendisine ulaşır: Öğrettiği ilim, akıttığı su, açtığı su kuyusu, diktığı meyve ağacı, inşa ettiği mescid, miras bıraktığı Mushaf-ı Şerif, vefatından sonra kendisi için istiğfar edecek hayırlı evlat."*⁵⁴

Tüm bunlar eşliğinde bugüne dönüp baktığımızda ölümün adeta insanın hayatından kovulmaya çalışıldığını görüyoruz. Ekranlarda hayatın mutlu ve müreffeh yüzü pompalanırken savaş, katliam ve soykırımlar başka dünyaya aitmiş yanılmasına kapılıyoruz. Acı tatlı olaylar arasında hayat devam ederken birilerinin vefat haberini duyuyor, buna rağmen ölümü üzerimize kondurmuyoruz. Ölümsüz bir dünya yanılışı insanlık tarihi kadar eski olsa da bugünün Müslümanları olarak bizler, ölümü sevdiren ve ölümle barıştıran nebevi mesaja daha fazla muhtacız. Aşık Veysel'in şu mısraları, ölümü unutmaya ant içmiş bir dünyada peygamberî bir nefes olarak bizlere sesleniyor:

Var mıdır dünyada gelip de kalan
Gülüp baştan başa muradın alan
Muradı maksudu hepisi yalan
Ölümü dünyada hakikat gördüm...

NOTLAR

- * Diyanet İşleri Uzmanı.
- 1 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, "Sahîh-i Buhârî", *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Cenâiz, 43 (No. 1303); İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, "Sünen-i İbn Mâce", *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Cenâiz, 53 (No. 1589).
- 2 Buhârî, Cenâiz, 35 (No. 1294).
- 3 Mülk 67/1.
- 4 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, haz., Asım Cüneyt Köksal – Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 5: 799-802.
- 5 Bakara, 2/28.
- 6 Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 1: 398-399.
- 7 Zümer 39/30.
- 8 İmam Gazzâlî, İhyâ (Muhtasar İhyâu Ulûmî'd-Dîn Tercümesi), trc. Mustafa Çağrı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2025) 4: 681.
- 9 Buhârî, Rikâk, 41 (No. 6507)
- 10 Buhârî, Rikâk, 42 (No. 6510); Heyet, "Hz. Peygamber'in Vefatı", *Hadislerle İslâm*, 7: 187-197.
- 11 İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, el-Müsned (Beytü'l-Efkârî'd-Düvelîyye, Ürdün, 2005) 5: 266 (No. 22647).
- 12 Buhârî, Merdâ, 19 (No. 5671).
- 13 Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, es-Sünenü'l-kübrâ, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10: 400 (No. 11832).
- 14 Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, "Sünen-i Tirmizî", *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Sıfatü'l-kıyâme, 24 (No. 2458).
- 15 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Edeb, 156, 157 (No. 5235).
- 16 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 26 (No. 2460).
- 17 İbn Mâce, Zühd, 27 (4231).
- 18 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 24 (No. 2458).
- 19 Fatiha 1/5.
- 20 Tâhâ 20/70-73.
- 21 Ankebût 29/39, Ömer Faruk Harman, "Kârûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 519-520.
- 22 Tirmizî, Deavât, 89 (No. 3522).
- 23 Tirmizî, Cenâiz, 7 (No. 977).
- 24 Buhârî, Rikâk, 42 (No. 6510).
- 25 Yunus 10/90-92; Nisa 4/18.
- 26 Tirmizî, Daavât 98 (No. 3537)
- 27 İsrâ 17/85.
- 28 Gazzâlî, İhya, c. 4, s. 747-748.
- 29 Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, "Sahîh-i Müslim", *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Cennet, 75.
- 30 Müslim, Cennet, 70.
- 31 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 2: 172 (No. 6603).
- 32 Buhârî, Cenâiz, 89 (No. 1379).
- 33 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 26 (No. 2460).
- 34 Tirmizî, Edeb, 1 (No. 2737).
- 35 Müslim, Cenâiz, 6.
- 36 Müslim, Cenâiz, 1.
- 37 İbn Mâce, Cenâiz, 8 (No. 1462).
- 38 Müslim, Cenâiz, 73.
- 39 Tirmizî, Cenâiz, 21 (No. 998).
- 40 Müslim, Cenâiz, 65.
- 41 İbn Mâce, Cenâiz, 56 (No. 1601).
- 42 Ebû Dâvûd, Edeb, 42 (No. 4900).
- 43 Müslim Cenâiz, 60.
- 44 Buhârî, Cenâiz, 35 (No. 1294).
- 45 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 6: 250 (No. 26650); İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 21: 466-471.
- 46 Buhârî, Vudû', 55 (No. 216).
- 47 Ebû Dâvûd, Cenâiz, 75, 77 (No. 3235); Heyet, "Kabir Ziyareti: Selam, Dua ve İbret", *Hadislerle İslâm*, 7: 577-588.
- 48 Müslim, Cenâiz, 103-104.
- 49 Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 59 (No. 1188).
- 50 Malik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, "Muvatta-i Mâlik", *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Kasru's-salât, 24.
- 51 Mehmet Şener, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 24: 35-37.
- 52 Müslim, Vasiyyet, 14.
- 53 Nesâî, "Sünen-i Nesâî" *el-Kütübü's-Sitte - Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf*, haz. Sâlih b. Abdülazîz (Suudi Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), Vesâyâ, 9 (No. 3694).
- 54 Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Şuabu'l-îman*, tah. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), *Şuabu'l-îman*, 5: 122 (No.3175).

Güncel Fıkıh Meseleleri Bağlamında Ölüm: Ötanazi, İntihar, Bitkisel Hayat ve Beyin Ölümü

Doç. Dr. Tuba Erkoç Baydar*

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de dünya hayatı, ahiret için bir hazırlık süreci olarak görülürken; ölüm, bu hazırlığın tamamlandığı ve asıl hayata geçişin başladığı bir eşiktir. Mülk Suresi'nin ikinci ayetinde geçen *“O, hanginizin daha güzel amel edeceğini denemek için ölümü ve hayatı yaratandır.”* ifadesinde ölümün önce zikredilmesi, Şevkani (v. 1250/1834) tarafından, ölümün ahiret hayatına açılan kapı olması hasebiyle önceliğine işaret olarak yorumlanmıştır.¹ Bu nedenle İslam düşüncesi, ölümü olumsuz ve kaçınılması gereken bir son olarak değil; bilakis insanı Allah'a yaklaştıran, dönüştürücü ve anlamlı bir tecrübe olarak değerlendirir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in, ölümü

sıkça anmayı teşvik etmesi ve *“Eğer hayat benim için hayırlı ise beni yaşat, ölüm hayırlı ise canımı al.”* şeklindeki duası, müslümanın hayat ile ölüm arasında sürekli bir bilinç hali içinde yaşaması gerektiğini ortaya koyar.²

İbn Sina (v. 428/1037)'dan İbn Miskeveyh (v. 421/1030)'e kadar birçok İslam düşünürü, ölümü yokluk değil, bir halden başka bir hale geçiş olarak tasvir etmiştir.³ Aynı şekilde ölümün yokluk olmadığını ifade eden Gazzali, ölümü kulun dünyadan ayrılması ve Allah'ın huzuruna varması olarak niteler. Kısacası İslam düşüncesinde ölüm, transformatif, olumlu ve kulu Allah'a yaklaştıran bir deneyimdir. Bu yaklaşım, modern biyomedikal etik tartışmalarında sıklıkla gündeme gelen ötanazi, bitkisel hayat ve intihar gibi meselelerin, İslami perspektiften değerlendirilmesinde belirleyici bir çerçeve sunmaktadır. Çünkü İslam, dünya hayatını salt fiziksel bir varoluş olarak değil, anlam yüklü bir emanet ve ilahi bir imtihan zemini olarak görür. Dolayısıyla ötanazi, beyin ölümü ve bitkisel hayat gibi meseleler, yalnızca bireysel acı veya fayda üzerinden değil, insan hayatının kutsallığı, imtihan ve ahiret perspektifi çerçevesinde tartışılmalıdır.

Ötanazi

Modern tıbbın teşhis ve tedavi imkanlarındaki hızlı gelişmeler, insan yaşamının süresini uzatma konusunda önemli katkılar sağlarken, yaşamın sona erdirilmesine ilişkin etik, hukuki ve dinî tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların merkezinde yer alan kavramlardan biri olan “ötanazi”, özellikle günümüzde kazandığı anlam itibarıyla çok katmanlı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Grekçe'de “güzel, iyi, kolay” anlamına gelen “eu” ön eki ile “ölüm” anlamına gelen “thanatos” kelimesinin birleşiminden oluşan euthanasia (ευθανασία) terimi,⁴ etimolojik olarak “güzel ölüm” veya “iyi ölüm” anlamına gelmektedir. Ancak bu terim, tarihsel süreçte geçirdiği anlam dönüşümü

neticesinde artık yalnızca acısız bir ölüm sürecini değil, aynı zamanda tıbbi müdahale yoluyla yaşamın sonlandırılmasını da ifade etmektedir.⁵

Ötanazi, uygulama biçimi ve hastanın rızası göz önünde bulundurularak farklı türlere ayrılmaktadır. Bu bağlamda en yaygın sınıflandırma, aktif ve pasif ötanazi ayrımıdır. Aktif ötanazi, hastanın yaşamını sonlandırmak amacıyla doğrudan bir tıbbi müdahalede bulunulmasını ifade eder. Örneğin ölümcül bir ilaç enjekte edilmesi bu türdendir. Pasif ötanazi ise, yaşamı sürdürmekte olan tedavi veya destekleyici müdahalelerin hayati ve faydalı olmasına rağmen kesilmesi veya başlatılmaması yoluyla, hastanın ölümüne zemin hazırlanmasıdır. Bu tür ötanazide doğrudan bir öldürme eylemi değil, müdahaleden kaçınma söz konusudur. Pasif ötanazinin tedavinin sonlandırılması veya başlatılmaması ile karıştırılmaması gerekir. Nitekim tedavinin sonlandırılması veya başlatılmaması durumu tedavinin beyhude bir hal almasıyla irtibatlıdır.

Uygulama biçimine ilişkin bu sınıflandırmanın yanı sıra, ötanazi tartışmalarının bir diğer önemli boyutu ise rıza temellidir. Zira ötanazinin değerlendirilmesinde yalnızca müdahalenin niteliği değil, aynı zamanda hastanın bu müdahaleye yönelik iradesi de belirleyici bir rol oynamaktadır. Hastanın rızasına göre yapılan ayrımда ötanazi; istemli, istemsiz ve isteğe karşı olmak üzere üçe ayrılır. İstemli ötanazide hasta, bilinci yerindeyken ve özgür iradesiyle yaşamına son verilmesini talep eder. Bu tür ötanazi, genellikle “ölme hakkı” söylemi etrafında şekillenen tartışmalara konu olmaktadır. İstemsiz ötanazide ise, hasta bilincini yitirmiştir veya karar verme yetisinden yoksundur; dolayısıyla açık bir rıza beyanı söz konusu değildir. İsteğe karşı ötanazi ise, hastanın rızasına aykırı olarak -çoğu zaman toplumsal, ekonomik ya da ideolojik saiklerle- yaşamına son verilmesidir ve bu tür uygulamalar genellikle

etik ve hukuki açıdan ciddi eleştirilere konu olmakta ve ötanazi olarak isimlendirilmesine karşı çıkmaktadır ⁶

Ötanazinin hem uygulama türüne hem de rıza unsuruna dayalı tasnifi, meselenin yalnızca tıbbi sınırlar içerisinde ele alınamayacağını; aksine, insan yaşamına ilişkin felsefi, kültürel ve değer temelli yaklaşımların da analizde belirleyici olduğunu göstermektedir. Özellikle son dönemlerdeki hızlı teknolojik gelişmeler; hayata, insana, yaşama ve ölüme dair tasavvurların değişmesine neden olur. Modern bilim hayatı ilerleme, üretme ve gelişme kapasitesiyle ilintili olarak algılarken⁷ ölümü ise metafizik ve felsefi tefekkürden ziyade belli kriterlere indirger. Nitekim 1967’de ilk kalp naklinden sonra beyin ölümünden bahsedilmesi, ölümün tıbbileştirilme sürecini hızlandırmış ve hayata müdahale etmenin de kapısını açmıştır. Hayata araçsal bir değer mi yoksa amaçsal bir değer mi verileceğini tartışan ötanazi; acı, hastalık, aktivite eksikliği gibi sebeplerden dolayı “yaşam kalitesinin” ölümün ve hayatın sorgulanmasını talep eder. İnsanın anlamı, otonomiye saygı duyma, ölme hakkı, hayatın nasıl anlamlandırıldığı, yaşam kalitesi veya dokunulmazlığı, öldürmek ile ölmesine izin verme, doğrudan veya dolaylı müdahalede bulunma veya bulunmamanın sorgulanması, meselenin doğru bir şekilde inşa edilmesinde oldukça önemlidir.

Söz konusu etik ve felsefi çerçevenin, ötanazinin özellikle ceza hukuku bakımından nasıl değerlendirileceğine dair tartışmalara da yansıdığı görülmektedir. Zira tıbbi bir eylem olarak ötanazinin, özellikle aktif biçimiyle, ceza hukuku kapsamında yer alan “kasten öldürme” fiiliyle yapısal benzerlik taşıyıp taşımadığı meselesi hem maddi hem de manevi unsurlar dikkate alınarak incelenmelidir.⁸ Aktif ötanazi fiilinin süjesi insan yaşamı; sonucu ise bu yaşamın sona erdirilmesidir. Ayrıca öldürme eyleminin kasten öldürme sayılabilmesi için

gerekli görülen, eylemin haksız bir şekilde işlenmesi, maktulün ismet sahibi olması, failin öldürme kastı ile hareket etmesi ve öldürücü bir aletin kullanılması gibi unsurlar aktif ötanazide de mevcuttur. Bir başka deyişle, fukahanın çoğunluğuna göre hukuken can güvenliği bulunan bir kimsenin öldürücü bir aletle bilerek ve isteyerek öldürülmesi şeklinde tanımlanan kasten öldürme eylemi, aktif ötanaziyi de kapsar. Nitekim Şafiilerden, Hanbelilerden, Malikilerden ve Hanefilerden İmameyn'e göre bir eylemin kasten öldürme sayılması için "öldürücü bir alet ile" bir kimsenin hayatına bilerek son verilmesi yeterlidir. Bu nedenle "öldürücü bir ilacın" hastaya zerk edilmesi ve bu eylemin sonucunun bilinerek ve istenerek gerçekleştirilmesi olan aktif ötanazi, kasten öldürmenin bir türü olarak görülebilir.⁹

Ötanazi eyleminin temel unsurlarından hastanın acı çekmesi ve iyileşme umudunun bulunmaması fıkhi açıdan öldürme eyleminin niteliğini değiştirecek güçte değildir. Zira fukaha, *maraz-ı mevt* denilen ölüm hastalığındaki kimselerin bile hukuken can güvenliğinin bulunduğunu ve ölüm hastalığı içinde bulunmanın eylemin niteliğini değiştirmediyi vurgular. Hatta İbn Hazm'a göre son nefesi kalan bir kimsenin öldürülmesinde bile kasten öldürme suçu tespit edilebilir. Bu nedenle ötanazinin gerekçelerinden sayılan terminal dönemde olma veya tedavisi mümkün olmayan bir hastalıkla mücadele etme, insanın "ismetini" yani korunmuşluğunu ortadan kaldırmaz. Kişinin hayat ve vücut bütünlüğüne saldırılmasına rıza gösterilmiş olması, İslam hukukuna göre eylemi suç olmaktan çıkarmaz ve bu nedenle doğan talepleri ortadan kaldırmaz. Hastanın izni veya talebi, öldürme eylemini gerekçelendirmemekle birlikte ulemanın çoğunluğuna göre şüphe konumunda değerlendirilerek, ceza sorumluluğuna etki eder. Bu nedenle suça rıza veya talebin bulunması suçluya asli ceza yerine bedeli ceza uygulamayı gerektirir. Hastanın isteğinin

bulunmadığı istemsiz ötanazi istemli ötanazi ile kıyas edildiğinde daha sakıncalıdır. Zira hastanın veya yakınlarının izni alınmadan uygulanan ötanazinin kasten öldürme kapsamına alınacağına dair herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Ayrıca aktif ötanaziyi tercih etmeleri konusunda psikolojik baskı görmeleri ihtimal dahilindedir. Ötanazinin yasaklanması sadece bireyin hakkını korumakta değil toplumun da değerlerini korumaktadır.

İntihar

"Bir kimsenin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisi ile kendi hayatına son vermesi"¹⁰ şeklinde tanımlanan intihar, fıkıh eserlerinde daha çok "bir kimsenin kendisini öldürmesi veya kendisini helâke sürüklemesi" şeklinde yer alır. Fıkıh kaynaklarında intiharın "katl" veya "helak" kelimeleri ile ifade edilmesinin, Kur'an ve hadislerde geçen ifadelerin etkisiyle olması muhtemeldir.¹¹

İnsan hayatının her türlü haksız müdahaleden korunması, başkalarının fiillerini içerdiği gibi bireyin kendi müdahalesini de kapsar. Nitekim bu hususa vurgu yapan Maverdi (v. 450/1058), "*Kendinizi öldürmeyin.*" ayetini delil getirerek başkasını öldürmenin haram kabul edildiği gibi kişinin kendisini öldürmesinin de haram olduğunu söyler.¹² Aynı şekilde *el-Fetava'l-Hindiyye*'de yer verildiği üzere bir insanın kendi hayatına karşı yapmış olduğu bu aşırılığı başkasının yapmasından daha büyük bir günah kabul eder.¹³ İntihar eden bir kimsenin dinden çıkmış olmasa bile büyük günah işleyenler arasında sayılması¹⁴ meselenin ne derece mühim olduğunu gösterir. Zira İslam'da büyük günahların çok ağır bir şekilde uhrevi sorumluluğu bulunur.

Fukahanın, intiharı büyük günahlardan sayarak ittifakla haram görmesinin en önemli dayanağı ise nasslarda açık ve net bir şekilde yer almasıdır. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de "*Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*"¹⁵

ve “Kendinizi öldürmeyin, Muhakkak ki Allah size karşı merhametlidir.”¹⁶ şeklinde açık bir şekilde ifade edilir. Ayetlerdeki ifadeler ek olarak hadislerde intiharın günah olduğu ve Hz. Peygamber (s.a.v)’in intihar edenlerin cenaze namazını kendisinin kılmaması¹⁷ İslam’da intiharın yasak olduğunu tartışmasız bir şekilde göstermektedir.¹⁸

Beyin Ölümü ve Bitkisel Hayat

1774 yılında Galvanik, elektriği kullanarak kalbin durmasından sonra çalıştırılması¹⁹ ve 1950’lerde Bjorn Ibsen’in respiratörü yoğun bakımda kullanıma sokması,²⁰ ölümün eski aşına halinin sorgulanmasına ve yeni arayışlara neden olmuştur. Beyin ölümü kavramının ortaya çıkması ise 1967 yılında insandan insana ilk başarılı kalp naklinin yapılması ve bu nakilleri yasal zemine oturtma ihtiyacı üzerine ortaya çıkmıştır. 1968 yılında Harvard Tıp Fakültesi’nin içinde hukukçuların ve teologların da bulunduğu bir komisyon tarafından yayımlanan beyin ölümü kriterlerinin kısa sürede benimsenmesiyle “ölüm anı” anlayışında köklü değişiklikler olmuş ve sadece tıp çevrelerinde değil, hukuk ve din çevrelerinde de ölüm kararının buna göre belirlenmesi görüşü yaygınlaşmıştır.²¹

Belirlenen kriterlere göre beyin ölümü; şiddetli bir beyin hasarının yol açtığı koma, beyin sapı reflekslerinin olmaması başka bir ifade ile kendiliğinden solunumun olmaması biçiminde tanımlanan klinik bir tanımdır. Beyin ölümü olanlarda, beyin içi dolaşımı ve kendiliğinden solunum yapabilme yeteneği ve bilinç yoktur. Ancak bu durumda, bir yandan devam etmekte olan beyin dokusunun yıkımına (nekroz) karşın, gerektiğinde bedendeki (sistemik) kan basıncının devamını sağlayan ilaçlar ve mekanik solunum cihazı ile beden ve organların hayatta kalmaları sağlanabilir.²²

Beyin ölümü ele alınırken üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan bir tanesi

bitkisel hayat ile farklarıdır. Kimi zaman beyin ölümü ile karıştırılan bitkisel yaşam (*persistent vegetative state, ing.*), herhangi bir nedenle, örneğin; ağır bir kafa travması sonucu derin komaya girmesi şeklinde tanımlanabilir. Yeterli bakım sağlandığında 2-4 hafta kadar sonra uyku-uyanıklık ritminin normale döndüğü görülür. Solunum ve dolaşım sistemi de normaldir. Ancak, hasta çevresinden habersizdir. Böyle bir hasta, bakımı sağlandığı sürece çevresinden habersiz bir halde yıllarca yaşayabilir.²³ Beyin ölümü ise daha önce tanımlandığı gibi geri dönüşü mümkün olmayan hasarın neticesidir ve solunum gibi temel hususların suni cihazlarla sağlandığı durumdur.

Klasik fıkıh eserlerine bakıldığında, ölümün vakti ve emarelerine dair zengin bir tartışmanın yapıldığı görülse de²⁴ 1967 yılında belirlenen beyin ölümü kavramı İslam dünyasında da ölümün yeniden sorgulanmasını sağlamıştır. İslam dünyasında beyin ölümünü insanın ölümü olarak kabul edenler olduğu gibi, ölümün tam anlamıyla gerçekleşmediğini ve miras, mülkiyetin intikali, vekaletin sona ermesi ve vasiyetler gibi hükümlerin cari olmadığını söyleyenler de bulunur.²⁵

Günümüz müslüman ulemanın görüşlerine bakıldığında da genel eğilimin beyin ölümü tanısı konulan hastaların tedavisinin sonlandırılabilmesi yönünde olduğudur. Örneğin, 1986 yılında Ürdün’de 3. dönem toplantısında İslam İşbirliği Örgütü’ne bağlı İslam Fıkıh Akademisi, aldığı 17 numaralı kararında; iki durumdan birisi gerçekleştiğinde, o kişinin ölmüş kabul edileceği ve şahsın ölümüne bağlı tüm hukuki sonuçları doğuracağını belirtmiştir. Bu durumların ilki, kalbin ve solunumun tamamen durması ve hekimlerin bu durumdan geri dönüşün artık imkansız olduğu sonucuna varmalarıdır. İkincisi ise beynin bütün fonksiyonlarının kesin olarak durması ve uzman hekimlerin bu durumdan geri dönüş olmadığına, beynin çözölmeye

başladığına hükmetmeleridir. Kurula göre, bu durumlarda hastanın bağlı olduğu yoğun bakım cihazları kapatılabilir ve hastanın bağlı olduğu cihazların etkisi ile kalp gibi herhangi bir organı suni olarak hâlâ çalışmakta olsa bile bu kapama işlemi caiz kabul edilmelidir.²⁶ Aynı şekilde, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da 14.12.2006 tarihli bir mütalaasında; beyin ölümü gerçekleşmiş ve yaşam destek ünitesine bağlı bir kişinin tedavisine son verilebileceğine hükmetmiştir. Bu karara göre, “Yaşam destek ünitesine bağlı bir kişi; beyin kesin olarak bütün fonksiyonlarını yitirdiğine ve bu durumdan geri dönüşün artık imkansız olduğuna uzman tabiplerce karar verilmesi şartıyla yaşam destek ünitesinden çıkarılabilir.”²⁷ hükmü verilmiştir.

Beyin ölümünü gerçek ve kesin ölüm sayan bu görüşlerin yanında, bunu kabul etmeyen yaklaşımlar da vardır. Örneğin, Rabitatü'l-Alemi'l-İslami'ye bağlı el-Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslami (Rabita İslam Fıkıh Akademisi) ile Suudi Arabistan'ın Hey'etü'l Kibari'l-Ulema'sı (Yüksek Alimler Heyeti), beyin ölümünü hayatın sonu olarak görmemektedir.²⁸ Ancak beyin ölümünün gerçek ölüm olarak kabul etmeyenlerin birçoğunun, geri dönüşü mümkün olmayan beyin ölümünde aletleri durdurabileceğini savundukları görülmüştür.²⁹

Netice itibarıyla İslam düşüncesinde ölüm, varlığın sonu değil, yaratıcıya dönüş ve asıl hayatın başlangıcıdır. Bu nedenle insan hayatı, yalnızca fiziksel varlık üzerinden değil; ilahî emanet, imtihan ve uhrevi sorumluluk ekseninde anlam kazanır. Ötanazi, bitkisel hayat ve intihar gibi meseleler de bu çerçevede ele alındığında, bireyin acısı veya özerkliği üzerinden değil, insanın yaratıcıyla olan ilişkisi bağlamında değerlendirilmelidir. Modern dönemde ötanazi, özellikle bireysel özerklik ve “ölme hakkı” söylemi etrafında şekillenmiş ve hayatı araçsallaştıran bir anlayışa dönüşmüştür. Ancak İslam hukuku açısından

aktif ötanazi, kasten öldürme kapsamında değerlendirilmek mümkün görülmekte ve meşruiyeti kabul edilmemektedir. Pasif ötanazinin sınırları ise tedavinin sonlandırılması ve başlatılmamasından ayrılmalı ve tıbbi müdahalenin anlamsızlaştığı durumlarda tedaviye devam zorunluluğunun bulunmaması ile karıştırılmamalıdır.

Ölümcül hastalığa yakalanmış, şiddetli acı çeken veya bitkisel hayatta bulunan bireylerin yaşam hakkı, İslam fıkhi açısından korunmaya değer bir hak olarak değerlendirilmekte; bu bağlamda, bireyin yaşama son verme yönündeki açık rızası bulunsu dahi, söz konusu talep hukuken ve ahlaken geçerli bir gerekçe olarak kabul edilmemektedir. Bu yaklaşım, insanın değerini fiziksel verimlilik veya yaşam kalitesiyle değil, varoluşsal anlam ve ilahî hikmetle ilişkilendiren bir perspektifin ürünüdür. Nitekim, ötanazi ve benzeri modern fıkıh meseleleri, teknik tartışmaların ötesine geçilerek hayatın anlamı, insanın sınırları ve yaratıcı iradesi bağlamında ele alınmalıdır.

NOTLAR

- | | |
|---|---|
| <p>* İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, tuba.baydar@ihu.edu.tr.</p> <p>1 Şevkani, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, <i>Fethü'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr</i>, thk. Yufus el-Ğüş, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2007), 1510.</p> <p>2 Ölümle alakalı hadislerle baktığımızda Hz. Peygamber (s.a.v)'in müslümanlara ölümü sıkça hatırlamalarını tavsiye ettiğini görürüz. Ancak bununla birlikte ölüm anının dehşetli olduğu da ifade edilmektedir. İbn Mace, “Zühûd”, 31; Tirmizi, “Sıfatü'l-kıyame”, 23;</p> | <p>3 Nesai, “Cenaiz”, 3; Buhari, “Merdâ”, 19.</p> <p>İbn Sina, <i>Câmiu'l-bedâi': yahtevî alâ resâili's-Şeyh er-Reis İbn Sînâ</i>, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 39; İbn Miskeveyh, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu”, çev. İbrahim Aslan, <i>AÜİFD</i>, LII/2 (2011): 332.</p> <p>4 C. T. Onions (ed.), “Euthanasia”, <i>The Shorter Oxford English on Historical Principles</i>, (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1973), I, 689.</p> <p>5 Tanıma dair ayrıntılı bilgi için bkz. Beauchamp,</p> |
|---|---|

- Davidson, "The Definition of Euthanasia", 294-312; Michael Wreen, "The Definition of Euthanasia", *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVIII/4 (1988): 637-53.
- 6 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tuba Erkoç Baydar, *Bu Can Kimin?*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).
- 7 Sarah Franklin, "Life", *Bioethics Ansiklopedisi*, IV, 1811.
- 8 Günümüzde ötanazi üzerine görüş beyan eden İslam alimlerinin ulaştığı sonuçlar da yukarıdaki zikredilenlere benzer niteliktedir. Örneğin, tıbbi konularda önemli fetvalar veren Karadavi, aktif ötanazinin şer'an caiz olmadığını, hastanın ölmesi için doktorun icabı bir fiil gerçekleştirdiğini söyler. Bu şekilde doktorun ölümü hızlandırdığını söyleyen Karadavi, bunu merhamet veya başka bir nedenle yapmış olmasının onu katil olmaktan çıkarmadığını vurgular. Ayrıca Karadavi'ye göre hastanın durumu hafifletici sebep olarak da kabul edilmelidir. Hastanın durumunu ve yaşadıklarını en iyi bilen Allah'a havale etmesi gerekir. Zira hayatı veren de alan da O'dur. Karadavi'nin ötanazi konusundaki görüşleri için bknz. <http://www.qaradawi.net/new/Articles-1569>
- 9 Ayrıntılı bilgi için bk. Tuba Erkoç Baydar, *a.g.e.*
- 10 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=%
- C4%B0NT%C4%B0HAR (erişim:13.06.2025).
- 11 Bu konuya değinen hadislerde kişinin kendisini helâke sürüklemesi veya belli bir cisim ile kendisini öldürmesi daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ayrıca intihar kelimesi yerine fukahanın katl veya helâk kelimelerini tercih etmeleri intihara karşı olumsuz bir tavır takınmalarının da bir yansımasıdır.
- 12 Maverdi, Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994, II, 388.
- 13 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam, Şeyh Vecihüddin, Şeyh Celeddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hamid, (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1393/1973), V, 360.
- 14 Zehebi, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Kitâbü'l-kebâir ve tebyinü'l-meharim*; (Beyrut: Daru'l-Nedveti'l-Cedid, ty.), 123.
- 15 Bakara, 2/195.
- 16 Nisa, 4/29.
- 17 Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Eser, "Intihar, Hayatın Başlangıcı ve Sonu", *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dini ve Etik Sorunlar*, haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir, (İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2013), 229-256.
- 18 Ömer Nasuhi Bilmen, *Dini Bilgiler: Sualli-Cevaplı*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1391/1971), 61.
- 19 İlhan İlkılıç, "Beyin Ölümü mü İnsan Ölümü mü?", *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dini ve Etik Sorunlar*, haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2013), 128.
- 20 Lütfü Hanoğlu, "Nörolojik Açıdan Hayatın Sonu, Ölüm, Hayatın Başlangıcı ve Sonu", *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dini ve Etik Sorunlar*, haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2013), 110.
- 21 İlkılıç, a.g.m., 130-31.
- 22 Hanoğlu, a.g.m., 13-114.
- 23 Hanoğlu, a.g.m., 113.
- 24 Fıkıh kitaplarında ölümün emarelerine dair bazı belirlemeler yapılmıştır. Örneğin Nevevi, ölüp ölmediği konusunda şüphe duyulan kimseler hakkında kokusunun değişmesi veya başka bir emarenin belirmesi gibi kesin bir delilin ortaya çıkacağı döneme kadar ertelenmesi gerektiğini söyler, İbn Kudame ise ölünün durumu hakkında şüpheye düşüldüğünde, ölümün zahiri emarelerinin olup olmadığına dikkat edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre vücudunda gerçekleşen bazı değişiklikler onun öldüğünü gösterir. Nevevi, *Ravzatü't-tâlibîn*, II, 98; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 162.
- 25 el-Bâr, Muhammed Ali, *Ahkâmü't-tedâvi ve hâlâti'l-meyûs minhâ ve kadiyyatü mevtü'r-rahmeti*, (Cidde: Daru'l-Minare, 1995), 45; Masoud Sabri, "İslâm Fıkında Beyin Ölümü", *Hayatın Başlangıcı ve Sonu*, haz. Hakan Ertin, Merve Özdemir, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2013), 157-87; İbrahim Musa, "Islamic Jurisprudence and the End of Human Life", *Medicine and Law*, XVII/2 (1998), 192; Mohamed Y. Rady, Joseph L. Verheijde, "A Response to the Legitimacy of Brain Death in Islam", *Journal of Religion and Health*, 55 (2016): 1198-205; Mohamed Y. Rady, Joseph L. Verheijde, "Brain-Dead Patients are not Cadavers: The Need to Revise the Definition of Death in Muslim Communities", *HEC Forum*, XXV/1 (Mart, 2013): 25-45.
- 26 Mecmau'l-Fikhi'l-İslami ed-Düvelî, *Karârâtü ve tavsiyyâtü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî*, 114.
- 27 <http://www2.diyaret.gov.tr/dinisleriyuksekkurulu/Sayfalar/KisininYasamDestek.aspx> (erişim: 13.06.2025).
- 28 Mohsin Ebrahim, "Islamic Jurisprudence and the End of Human Life, *Medicine, Law and Human Rights*, XVII/2 (1998): 192.
- 29 Mansur Ali, Abdülhalim Muhammed, *el-Katlü bi dâfi 'i-ş-şefeka fi fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-Vadî*, (y.y.: el-Mektebetü'l-Câmi'il-Hadis, 2012).

Mehmed Nuri Yozgâdî'nin *Hukûk-ı Emvât* Risalesi Çerçevesinde Ölüm ve Sonrasına Dair Bazı Fıkhi Meseleler

Dr. Öğr. Üyesi Şule Eraslan*

Ölüm kavramı varoluşsal açıdan felsefenin,¹ toplumsal ve kültürel boyutları açısından sosyolojinin,² ölüm gerçeğine yönelik bireysel algılar, duygusal ve davranışsal tepkiler açısından psikolojinin³ en önemli meselelerinden birisini teşkil eder. İnsan varlığının en temel bir o kadar da bilinmezlerle dolu bu hakikati, dinlerin de ana mevzularından birisidir. Genel olarak tüm dinlerin özellikle de İslam dininin bu konu ile ilgili temel amacı, ölüm gerçeğine anlam kazandırmak, ölüme ve ölüm sonrasına dair merak edilenlere cevap vermektir. Bu nedenle temel İslami ilimlerin, kelim, hadis, tasavvuf,

tefsir, fıkıh gibi her bir uzmanlık alanı, ölüm kavramını kendi perspektifinden ele almıştır. Meselenin felsefi ve teolojik boyutları kelim ilmi çerçevesinde incelenirken, ölüm hadisesinin ve ölümden sonrasına dair bilinmezlerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sahih hadislerinde yer alan bilgiler çerçevesinde izah edilip, teferruatlandırılması hadis ilmi çerçevesinde söz konusu edilmiştir. Ölüm mevzuunun Kur'an-ı Kerim'de hangi ayetler ve kavramlar etrafında, hangi bağlamlarda konu edildiği tefsir ilminin yoğunlaştığı alandır. Tasavvuf ilmi ise meseleyi "ölmeden önce ölmek" düsturunca nefsanî arzu ve heveslerden arınarak öncelikle bu dünyada manevî olarak ölümü yaşamak, sonrasında da Mevlâ'ya, hakiki sevgiliye kavuşmak şeklinde manevî ve mistik boyutuyla incelemiştir. Ölüm konusunun teşriî ahkama tekabül eden hukukî boyutu ise bireysel, toplumsal ve ahlakî yönleriyle fıkıh ilminin mevzusunu teşkil etmiş, fıkıh eserlerinin gerek ibadet gerekse muamelat bahisleri içerisinde çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır.

İslam inancına göre ölüm "*Her nefis ölümü tadacaktır.*" ayetinde beyan buyrulduğu gibi sünnetullahtan olmak üzere tabii bir süreçtir. Ancak mutlak bir son da değildir. Aksine o, mahiyet itibarıyla bu dünyadan farklı yeni bir alemin başlangıcı olarak kabul edilir. Kişi bu dünya açısından ölse de başka bir alem için yeniden doğmuş kabul edildiğinden insanın ölüsü de saygıya layık görülmüş, yeni hayatına techiz (meyyit yani ölen kişi için genel olarak yapılması gereken hazırlıklar), gasil (yıkınması), tekfin (kefenlenmesi), teşyi (namazdan sonra kabristana taşınması), defin (kabre konulması) gibi birtakım merasimler eşliğinde uğurlanmıştır. Bu merasimler bir açıdan ölenin yakınları için teselli mahiyeti taşıırken bir başka açıdan yeni hayatına bir çocuk misali yıkanarak, bu dünyanın kirinden, tozundan arınmış bir şekilde uğurlanmasını sembolize etmektedir.⁴ Tüm bu vazifeler ölenin bedeni ile ilgili yaşayanlar üzerindeki hakları kabilinden olmak üzere fıkıh kitaplarında ayrıntılı bir şekilde bahis mevzuu olmuştur.⁵

Fıkhen kalbin fonksiyonlarını yerine getirmeyip durması ve ruhun bedenden ayrılması yani

ölüm halinin gerçekleşmesi ile genel kural olarak ölenin amel defteri kapandığı gibi, kişiyi yaşarken hak ve borçlara ehil kılan vücûb ehliyeti ile dinî ve hukuki emirlere muhatap kılan eda ehliyeti de ortadan kalkar. Sadece Hanefi alimler hak ve borçlara ehil olmayı sağlayan ve vücûb ehliyetinin dayandırıldığı mahal olarak da kabul edilen kişinin zimmetinin, ölümle birdenbire ve kesin bir şekilde sonlandırılmasının birtakım hak kayıplarına yol açabileceği düşüncesinden hareketle, ölenin terekesine dair hakların tasfiyesine kadar zayıf bir şekilde de olsa devam ettiğini kabul etmişlerdir. Ancak çoğunluk ölümle birlikte zimmetin ortadan kalktığını kabul eder. Bunun anlamı, ölenin zimmetinin yeni bazı hak ve borçların doğması için uygunluğunu yitirmiş olmasıdır. Ancak henüz hayattayken gerçekleştirdiği birtakım fiillerin sonucu olan hak ve borçları kazanabilir. Bu nedenle de zimmetin ancak tereke üzerindeki mevcut hakların ve de ölenin tüm borçlarının ödenmesiyle tamamen ortadan kalkacağı kabul edilmiştir.⁶ Ölenin üzerindeki gerek Allah hakları gerekse kul hakları ile terekesi üzerindeki borçlar da klasik fıkıh eserlerinin teferruatlı bir şekilde üzerinde durduğu mesailendir.

Bir de ölenin arkasından onun için dua ve istiğfarda bulunmak, kabrini ziyaret etmek, Kur'an-ı Kerim okumak şeklinde ölenin ruhu ile ilgili yapılması gereken bazı vazifeler daha vardır ki yine bu mevzular da fukahânın ayrıntılı şekilde izah ettiği meseleler arasındadır.⁷

Tüm bunlar eşliğinde, bu makalede Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş Yozgatlı bir hocanın fıkıh ilmi formasyonu ile kaleme aldığı risalesi çerçevesinde ölenin haklarına dair zikrettiği meseleleri inceleyeceğiz.

1. Mehmed Nuri Yozgâdî ve *Hukûk-ı Emvât* Risalesi

Osmanlı döneminde, fıkıh eserlerinin ibadet ve muamelat gibi çeşitli bölümleri ve muhtelif başlıkları altında dağınık şekilde ele alınan ölenin haklarına dair bu meselelerin, hukûk-ı emvât adı altında bir araya getirilerek müstakil risalelere konu edildiği görülmektedir. Bu

meyanda son dönem Osmanlı alimlerinden Mehmed Nuri Yozgâdî'nin 1921 yılında kaleme aldığı, 1926 yılında basılan, 68 sahifelik *Hukûk-ı Emvât* risalesi Türkçe yazılmış bir nevi "cenaze ilmihali" şeklinde literatürdeki yerini almıştır. 1863 yılında Yozgat'ın Büyükcirli köyünde dünyaya gelip, 1922 yılında vefat eden Mehmed Nuri Yozgâdî, Hacı Bektaş rüştiyesini tamamlayıp imamlık mesleğine geçmiş, yanı sıra, lisede din dersi öğretmenliği yapmış şairlik vasfı da bulunan bir zattır.⁸

2. Risalenin Yazılma Gerekçesi ve Muhtevası

Müellif eserin mukaddimesinde risaleyi yazma gerekçesini, ölenin hakları konusunda yazılmış Arapça pek çok eser bulunmasına karşılık, bu meseleleri derli toplu bir şekilde ihtiva eden ve hakkıyla izah eden Türkçe bir kitap bulunmaması, bu eksikliğin de ölenin hukukunu muhafaza konusunda mesuliyet sahibi olmalarına rağmen şeri meseleleri tetkike yeterince muktedir olmayan bazı imamların ve de müderrislerin ihmallerine gerekçe teşkil etmesi şeklinde açıklamakta, amacının ölenin hakları konusunda sorumlu bulunanları manevi mesuliyetten kurtarmak olduğunu ifade etmektedir. Eser bir mukaddime ile on iki mebhasan/ bölümden oluşmaktadır. Eserin mukaddimesinde maraz-ı mevt halindeki hastanın ziyareti ile techiz ve tekfin konuları ele alınırken, diğer bölümlerde, yalnız tevbeyle affolunabilecek ve affolunmayacak günahlar, Allah haklarından terk edilen, şer'an kazası olan amellerin kazasının keyfiyeti, yeminin kısımları, kul hakları, farz ve vacip olan ibadetlerin kazası ve kaza edemediği durumda dereceleri itibarıyla vasiyet etmenin yolları, üzerinde bulunan hakların hesaplanıp mallarından verilmesini vasiyet etmek, yetişmediği durumda guremâ (alacaklılar) taksimi hesabıyla taksiminin keyfiyeti, vasiyetin kısımları, vasiyetin bidatleri, vasiyetin şekilleri, devirin şekilleri, açıklanan şartlara riayet edenlerin dar-ı ahiretteki mükafatları, duanın kabul şartları başlıkları altında ölüm ve sonrasına dair muhtemel pek çok mesele derli toplu bir şekilde mevzu bahis edilmektedir.⁹ Oldukça geniş bu muhteva "muhtazar" tabir edilen maraz-ı mevt halindeki

hastanın (ölüm hastalığına yakalanmış son nefesini vermek üzere olan kişi) yaşayanlar üzerindeki hakları ile meyyitin (ç. mevtâ/ emvât) yani ölenin yaşayanlar üzerindeki hakları şeklinde iki ana başlık altında kısmen özetlenebilir.

2.1. Muhtazarın Yaşayanlar Üzerindeki Hakları

İslam geleneğinde insana hürmet onun yaratıcısına olan hürmetin zaruri bir neticesidir. Bu saygı çerçevesinde ölmek üzere olan hastayı ziyaret de belli bir adap ve usul çerçevesinde gerçekleştirilmelidir. Muhtazarı ziyarete giden kişi ilk olarak, münasip bir dille hastaya rahatsızlığının sebebini sormalı, müteakiben de Allah'ın izni ile şifa bulacağını söyleyerek onu teselli etmelidir.

İkinci önemli husus, halisane bir şekilde günahlarına tevbe edenlerin affedileceğini müjdeleyen ayet ve hadisleri hatırlatarak,¹⁰ muhtazarı günahlarından tevbe etmeye teşvik etmelidir. Burada da yine bir inceliğe riayet edilmeli, tevbe etmesini tavsiye etmek, öleceğini düşünmesine sebebiyet vermesin diye Peygamber (s.a.v)'in sağlığında da her gün *"Subhanallahi'l-azim ve bihamdihi estağfirullah"* diyerek yetmiş defa tevbe istiğfarda bulunduğunu hatırlatmak gerekir.¹¹ Hastayı ziyaret edenin icabına göre muhtazarın işiteceği kadar bir sesle tevbe istiğfar duası okuyarak¹² hastanın tevbe etmesine yardımcı olması da yine bu ziyaretin müstehaplarındanır.¹³

Daha sonra hastaya üzerinde, kul ve Allah haklarından ne kadar borcu varsa malından vasiyet etmesinin lüzumu, Hz. Peygamber (s.a.v)'in hâl-i ihtizarda iken ashabını toplayıp söylemiş olduğu *"Ey insanlar! Kime vurmuşsam, işte sırtım, gelsin vursun. Her kimin benden alacağı varsa işte malım, gelsin alsın."* şeklindeki mübarek sözleri hatırlatılarak tavsiye edilmelidir.¹⁴

Kul haklarının edasının Allah haklarının edasına öncelenmesi gerektiği de usulünce dile getirilmelidir. Zira gani olan Allah Teala'nın kendi hukuku hakkında af ile muamele

edebileceği ümit edilir.¹⁵ Kul hakları ise mal ve beden hakları şeklinde iki çeşit olup ilki, gasb, hırsızlık vb. suçları işlemekten hasıl olan günahlarla ilgili haklardır. Bedenle ilgili kul hakları ise birisini haksız yere dövmek ya da hizmet ettirmek ve yahut gıyabında sövmek, gıybet veya iftira etmek vb. suçların neticesinde elde edilen günahlardır. Bu gibi haklardan yalnız tevbe ile af olunamayacağı, mal ile ilgili hakların hak sahiplerine şayet hak sahipleri hayatta değillerse varislerine ya aynı olarak ya da kıymeti verilerek onlarla helalleşmenin vacip olduğu, bu da mümkün değilse ahirette hak sahiplerine sevabının ihsan edilmesini dileyerek onlar adına malının üçte birinden varislerinin fakirlere tasaddukta bulunmalarını vasiyet etmesinin lüzumu hastaya hatırlatılmalıdır. Beden ile ilgili kul hakları için de yine helallik alınmasının ya da hak sahiplerinin rızasını almak için mal tayin edilmesinin gerekliliği hastaya münasip bir dille ifade edilmelidir. Hastanın üzerinde varsa gayr-i müslimlere dair haklar için de helallik almaya çalışması bu mümkün değilse Cenab-ı Hak'tan af dilemesi gerekir. Hayvan hakları içinse tevbe etmesi elzemdir.¹⁶

Allah haklarına gelince bu haklar da iki çeşit olup ilki, şarap, rakı, tütün içmek ya da domuz eti yemek gibi vücuda zararlı, günah ve de mekruh fiilleri işlemenin neticesi hasıl olan günahlardır. Hastaya bu günahların affı için Allah korkusuyla pişman olup halisane tevbe etmesinin yeterli olacağı ancak üzerinde namaz, oruç, zekat, hac, yemin kefareti gibi kulluk vazifelerini yerine getirmemekle ilgili Allah hakları varsa bu hakların ihlalinden hasıl olan günahlar için yalnız tevbenin af ve mağfiret için yeterli olmayacağı, sağlığında bunların kazası için gayret sarfetmiş olması gerektiği¹⁷ ancak kazaya yöneldiği halde tamamlayamamışsa ve yine olur da kaza edemeden ölüm vaki olursa diye ihtiyaten fidye ödenmesini sağlığında vasiyet etmemişse, bu günahların ıskatı için yani uhrevi sorumluluğundan kurtulabilmek için varsa malının üçte birinden fakirlere fidye ödenmesini varislerine vasiyet etmesinin vücubiyeti hastaya hatırlatılmalıdır. Bu gibi haklardan borcu yoksa o zaman vasiyet etmenin

hükümünün vacip değil müstehap olduğu ifade edilerek hasta vasiyete teşvik edilmelidir.¹⁸

Bahsi geçen bazı Allah haklarının ihlalinin kaynaklı günahların ıskatı meselesi, fıkıh literatüründe “ıskat-ı savm” ve “ıskat-ı salat” şeklinde daha çok namaz ve oruç borçlarının uhrevi sorumluluğundan kurtulmak amacıyla verilen nakdi ya da aynı ödemelerle ilgili olarak dile getirilir. Aslında gerek ibadetlerin gerekse ibadet niteliğindeki kefaretlere ıskat kabul etmeyeceği, ibadetlerin ancak Allah rızası için ve de şekil şartlarına uyularak yapılması halinde ifasından bahsedilebileceği fukaha tarafından genel kural olarak kabul edilmiştir. Bazı ibadetlerin başka bir ibadet veya fiille telafisi Şâri’in belli mazeretlere binaen istisnai hükümler sevkmesi ile ancak mümkündür. Yaşlılık ya da iyileşmeyecek bir hastalıktan muzdarip olmak gibi daimi bir mazerete binaen oruç tutamayacak olanların fidye vermesi (Bakara 2/184) ya da hac farızasına güç yetiremeyecek olanın yerine başkasını gönderebilmesi bu noktada örnek olarak verilebilir.¹⁹ Belli ve sınırlı mazeretlerle mükelleflerin özellikle oruç borçlarının fidye ödenerek düşürülebilmesinin, namaz ve diğer Allah hakkı kabilinden ibadetler için de söz konusu edilmesi ele aldığımız risalesinde Mehmed Nûri Yozgâdî Efendi’nin de ifade ettiği üzere şer’i bir delile dayanmaktan ziyade konu ile ilgili ayet ve hadislerin geniş bir yoruma tabi tutulmaları ve çeşitli kıyaslamalarla mümkün görülmüştür.²⁰ Sahabe ve tabiun dönemlerinde böyle bir uygulama mevcut değilken fıkıhın gelişim seyri içerisinde ekser ulemanın bu uygulamayı caiz görmeleri, fakirlere tasadduk gibi faydalı bir vesile ile meyyitin günahlarının affı için temennide bulunmaktan öte bir anlam taşımamaktadır.

Ayrıca ölenin yakınlarının vefat edenin uhrevi sorumlulukları için iyi niyetle bir şeyler yapabilme arzuları da meselenin bir başka vechesini oluşturmaktadır. Bu iyi niyetli temenni ve gayretler ile yaygınlaşan uygulama bir süre sonra zenginlerin fidye borcunu ödeyebilmeleri ancak fakirlerin buna güç yetirememesi nedeniyle toplum katmanlarında eşitsizliğe sebebiyet vermiş bu nedenle, bir

miktar paranın bir fakire verilip, onun da aldığı parayı veren kişiye hibe etmesi ve ödenmesi gereken fidye miktarı tamamlanıncaya kadar bu kabul ve hibe işinin tekrar ettirilmesi şeklindeki “devir” tabir edilen yine şer’i bir dayanağı bulunmayan hileler ile mesele fakirler lehine çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.²¹ Nitekim devir meselesine Mehmed Emin Yozgâdî de eserinde oldukça geniş yer ayırmış bazı hakların ıskatı için malın üçte birinin yeterli olmadığı durumlarda devir yöntemine başvurulmasının lüzumuna işaret etmiştir.²² Yozgâdî’nin eserinin büyük bir kısmını devir konusuna ayırması ve bu işlemlerin nasıl yapılacağını uzun uzun anlatması Osmanlı toplumunda bu uygulamaların yaygınlık kazandığını ve genel bir kabul ile karşılandığını göstermektedir.

Muhtazara, kul ve Allah hakları konusunda son nefesini vermeden önce tüm bu yapması gerekenler hatırlatıldıktan sonra, kendisine meşakkat vermeyecekse kible tarafına olmak üzere sağ yanı üzere yatırıp başını biraz kaldırmak, hastaya “*Kimin son sözü, La ilahe illallah olursa, cennete girer.*”²³ hadisi gereğince kelime-i şehadet ve kelime-i tevhid telkin etmek ancak bu konuda hastayı zorlamamak, yine “*Ölülerinize Yasin okuyunuz.*”²⁴ hadis-i şerifi muktezasınca yanında Yasin ve Ra’d surelerini okumak, harareti varsa ağzına pamuk ile su veya zembere sürmek, mümkün olduğu kadar yanında kadın ve ufak çocuk yerine, hastanın selameti ve şeytanın şerrinden muhafazası için dua ile meşgul olacak kişileri bulundurmamak da bu tür ziyaretlerin diğer menduplarındanır.²⁵

2.2. Meyyitin Yaşayanlar Üzerindeki Hakları

Hak vaki olduktan sonra merhumun yanında bulunanların ilk yapması gereken ölenin çenesini bağlamaktır. Sonra gözü yumulur, ayakları uzatılır. Gısl oluncaya kadar artık Kur’an-ı Kerim okumamak gerekir. Öldükten sonra baş kırmak, koltuk yolmak, tırnak kesmek gibi şeyler de yapılmamalıdır. Ruh çıktıktan sonra üç ya da yedi defa ölenin etrafında buhurdanlıkla koku dolaştırmak ise güzel bir adet olmak üzere yapılması gerekenler arasındadır. Ölenin faziletlerini sayıp dökerek ağıt yakmak ise şer’an yasaklanmış bir cahiliye

adetidir. Ölüm karşısındaki bu taşkınlığın Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatında mahsun olup mübarek gözlerinden gayr-ı ihtiyari yaş gelmesi ile karıştırılmaması gerekir.²⁶

Ölenin bedenine yönelik bu ilk planda yerine getirilmesi gerekenlerin ardından meyyitin yaşayanlar üzerindeki en önemli haklarından olan techiz, tekfin ve defin için gerekli olan şeylerin tedarikine hızlıca geçilmelidir. Bu işler için ilk olarak vefat edenin servetinin araştırılması, varsa borçlarının ödenip, meşru vasiyetlerinin yerine getirilmesi gerekir. Techiz ve tekfin işlerine de ilk önce meyyitin malından başlanması gerekir. Ölenin borçlarının ödenmesi o kadar mühimdir ki mesela mal az, varisler çoksa ya da mevcut olan malına karşılık meyyitin borcu varsa kefen-i kifaye ile iktifa etmek gerekir. Böyle bir durumda kefen-i kifayeden fazlasını alacaklıların men etmeye hakları vardır. Hatta borçlu olan meyyit için kıymetli bir kefen olsa kadı o kefeni satıp kefen-i kifaye ile meyyiti tekfin kalanını ise alacaklılara verir. Benzer şekilde, borçlar, vasiyetler, mirasçılara malın taksimi sıralamasına riayet etmeksizin meyyitin malından ilk önce gelenek görenek icabı hatim, mevlidi şerif vs. okutmak ya da vefatının ilk perşembe günü helva ikram etmek gibi tasarruflar da şer'an sahih kabul edilmemiştir.²⁷

Eğer meyyitin malı yoksa techiz ve tekfin vazifeleri, üzerine nafakası vacip olanlara düşer. Şayet bu kimseler de müflis ise techiz ve tekfin işinden beytülmal sorumlu olur.²⁸ Beytülmalde de para yoksa bu sorumluluk farz-ı kifaye olmak üzere bütün müslümanlarıdır. İslam geleneğinde, tekfinde sünnet olan erkeklere üç kat kadınlara beş kat ise de bu durumda kefen-i kifaye ile yani erkeklere lifafe (en altına serdikleri) ve izar (ikinci kat) şeklinde iki kat, kadınlara ise izar ve lifafe bir de hımar (baş örtüsüdür) olmak üzere üç kat ile iktifa olunur. Gayret edilip kefen-i kifaye miktarı techiz ve tekfin yapılmazsa merhumun durumundan haberdar olan müslümanların tamamı günahkar olur.²⁹

Meyyiti defnettikten sonra hemen dönmek ve müteveffa için Cenab-ı Hak'tan mağfiret

dilemek, bu husustaki rivayetlere binaen sünnettir. Dua etmenin haricinde, sevabını müteveffaya bağışlamak üzere yapılan sadaka vermek, hac etmek, oruç tutmak gibi hayırlı amelleri işlemek de ehl-i sünnet indinde yine Hz. Peygamber'den nakledilen haberlere³⁰ binaen muteberdir.³¹

Kabir ziyaretleri erkeklerin mutlaka yerine getirmesi, kadınların ise bir fesada sebebiyet vermeyecekse yapabilecekleri ölenin yaşayanlar üzerindeki haklarından olmak üzere Hz. Peygamber tarafından teşvik ve tavsiye edilmiş salih amellerdendir. Ancak defin ve ziyaret gibi bir meşru bir gerekçe olmadıkça *"Ateş koruna basmak kabre basmaktan, kor üzerine oturmak mezar üzerine oturmaktan hayırlıdır"* Hadisi³² gereğince mezarları çiğnemek günahdır. Ziyaretlerin Cuma gibi mübarek günlerde olursa sevabının daha fazla olacağı, ayrıca meyyitin Cuma, Cumartesi ve Perşembe günleri kendilerini ziyaret edenleri bileceği rivayetlere binaen kabul edilmiştir.³³ Kabre ayak tarafından gelerek Hz. Peygamber'in "Ey müminler diyarının ahalisi, sizlere selam olsun. İnşallah, biz de sizlere katılacağız. Allah'tan bize ve size afiyet dilerim." şeklindeki selamı ile selam vermek,³⁴ ayakta dua etmek, oturulmak istenirse de kible tarafına oturup Fatiha, Ayete'l-kürsi, Amene'r-rasulü ve İhlas suresi gibi sureleri okuyup mevtanın ruhuna hediye etmek sünnettir.³⁵

İster kadın ister erkek olsun vefat edenin defninden sonra ailesine kendi evinde bir defa olmak üzere taziye de bulunmak *"Başına bir musibet gelene taziye ziyaretinde bulunan kimseye musibete uğrayanın sevabı kadar sevap verilir."*³⁶ hadisi şerifi gereğince müstehaptır. Üç günden fazla taziye caiz değildir zira taziye devam ettikçe meyyitin ailesinin elem ve kederleri ziyadeleşir.³⁷

Mehmed Nûri Yozgâdî Efendi'nin eserini vesile kılarak ölüme ve ölenin hukukuna dair yaptığımız bu kısmi özet, bir taraftan müslümanın son yolculuğu ile ilgili mühim bilgileri ihtiva ederken diğer taraftan Hz. Peygamber (s.a.v)'in fiili sünnetinin, müslüman kimliğinin inşasındaki ve müslümanlar arasındaki kültür birliğinin

tesisindeki mühim rolünü gözler önüne sermektedir.³⁸ Ölüm anına ve sonrasına dair yapılması gerekenlerin yüzyıllardır önemli bir değişikliğe ve mezhepler arasında kayda değer bir ihtilafa konu olmadan sürdürülebilmesi öyle görünüyor ki sünnete ittiba konusundaki titizlikle mümkün olabilmiştir. Bu durumun ehemmiyetinin gözden kaçırılmaması temennisi ile sözü Rabbimize hamd, Efendimize salat ü selam ile bitirelim.

NOTLAR

- * Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, 8 İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.
- 1 Muhammet Altaytaş, Varoluşsal Açidan İslam İnancında Ölüm, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 103.
- 2 Esra Burcu-Emel Akalın, "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar", Hacettepe Üniversitesi Tıbbiyat Araştırmaları, 8 (2008): 31.
- 3 Ölüm gerçeğine yönelik bireysel algılar, duygusal tepkiler için bkz. Fuat Tanhan, Ölüm Kaygısı ile Baş Etme Eğitiminin Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007).
- 4 İlmihal-İman ve İbadetler I, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 355.
- 5 Ebu'l-Fağl Abdullah b. Maḥmud el-Ḥanefi el-Mevsili, el-İḥtiyâr li Ta'îlî'l-Muḥtâr, nşr. Abdullaḥ Muḥammed 'Abdurrahman, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/97-106.
- 6 Eyyüp Said Kaya-Hasan Hacak, "Zimmet", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) 44, (2013): 426.
- 7 Ebu Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdüsselam, Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihî'l-enâm, thk. Tâhâ Abdurrahman Sad (Kahire: Mektebetü'l-
- Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1414/1994), 1/166-167.
- 8 Mehmet Altuntaş, "Mehmet Nuri Yozgâdî'nin 'Hukûk-ı Emvât'ında Atıfta Bulunduğu Ayetlerin Değerlendirilmesi ve Kur'an'da Iskat", I. Uluslararası Bozok Sempozyumu (5-7 Mayıs, 2016), 540; Sezai Bekdemir, Mehmed Nuri Yozgâdî: Yozgatlı İmam, Şair, Yazar ve Muallim (1280/1863-1341/1922), 1-3.
- 9 Mehmed Nuri Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât (İstanbul: Matbaa-i Kader, 1340-1342), 2-7.
- 10 "Cenâbı hak -şerâitine muvâfık kullarından-tevbe edenlerin tevbeledirini kabul eder günahlarını affeder." Şûrâ 42/25; "Halısane tevbe eden insanlar hiç günah işlememiş insanlar gibidir." İbn Mace, Zühd 30.
- 11 Buhari, Deavât, 3. "Yüce Allah'ı noksanlıklardan tenzih ederim. O'na hamd eder, O'ndan af dilerim."
- 12 "Esağfirullah. Esağfirullah. Esağfirullah e'l-azîm el-kerîm, ellezî lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyûmü ve etûbü ileyh ve neshelühü't-tevbete ve'l-mağfirete ve'l-hidâyete lenâ, innehu, hüve't-tevvâbü'r-rahîm." "Kerim olan, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan, daima diri (el-Hayy) ve

- her şeyin kendisiyle ayakta durduğu ve varlığını sürdürdüğü (el-Kayyûm) Yüce Rabbimin mağfiretini (bağışlamasını) niyaz ederim. O'na yönelir ve Yüce Zat'ından bizlere tevbe, mağfiret ve hidayet lutfetmesini talep ederim."
- 13 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 7-9.
- 14 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 7.
- 15 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 36.
- 16 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 30-34.
- 17 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 18-30.
- 18 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 34-35.
- 19 Ali Bardakoğlu, "Iskat", TDV İslam Ansiklopedisi, 19 (1999): 140.
- 20 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 53.
- 21 Bardakoğlu, a.g.m., 142-143.
- 22 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 38, 56-57.
- 23 Buhari, Cenaiz, 1; Müslim, Cenaiz 1; Ebu Davud, Cenaiz, 15-16, 20.
- 24 Ebu Davud, Cenaiz 19-20; İbn Mace, Cenaiz 4. Hadisi şerifin hem ölmek üzere olanları hem de ölenleri kapsamına aldığına dair değerlendirme için bkz. Mustafa Cihad Bakkal, "Sure Faziletleri Bağlamında Ölülere Yasin Okunmasıyla İlgili Hadisin Değerlendirilmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48 (2020): 474.
- 25 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 8-9.
- 26 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 9, 13.
- 27 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 11.
- 28 Eserin yazıldığı döneme has olmak üzere beytülmal "devlete ait her türlü mal varlığının ve gelirlerin toplandığı,

- harcamaların yapıldığı, haklara ve borçlara ehil bağımsız bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır." Mehmet Erkal, "Beytülmal", TDV İslam Ansiklopedisi, 6 (1992): 90-94.
- 29 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 11.
- 30 Enes (r.a), Resulüllah (s.a.s)'a; "Biz ölülerimize dua ediyor, onlar adına sadaka veriyor ve haccediyoruz. Acaba bunların sevabı onlara ulaşır mı?" diye sormuş, Allah elçisi (s.a.v) şöyle cevap vermiştir: "Şüphesiz onlara ulaşır ve onlar sizden birinizin hediyeine sevindiği gibi ona sevinirler". Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi, V, 366.
- 31 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 17.
- 32 Müslim, Cenaiz, 96.
- 33 Hz. Peygamber (s.a.v) Bedir savaşının nihayetinde Kureys'ten ölenlerin bir kuyuya doldurulmasını emretti ve sonra kuyudaki ölülere hitaben "Ey filan oğlu filan! Allah ve Resulü'nün size vaad ettiklerini gerçek buldunuz mu? Ben Allah'ın bana vaad ettiğini gerçek buldum." dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Ey Allah'ın Resulü! Ruhları olmayan cesetlere nasıl hitab ediyorsunuz?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v) de "Benim sözlerimi siz onlardan daha iyi duyamazsınız. Şu kadar var ki, onlar cevap veremezler." buyurdu. Müslim, Cennet, 76, 77.
- 34 Müslim, Cenaiz, 104.
- 35 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 14, 15.
- 36 İbn Mace, Cenaiz, 56; Tirmizi, Cenaiz, 71.
- 37 Yozgâdî, Hukûk-ı Emvât, 13.
- 38 Tahsin Görgün, "İslâm Kültür Birliği ve Sünnet", İlâhî Sözün Gücü (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 135.

Peygamber Efendimiz'in Vefatı

Dr. Öğr. Üyesi İsmail Tanrıverdi*

Hiz. Peygamber'in Vefatı Öncesinde Meydana Gelen Önemli Hadiseler

Peygamber Efendimiz'in Medine'ye hicretiyle başlayan İslam tebliğ süreci farklı bir evreye dönüşmüştür. Bir yandan gönüllere tek tek dokunarak İslam'a kazandırılanlar, öbür yanda kitlelere ulaşmak için yoğun bir diplomasi trafiği sürmüştür. İslam'a ve müslümanlara karşı mücadeleye girişenlere karşı da ayrı bir strateji geliştirme gereksinimi ortaya çıkmıştır. Mekke'nin fethi öncesinde yahudiler Medine'den uzaklaştırılmış Hayber'in fethiyle de tehdit olmaktan çıkarılmışlardır. Bu fetihle birlikte Mekke itaat altına alınmıştı. Benî Müstalik (5/627) ve Huneyn Gazvesi (8/630) ile birlikte müslümanlar Arap Yarımadası'nın en büyük gücü haline gelmişlerdir. Umman'da Sasani, Şam dolaylarında da Bizans güdümü altında yaşayan Araplar başta olmak üzere Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerinden kabile temsilcileri Medine'ye gelip Hiz. Peygamber'e bağılılıklarını ifade ettiler. Kaynaklara göre bu sürede Medine'ye gelen heyet sayısı yetmişin üzerindeydi. Elçiler yılı (Senetu'l-vufûd) olarak da bilinen ve Hiz. Peygamber'in vefatından önce gerçekleştirdiği bu yoğun diplomasi trafiği çok yorucu bir süreci ifade eder.

Hiz. Peygamber Mekke'nin fethinden bir sene sonra hac vazifesi için kendisinin yerine Hiz. Ebu

Bekir'i tayin etti. Bir sonraki yılda (10/631) ise bizzat kendisi bütün hacıların başında ilk ve son hacını yerine getirmek üzere Mekke'ye hareket etti. Bu arada İslam'a girmiş bütün kabilelere haber göndererek hacca iştirak etmelerini istemişti. Zilkade ayının 24'ünde Medine'den yola çıkan Hiz. Peygamber yanına bütün eşlerini ve kızı Fatıma'yı da almıştı. Zilhicce ayının 4'ünde Mekke'ye varan Hiz. Peygamber bu sırada hacın bütün menasikini bizzat uygulayarak ashabına göstermişti. Arafat'ta vakfeye duran sayıları ortalama 120 bini bulan ashabına veda hutbesini irad etmişti.¹ Veda Haccı esnasında Hiz. Peygamber'in artık vazifesini bitirdiğine dair birtakım emareler görülmeye başlanmıştı. Örneğin başta veda hutbesi olmak üzere *"Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim."*² ayetinin nazil olması sayılabilir. Aynı şekilde Nasr suresi de bu esnada nazil olmuştu. Hiz. Ömer bu surenin anlamını Abdullah b. Abbas'a sorunca Hiz. Peygamber'in vefatını haber verdiğini belirtmişti.³ Hiz. Peygamber hac vazifesini yerine getirmek için Mekke'de 10 gün kalmıştı. Zilhicce ayının 14'ünde Mekke'den ayrılıp tekrar Medine'ye dönmüştür.

Daha önce onlarca gazve ve sefere katılan Hiz. Peygamber, bu kez Veda haccı dönüşü bir hayli yorgun düşmüştü. Bir süre sonra bu yorgunluk hastalığa dönüştü. Bu hastalık haberi etrafa çok hızlı bir şekilde yayıldı. Bu haber üzerine Yemen ve Yemame gibi bölgelerden Esved el-Ansî gibi yalancı peygamberler zuhur etmeye başladı.⁵ Bizans'ın müslümanlara karşı bazı girişimlerde bulunabilme ihtimaline karşı Hiz. Peygamber Üsame b. Zeyd komutasında bir ordu teşekkül ettirdi. Öte yandan azatlı bir kölenin oğlu olan Üsame'nin ordu komutanı olarak tayin edilmesi Hiz. Peygamber'i üzen birtakım dedikodulara yol açmıştı. Hiz. Peygamber, bizzat kendisi yalancı peygamberlere karşı önlemler almak için bölgedeki kabilelere birçok mektup yazmış, Esved'in ortadan kaldırılması planını da vefatına kadar takip etmiştir. Hiz. Peygamber, hastalığı esnasında bile bu tür meselelerle ilgilenmek durumunda kalmıştır.⁴

Hız. Peygamber'in Hastalanması

Hız. Peygamber hicretin 10. yılı Zilhicce ayının ortasında Veda Haccı'ndan Medine'ye döndü 11. yılın Muharrem ve Safer aylarını Medine'de geçirdi. Bu sırada yalancı peygamberler ve Üsame ordusuyla ilgilendi. Farklı rivayetler olsa da Hız. Peygamber'in vefatıyla sonuçlanan hastalık sürecinin Safer ayının sonlarında başladığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızda bu hastalığın başlangıcı şöyle anlatılır: Bir gün Hız. Peygamber Uhud şehitliğine gidip oradaki şehitlere dua etti. Uhud'dan dönünce mescide girdi ve ashabına veda eder gibi, *"Ben sizin önünüzden gidecek, size tamıkk edeceğim. Sizin buluşma yeriniz (Kevser) havuzdur. Ben şu anda bu makamımda iken onu görüyorum. Benden sonra şirke döneceğinizden korkmam, sizin dünyaya kapılıp onun için birbirinizle mücadele etmenizden korkarım."* şeklindeki ifadelerin yer aldığı bir hitabede bulundu.⁶

Bazı kaynaklarda Hız. Peygamber'in hastalığının Bakî mezarlığını ziyaretinden sonra başladığı aktarılır. Bir gün Hız. Peygamber yanına hizmetçisi Ebu Müveyhibe'yi de alarak Bakî mezarlığını ziyaret etti.⁷ Bu sırada mezarda yatanların bağışlanması için dua etti. Bu ziyaretten evine döndüğünde hastalığı başladı. Bu rivayetlerden Hız. Peygamber'in hastalığı öncesi Uhud şehitliğini daha sonra Bakî mezarlığını ziyaret ettiği anlaşılmaktadır.

Bakî mezarlığını ziyaretinden sonra evine dönen Hız. Peygamber, başının ağrısından Hız. Aişe'ye bahsetmiş ve gittikçe hastalığı artmıştır. Hastalığının başlangıcında önceden olduğu gibi eşlerinin evinde sırayla kalmaya devam etti. Ancak Hız. Meymun'e'nin evindeyken hastalığı ağırlaştı. Bu sırada eşlerini yanına çağırıp Hız. Aişe'nin yanında hastalığını geçirmek için onlardan izin istedi. Diğer eşlerine göre yaşı genç olan Hız. Aişe'nin kendisine daha iyi bakabileceğini düşünüyordu. Hız. Aişe'nin evine getirilirken yine onun ifadesiyle Hız. Peygamber başı sarılı bir vaziyette adım atamayacak kadar hasta bir haldeyken Hız. Ali ve Fadl b. Abbas'ın kolları arasında getirilmişti. Hastalığı esnasında

Hız. Peygamber'in yüksek derecede ateşlendiği rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim bu sırada Medine kuyularından taşınan suyun üzerine dökülmesini istemişti.⁸

Hız. Peygamber'in hastalığının başladığı bir sırada yatsı namazı vakti girmiş ve ashab Hız. Peygamber'in namazı kıldırması için mescitte beklemeye başlamıştı. Bu sırada Hız. Peygamber abdest alırken kendinden geçip bayıldı. Kendine geldiğinde Hız. Aişe'ye *"Git Ebu Bekir'e namazı kıldırmasını söyle."* demişti. Bu sırada Hız. Aişe babasının yumuşak kalpli olduğunu Hız. Peygamber'in yerine namaz kıldırmaaya dayanamayacağı düşüncesiyle Hız. Hafsa'dan Hız. Ömer'in namazı kıldırmasını istemişti. Hız. Peygamber bunu duyunca hanımlarına öfkelenmiş ve namazı Hız. Ebu Bekir'in kıldırmasını istemişti. Rivayetlere göre Hız. Peygamber'in hastalığı sırasında vefatına kadar on yedi vakit namazı Hız. Ebu Bekir kıldırıştır.⁹

Hastalığın şiddetinden bayılınca o sırada yanında bulunan hanımları, Hız. Abbas, Esma binti Umeys gibi bazı kişiler Hız. Peygamber'in Zatulcenb hastalığına tutulduğu teşhisinde bulundular. Bunun üzerine bu hastalığa iyi geldiğini düşündükleri bir ilacı ona içirmeye çalıştılar. Ancak Hız. Peygamber'in bu ilacı almayı reddettiği ve ilacı kendisine içirmeye çalışanlara da kızdığı ifade edilir. Hız. Peygamber'in hastalığının şiddeti artınca yanında bulunan eşi Ümmü Seleme feryat ederek ağlamıştı. Bunun üzerine Hız. Peygamber ondan susmasını istemiş ve bundan dolayı ona kızmıştı.¹⁰

Hız. Peygamber'in hastalığı vefat edeceği günden önceki gece iyice artmıştı, o gecenin sabahında ise kendini iyi hissetmiş ve sabah namazını mescitte kılmak istemişti. Bu sırada namazı Hız. Ebu Bekir kıldırıyordu. Hız. Peygamber'in mescide girdiğini anlayınca mihraptan geri çekilmek istedi. Ancak Hız. Peygamber namaza devam etmesini söyledi ve Hız. Ebu Bekir'in arkasında oturarak namazını kıldı. Namazdan sonra Allah Resulü ashabıyla bir müddet sohbet de etmiş, etrafındakiler

Hız. Peygamber'in iyileştiğine çok sevinmiş ve rahatlamışlardı. Aşhab Resulüllah'ın hastalığı sırasında durumundan endişe ettikleri için mescidin içinde ve avlusunda kalabalık bir şekilde gece gündüz, kadın erkek bekliyorlardı. Hız. Peygamber'i sabah namazında iyi görünce rahat bir nefes aldılar. Hız. Peygamber'in ayağa kalktığını gören ahab, bu durum karşısında sevince boğulmuştu. Hız. Ebu Bekir gibi günlerce evine gidemeyenlerin bir kısmı mescitten çıkıp evlerine dağıldılar.¹¹

Kaynaklara göre Hız. Peygamber'in hastalığı iki hafta kadar sürmüş, ikinci hafta hastalığı ağırlaşmıştır. Bu süre zarfında hastalığın sabit bir seyir izlemediği Hız. Peygamber'in zaman zaman ağırlaşp bazen de kendisini daha iyi hissettiği anlaşılmaktadır.

Burada Hız. Peygamber'in vefatına neden olduğu öne sürülen birtakım iddiaların da kısaca üzerinde durmak gerekir. Hız. Peygamber'in vefatının kendisine yapılan büyüden kaynaklandığı iddiası bunlardan bir tanesidir. Bu açıkçası mesnetten uzak bir iddiadır. Hız. Peygamber'e büyü veya sihir yapıldığına dair kaynaklarda bir rivayet söz konusudur.¹² Aynı kaynaklarda bu olayın Hudeybiye antlaşmasından (6/628) sonra gerçekleştiği anlatılır. 4 yıl sonra gerçekleşen Peygamber Efendimiz'in vefatının bu olayla ilişkilendirilmesi akla uygun bir durum değildir. Benzer şekilde Hız. Peygamber'in vefatına Hayber'in fethinden (7/628) sonra sonuçsuz kalan bir zehirleme girişiminin yol açtığı da iddialar arasındadır.¹³ Bu girişimde zehirlendiğini kabul etsek bile tıbben bu zehirlenme olayının üç yıl sonra Hız. Peygamber'in vefatına yol açtığını söylemek de pek tutarlı bir yaklaşım değildir.

Bazı kaynaklarda Hız. Peygamber'in hasta yatağındaiken vefatından beş gün önce etrafında toplananlara ümmeti için bir vasiyet yazmak istediği zikredilir. Bunun için de onlardan kalem kâğıt istediği ancak etrafındakilerin Hız. Peygamber'in sayıkladığını düşünerek getirmediikleri ifade edilmiş, bunun üzerine Hız. Peygamber etrafındakilere kızarak

dışarıya çıkmalarını istemiştir.¹⁴ Kırtas hadisesi olarak kaynaklarda zikredilen bu hadisenin vuku bulduğu perşembe günü ile Hız. Peygamber'in vefat ettiği pazartesi günü arasında beş günlük bir süre söz konusudur. Üstelik bu beş günlük süre zarfında Hız. Peygamber birkaç defa kendine gelmiş hatta mescide gidip namazını aşıpla birlikte kılıp onlarla sohbet etme imkânı bile bulmuştu. Bağlamından koparıldığını düşündüğümüz bu hadisede anlatıldığı gibi Hız. Peygamber'in bir vasiyeti söz konusu ise, kendisini iyi hissettiği ilk fırsatta bunu neden ümmetiyle paylaşmadığı akla gelmektedir.¹⁵ Şu halde söz konusu rivayete bazıları tarafından yüklenen anlamın izahı tartışmaya açıktır.

Hız. Peygamber'in Vefatı

Hız. Peygamber'in vefat ettiği günün sabahında kendisini iyi hissettiğini, mescide girip namazını aşılarıyla beraber kıldığını, aşıbın rahat bir nefes aldığını ve bu yüzden günlerce bekledikleri mescitten ayrılıp evlerine dağıldıklarından bahsetmiştik. Kaynaklarda geçen bilgilere göre Resulullah Hız. Aişe'nin kucağında vefat etmiştir. Hız. Peygamber'in vefatı hicri 11. yılın Rebiülevvel ayının 12. günü pazartesi (7 Haziran 632) öğle saatlerinde vuku bulmuştur. O gün öğleye doğru Hız. Peygamber'in hastalığı ağırlaşmış yanında bulunan Hız. Aişe başını alıp göğsüne koymuştu. Hız. Aişe, Hız. Peygamber'in kendinden geçtiğini, ancak bu esnada vefat ettiğini anlamadığını ifade eder.¹⁶ Bir süre sonra dışarıdakilere haber verir. Aşıptan içeri girenler kontrol ettiklerinde Hız. Peygamber'in vefat ettiğini anlarlar. Bazı rivayetlerde bu esnada ilk olarak Hız. Peygamber'in yanına Hız. Ömer ve Muğire b. Şu'be girmiştir. Muğire, Hız. Peygamber'in vefat ettiğini anlar, Hız. Ömer ise, Hız. Peygamber'in sadece baygınlık geçirdiğini söyler ve Resulullah vefat etti diyenlere müsaade etmez.¹⁷

Hız. Aişe'nin anlattığına göre, Hız. Peygamber hasta yatağındaiken o sırada Ebu Bekir ailesinden biri evine geldi. Gelen kişinin elinde bir misvak vardı. Hız. Peygamber misvağı ister gibi işaret etti. Hız. Aişe de o misvakı alıp

dişleriyle yumuşattıktan sonra Resulullah'a verdi. Hz. Peygamber dişlerini hiç misvaklamadığı kadar uzun bir süre misvakladı. Bundan sonra "ila refiki'l-'alâ" diyerek gözlerini yumdu ve vefat etti.¹⁸

Hz. Peygamber'in vefat haberi Hz. Ebu Bekir'e ulaşınca Resulullah'ın evine geldi. İçeri girince Hz. Peygamber'in yatağında üstü örtülü bir şekilde yattığını gördü. Hemen yatağın yanına gelip örtüyü kaldırdı. Bu sırada Hz. Peygamber'in alnından öperek ağladı ve "Anam babam sana feda olsun ey Allah'ın Resülü yaşarken de güzeldin ölünce de güzelsin." deyip örtüyü tekrar örtüp dışarı çıktı.¹⁹

Hz. Ebu Bekir dışarı çıktığında Hz. Ömer'in "Resulullah ölmemiştir." diye halka hitap ettiğini görür. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir mescide girdi ve Hz. Ömer'e "Otur ey Ömer!" dedi. Hz. Ömer konuşmasını kesmeyince Hz. Ebu Bekir mescitte konuşmaya başladı. Halka hitap ederek şöyle dedi: "Ey insanlar kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki Muhammed ölmüştür. Kim ki, Allah'a tapıyor ise, bilsin ki Allah Hayy'dır ölmez. Allah şöyle buyurdu: *"Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim (böyle) geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükafatlandıracaktır."*²⁰ ve *"(Ey Muhammed) muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler."*²¹ Hz. Ebu Bekir bu ayetleri okuduktan sonra başta Hz. Ömer olmak üzere insanların hepsi sakinleşip, Hz. Peygamber'in vefat ettiğine kanaat getirdiler.²²

Hz. Peygamber'in Tekfin Teçhiz ve Defni

Hz. Peygamber'in cenazesini Hz. Ali, Fadl b. Abbas, Üsâme b. Zeyd ve Hz. Peygamber'in azatlısı Şukran yıkadı. Bazı rivayetlerde bunların yanında Hz. Abbas ve Kusem b. Abbas da vardı. Ashaptan birçok kişi Resulullah'a karşı son vazifelerini yerine getirmek üzere naaşın yıkama, tekfin ve teçhizine katılmak için ısrar etmişler, hatta bir ara izdiham bile yaşanmıştı.

Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir müdahale etmiş ve gelenekte olduğu gibi bu işle sadece yakın akrabalarının ilgilenmesinin uygun olacağını söylemiştir.²³

Hz. Peygamber'in yıkanması esnasında üzerinden gömleği çıkartılmamış, gömleğiyle beraber yıkanmıştı. Hz. Peygamber Yemen Sehûl işi üç beyaz bezle kefenlenmişti. Hz. Peygamber kefenlendikten sonra güzel kokular sürüldü.²⁴

Cenaze namazı için planlanmış herhangi bir merasim olmadığı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bundan dolayı başta erkekler olmak üzere herkes Hz. Peygamber'in naaşının bulunduğu odaya grup halinde alınıyor, herkes bir imam olmaksızın kendi başına Hz. Peygamber'in cenaze namazını kılıyordu. Rivayete göre erkekler bitince sıra kadın ve çocuklara geldi. Gruplar içeri girip namaz kıldıktan sonra dışarı çıkıyordu. Bu hal iki gün boyunca böyle devam etmişti. Yani kefenlenme olayı bittikten sonra ertesi günün akşamına kadar insanlar bu şekilde gelip namaz kıldılar. Bütün bu sürecin iki gün boyunca sürdüğü anlaşılmaktadır.

Resulullah'ın cenaze namazının cemaatle kılınmaması hususu da tartışma konusu edilmiştir. Bilindiği üzere cenaze namazı diğer namazlardan farklı olarak meyyite duanın esas alındığı bir ibadettir. Dolayısıyla burada ashabın her biri bizzat kendisi Resulullah'a dua etmeyi uygun görmüştür. Öte yandan rivayetlerden anladığımız kadarıyla Resulullah'ın naaşı yıkama, tekfin, teçhiz ve cenaze namazı dahil vefat ettiği yer yani Hz. Aişe'nin evinden hiç dışarı çıkarılmamıştır. Bütün bu işlemler aynı yerde yapılmış aynı yere de naaşı defnedilmiştir. Hz. Aişe'nin evinin Mescid-i Nebevi'ye bitişik küçük bir oda olduğu bilinmektedir. Bu küçük odada bütün ashabın bir arada cenaze namazı kılmasının mümkün olamayacağı aşikardır.

Hz. Peygamber'in naaşının tekfin ve teçhizi bittikten sonra insanlar tek tek veya küçük gruplar halinde Hz. Aişe'nin evine girip cenaze namazını kılmışlardır. Bu yüzden defin işlemi gecikmiştir. Hz. Peygamber pazartesi

öğle saatlerinde veya akşama doğru vefat etmiş salı günü akşam da defnedilmiştir. Kaynaklara göre defin işlemi çarşamba akşamı gerçekleşmiştir. Kaynaklarda geçen bu bilgiden hareketle kameri ve şemsi takvimler arasındaki fark anlaşılmayınca defin işleminin üç gün geciktirildiği şeklinde telakki edilmiştir. Bazı kesimlerce de bu telakki ashabi tenkit için çarpıtılmıştır. İşin doğrusu böyle değildir. Kameri takvimde şemsi takvimlerin aksine bir sonraki gün güneşin batmasıyla başlar. Dolayısıyla günümüzde genellikle esas alınan güneş takvimine göre çarşamba akşamı müslümanların o sırada kullandıkları takvime göre salı akşamını ifade eder. O halde pazartesi öğle veya akşama doğru vefat eden Hz. Peygamber'in naaşı ertesi günün akşamı defnedilmiştir. Dolayısıyla vefat ile defin işlemi arasında geçen süre bir veya bir buçuk gün kadardır.

Hz. Peygamber'in defin işlemini başta en yakın akrabaları olan Hz. Abbas, Hz. Ali, Fadl b. Abbas'ın yanı sıra Üsâme b. Zeyd, azatlıları Şukran ve Salih, bir de ensardan Evs b. Havlî gerçekleştirmişlerdi. Bazı rivayetlerde Akil b. Ebu Talib ve Abdurrahman b. Avf'ın da isimleri zikredilmektedir. Hz. Peygamber hayattayken giydiği kırmızı kadifeden bir elbise veya kumaşın azatlısı Şukran tarafından defin esnasında mezarın altına serildiği anlatılır.²⁵

İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in vefat ettiğinde yaşı konusunda üç ayrı rivayete yer vermektedir. İbn Sa'd altmış, altmış üç ve altmış beş yaşında olduğuna dair farklı rivayetleri nakletmekle birlikte kendi görüşüne uygun yaştan altmış üç olduğunu ifade eder. Kaynaklarımızın çoğuna göre Hz. Peygamber'in vefatında yaşının altmış üç olduğu bildirilmektedir.²⁶

NOTLAR

- * Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları. 2 Maide, 5/3. 3 Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakidi es-Sehmî, Meğâzî, thk. Marsden Jones, (Beyrut: 1409/1989), 3/1077-1089.
- 1 Muhammed b. Ömer b. Vakidi es-Sehmî, Meğâzî, thk. Marsden Jones, (Beyrut: 1409/1989), 3/1077-1089.

- (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), 9/4127; Ya'kubi, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/77; Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasanî en-Nesai, *el-Vefât*, thk. Muhammed Said Zağlul, (Kahire: t.y.), 18.
- 4 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 5/870.
- 5 Vakidi, *Meğâzî*, 3/1118; Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-lbyârî-Abdu'l-hâfiz Çelebi (Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1421/2000), 4/404; Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdu'l-Kadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/191, 192; Taberi, *Târîhu'l-umem*, 5/870.
- 6 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/158; Dimaşki, *Subul el-hudâ*, 12/249; Kasım Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 1028.
- 7 Kaynaklar bu ziyaretin gece yarısı yapıldığını aktarır.
- 8 İbn Hişam, *a.g.e.*, 4/402; İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/174, 180; Buhari, *a.g.e.*, 9/4135; Nesai, *a.g.e.*, 28; Taberi, *a.g.e.*, 5/878.
- 9 İbn Hişam, *a.g.e.*, 4/406; İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/168; Buhari, *a.g.e.*, 9/4135; Nesai, *a.g.e.*, 29; Taberi, *a.g.e.*, 5/891; İbn Hibban, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/399; Dimaşki, *a.g.e.*, 12/259.
- 10 İbn Hişam, *a.g.e.*, 4/405; İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/162; Nesai, *a.g.e.*, 30; Taberi, *a.g.e.*, 5/888-889; İbn Hibban, *a.g.e.*, 1/398; Dimaşki, *a.g.e.*, 12/241.
- 11 İbn Hişam, *a.g.e.*, 4/408; İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/166-167.
- 12 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/151.
- 13 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/154, 182; Buhari, *a.g.e.*, 9/4126.
- 14 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/187; Buhari, *a.g.e.*, 9/4128.
- 15 Şii düşünceye göre çoğunlukla, Kırtas hadisesi diye bilinen bu olaya, bağlamından farklı bir anlam yüklenir. Bu yoruma göre; Resulullah vasiyet için kalem kâğıt istediğinde eğer getirilseydi kendisinden sonra Hz. Ali'yi vasi (halife) tayin edecekti. Hz. Peygamber'in etrafında bulunan başta Hz. Ömer ve diğer ashab bunu önceden anladıkları için kalem kâğıt getirmeyi engellemişlerdir, denilmektedir. Kısaca ifade ettiğimiz bu düşüncenin temellendirilmesi son derece zordur. Rivayet üzerinden bir niyet okumaktan öteye geçmediği açıktır.
- 16 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/200.
- 17 Nesai, *a.g.e.*, 73, 74; İbn Hibban, *a.g.e.*, 1/401.
- 18 İbn Hişam, *a.g.e.*, 4/312; Buhari, *a.g.e.*, 9/4132; Nesai, *a.g.e.*, 48.
- 19 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/203; Buhari, *a.g.e.*, 9/4141; Taberi, *a.g.e.*, 5/896.
- 20 Al-i İmran, 3/144.
- 21 Zümer, 39/30.
- 22 Vakidi, *Kitâbu'r-ridde*, 31; İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/204-207; Buhari, *a.g.e.*, 9/4141; Nesai, *a.g.e.*, 73, 74; Taberi, *a.g.e.*, 5/897.
- 23 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/214.
- 24 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/211-220; Nesai, *a.g.e.*, 70.
- 25 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/230, 231; Ebi Zür'a, *Târîhu Ebî Zür'a*, 157.
- 26 İbn Sa'd, *a.g.e.*, 2/235, 236; Buhari, *a.g.e.*, 9/4152; Ebi Zür'a, *a.g.e.*, 150; Nesai, *a.g.e.*, 63.

Bakî' Mezarlığı

Hicretten sonra vefat eden ilk sahabi Esad b. Zürrare'nin teçhiz-tekfin işlemleri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şehir merkezine yakın bir mezarlık arayışına yön vermiş, Medine'nin güneydoğusunda, şehrin merkezi haline gelen Mescid-i Nebevi yakınlarındaki garkad (nitre) çalılığı (Bakî'ul-garkad) İslam'ın ilk mezarlığı olmuştur. Mezarlığın konumu İslam şehirciliğinin temel ilkelerinden birini belirlerken bir bakıma İslam toplumunun ölüme mesafesinin sınırlarını da çizmiştir. Muhacirlerden Medine'de ilk vefat



Medine'de Bakî Mezarlığı'nda Ehl-i Beyt'in kabirlerinin bulunduğu kısmı gösteren 1900'lere ait bir fotoğraf

eden sahabi Osman b. Maz'ûn'un defninden sonra "Bu ahirete ilk gidenimizdir." buyuran Hz. Peygamber (s.a.v.), evladı İbrahim, Rukıyye, Ümmü Gülsüm ve Zeyneb'in yanı sıra yengesi Fatıma bint Esed'i de buraya defnetmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) sık sık ziyaret ettiği ve onlar için bağışlanma duasında bulunduğu Bakî' ehlini "Selam size bu diyarın mümin ve müslüman ahalisi, inşaallah yakında biz de aranızda katılacağız." sözleriyle selamlamış, Necaşi Ashame'nin cenaze namazını burada kıldırmıştır. Cennetü'l-Bakî' olarak da anılan Bakî' mezarlığı, Mescid-i Nebevi ve mezarlığın ilk konumu arasındaki arazide yer alan evlerin ilhakıyla zaman içerisinde genişletilmiştir. Abbasi halifesi Müsterşid Billah'ın emriyle Abbas b. Abdülmuttalib ve Hz. Hasan'ın kabirleri üzerine Kubbe-i Ehl-i Beyt adı verilen bir kubbe, Selahaddin Eyyubî'nin emriyle Hz. Osman'ın kabri üzerine bir kubbe inşa edilmiş, Hz. Fatıma, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in eşleri, kızları, oğlu İbrahim, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Akîl b. Ebu Talib ve İmam Malik'in kabirleri üzerine yapılan ve sayıları onu geçen irili ufaklı bu kubbe ve türbelerin bakım-onarımını dönemin halifeleri üstlenmiştir. Kendilerini Hadimu'l-Haremeyn unvanıyla anan Osmanlı padişahlarından Kanuni Sultan Süleyman Hz. Aişe'nin kabrini yeniletmış, Evliya Çelebi Bakî'de ebediyete uğurlanmış bu mübarek sandukaların yeşil atlaslarla örtülüp türbedarlar tarafından kokulandığını nakletmiştir. XVIII. yüzyılın sonunda Necid bölgesinden yükselen Vahhabi hareketin kabir ziyaretinin yanı sıra kubbe-türbe inşasını şirk olarak görmesi Bakî' mezarlığının tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş, 1805 yılında Medine'yi ele geçiren Suud b. Abdülaziz Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kabri dışında mezarlıkta bulunan türbeleri ve kabir taşlarını yıktırarak eşyaları yağmalanmıştır. 1812 yılında geri alınan şehirde restorasyon faaliyetleri İstanbul'dan gönderilen ustalar eliyle yürütülmüş, II. Abdülhamid döneminde ise mezarlığın yeniden inşası yoluna girilmiştir. 1926 yılında Abdülaziz b. Suud tarafından yeniden yıkılan Bakî' mezarlığı bugün halen mezarlık işlevini sürdürmekte, muhacirlerden Osman b. Maz'ûn, ensardan Esad b. Zürrare'nin sâbikûndan yolcusu olduğu sayıları on bini bulan sahabeyi, bu cümleden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hz. Hatice ve Hz. Meymune dışındaki eşleri, kızı Fatıma, torunları Hasan ve Hüseyin, aşere-i mübeşşereden Hz. Osman, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf'ı, Evs kabilesinin reisi Sa'd b. Muaz'ı ve nice şehidi bağrında Peygamber'in bir hatırası olarak ziyaretçilerine sahabenin ve onlardan sonra gelenlerin aziz hatıralarının yanı sıra "ölümü hatırlatmaya" devam etmektedir.

Hücre-i Saadet

Hücre (oda) ve saadet (mutluluk) kelimelerinden oluşan bu Arapça tamlama; Hz. Peygamber'in Hicret'ten sonra Mescid-i Nebevi'nin hemen yanında inşa edilen odalardan Hz. Aişe'ye ait olan; Hz. Peygamber'in hastalığını geçirip vefat ettiği ve nihayet defnedildiği odayı ifade etmektedir. Daha sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in defnedildiği bu odada Hz. Aişe'nin Hint ardıcından yapılmış tek veya çift kanatlı bir kapıyı taktırarak yaşamaya devam ettiği bilinmektedir. Sadece bir defin yeri kalan hücrenin kapısı, Hz. Hasan'ın teberrüken dedesinin kabrine götürülmesi vasiyetine binaen buraya gömülmesini istemeyen Emevi idarecileri tarafından tamamen kapatılmıştır.

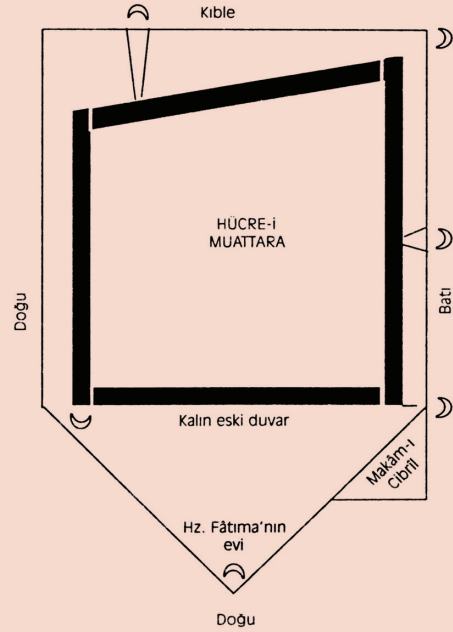
Tavanına elle dokunulabilen, kerpiçten mamül Allah Resulü'nün yaşadığı mütevazi odalar mescidin genişletilmesi çalışmaları esnasında Halife Velid'in

emriyle yıkılıp mescide

katılmıştır. Ömer b. Abdülaziz bu hücrelerin kerpiçleriyle Harre mevkiinde kendine teberrüken bir ev yaptırmıştır. Ayrıca 88-91/707-710 tarihleri arasında hücrenin kuzeyindeki Hz. Fatıma'nın evi denilen bölümü de dahil ederek (Kâbe'ye benzemeyecek şekilde) beşgen planlı ve üzeri kubbetü'l-hücre ve kubbetü'n-nur ile örtülü türbeyi yaptırmıştır.

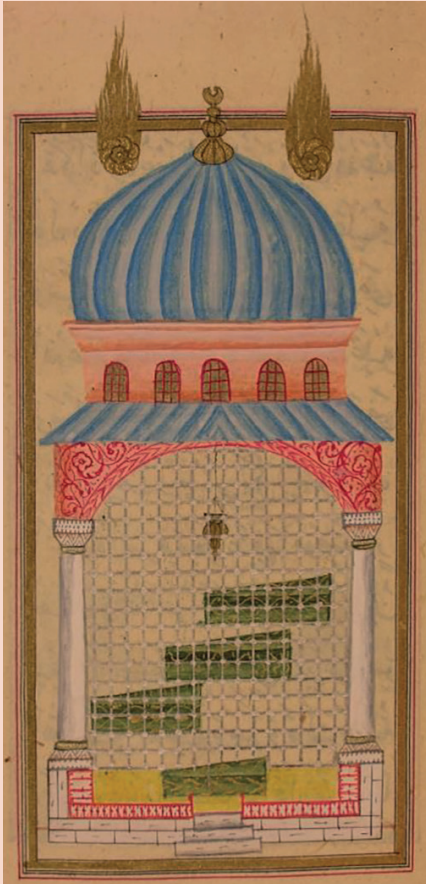
Hz. Fâtıma'nın kendisinin yıkanması, teşhizi, tekfini ve defni konusunda Hz. Ali ve Esma bint Umey's'e ettiği vasiyet; onun hevdece benzer bir tabut ile gece saatlerinde, kalabalık olmayan bir toplulukla defnine ve kabrinin de tam olarak bilinmemesine sebep olmuştur. Bu yüzden Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin hücreğine defnedilmesi gibi Hz. Fatıma'nın da hemen yakınındaki hücreğine defnedildiği düşünülmüştür. Ancak Hz. Hasan'ın kendisinin Cennetü'l-baki'de annesinin yanına

defnedilmesi hususundaki vasiyeti Hz. Abbas Türbesi'nin de kabri olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Hz. Fâtıma'nın Hz. Peygamber'in kubbesi altında olduğu düşünülen merkadi, *Delailü'l-hayrât* minyatürlerinde hücresinin bir kısmı Hz. Peygamber'in hücreğine dahil edilmiş ve kuzeyden bitişik sandukalı bir alan olarak yansıtılmıştır.

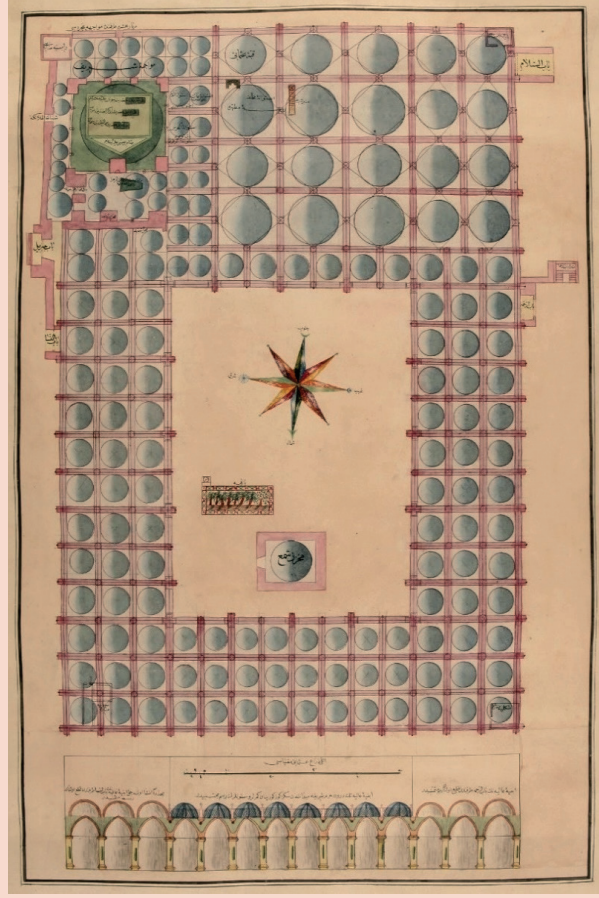


Hücre-i Saadetin planı (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 537).

Hücre-i Saadet minyatürü
(İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arşivi, TSMK, EH, 1032).



Evliya Çelebi'nin naklettiğine göre 557/1162'de papa tarafından Hz. Peygamber'in naaşını çalmak üzere gönderilen zahid kılığındaki kişiler Mescid-i Nebevi yakınlarında bir ev tutarak yer altından bir tünelle kabre ulaşmak istemişlerdir. Allah Resulü tarafından rüyasında olaydan haberdar edilen ve çok kısa bir süre içinde Medine'ye gelen Nureddin Mahmud Zengi bu kişileri yakalatmış, böyle bir olayla bir daha karşılaşmamak için de kabrin etrafına kurşun döktürmüştür (Seyahatnâme, IX, 611, 621-627). Kubbesi Sultan Kalavun ve Sultan Kayıtbay tarafından onarılan türbe, 881/1476'da tamamen yıkılıp yenilenmiştir. Sultan I. Ahmed altın kaplamalı gümüş şebekeler gönderip, eski şebeke-i saadetin bir bölümünü getirtip teberrüken kendi türbesine koydurmuştur. II. Mustafa 1111/1699 yılında Hücre-i saâdetin bazı kısımlarını yenilemiş, III. Ahmed de duvarlarını sağlamlaştırmıştır. II. Mahmud zamanında Kayıtbay'ın yaptırdığı kubbe çatlakları nedeniyle yıktırılmış ve yerine 1228/1813 yılında taştan bir kubbe yapılmıştır. Günümüze kadar ulaşan bu kubbe kurşunları yeşile boyandığı için "Kubbetü'l-hadrâ" olarak anılmaktadır. 1255/1840'ta Sultan Abdülaziz zamanında yapılan keşfe istinaden Hz. Fatıma'nın kabri duvarı kadem-i şerif duvarıyla birlikte sokağa doğru genişletilmiş ve sütun altları ile duvarları Kütahyalı Hafız Emin Efendi ile Karabet'in imal ettiği çinilerle kaplanmıştır. Bu onarım esnasında teheccüd mihrabı duvarı da çinilerle kaplanmış, daha sonra Sultan Abdülmecid tarafından bu çiniler yenilenmiştir. Kendilerini Hâdimü'l-Haremeyn (Haremeyn'in hizmetlisi) olarak tanımlayan Osmanlı padişahları tarafından pek çok kez onarılan türbenin günlük bakımı ise şeyhülharemin görevlendirdiği ağalar tarafından yapılmıştır. Eyüp Sabri Paşa'nın *Mir'âtü'l-Haremeyn* adlı eserinde 170 dirhem gül yağı, 2 dirhem anber, 7 adet kağıt kursu, 1 deste buhur ve 90 dirhem ûd ağacının Hücre-i saadetin temizliği için kullanıldığı belirtilmektedir. Murassa' 2, saf altın 2, altın süslemeli 1 şamdan; 28 mumluklu billur şamdan, 70 adet altın zincirli karpuz billur kandiller, 3 adet altın zincirli 2 adet gümüş zincirli şişe kandil ve iki adet sim şecerde şişe kandiller ve içlerine belli miktarlarda balmumu, ispermeçet mumu ve zeytinyağının da aydınlatma için hediye edildiği de geçmektedir. Hicri tarihin her döneminde ayrı bir ihtimam ve hürmetle ilgilenilen Hücre-i Saadet, zamanla artan İslam ümmetinin ziyaret ve ibadet ihtiyacını karşılamak üzere sürekli genişletmelere maruz kalan Mescid-i Nebevi'nin günümüzde en orijinal kısmını teşkil etmekte, içine girilememekte, iç görünüşü bilinmemekte ancak; ravza-i mutahhara olarak anılan hemen önündeki ilk mescitten kalan alan ise müminlerin kalbini sevgi ve hürmetle titretmeye devam etmektedir.



Mescid-i Nebevi'nin kubbe planı
(BOA, P LK.p, No. 1342).

İnsan: Ölümle Tamamlanan Varlık

Doç. Dr. Osman Nuri Demir*

İslam inancına göre hayata zıt olarak yaratılan ölüm, tıpkı onun gibi vücudi bir sıfattır.¹ Hayat ve ölüm yaratılma ve var olma paydalarında birbirine eştir/eşittir. Ölüm, hayatın son bulmasıyla kendiliğinden ortaya çıkan mekanik bir hâl olmayıp hayata zıt bir şekilde vücuda gelen varlıksal bir hakikattir. Dolayısıyla “vücudi bir sıfat” nitelemesi, ölüm tasavvur edildiğinde onun mahiyetinden hareketle zihinlere düşebilecek olan “yokluk” imgesinin hemen baştan sönümlenmesini hedeflemektedir. Hayat bu ya mahiyeti farklılaşsa da bir tarafı doğumla, diğer yanı ölümle başlar. Bu açıdan mevcut ve muvakkat düzlemde hayat bulmak doğumla; mev’ûd ve ebedi alemde sonsuz bir formda varlık kazanmak ise ölümle mümkün olabilmektedir.

Ölüm insanın özsel bir vasfı olduğundan onun ya da sonradan varlık bulan herhangi bir yaratılmışın dünyadaki bu belirlenmiş akıbetle karşılaşmaması düşünülemez. İnsan da Varlık Veren’in iradesiyle varlık yoksunluğundan kurtulup sonradan vücut bulan diğer her şey gibi mutlaka ölecektir.² Zaten bir yönüyle ölüm, dünyada geçirilecek sürenin bitmesi (*ecel*) anlamına gelmektedir. Tanrı’nın içinde yaşadığımız geçici barınma yurdundaki varlık tasarımı bu şekilde cereyan etmektedir. Fakat

Tanrı, diğer tüm varlıklar için ölümü nihai akıbet olarak belirlerken onlardan farklı olarak bir akıl ve ahlak varlığı olan insanoğluna ise ölüm yoluyla nihai akıbetini belirleme imkânı tanımıştır.

İnsan türünün dışındaki tüm var olanlar ömürlerinin semerelerini görünen alemde devşirmektedir. Yalnızca insan, yapıp etmelerinin, yarım kalmışlıklarının, mazlum oluşunun ya da zulümle anılışının, mükafat veya ceza beklentisinin gerçek sonuçlarıyla tam olarak karşılaşmadan sürdürdü geldiği hayatı noktalamaktadır. Halbuki ilk insan ve ilk peygamberden itibaren tüm kutsal metinlerin şهادeti, kainatta cari olan hikmetli tasarım ve insana yüklenen aklın yol göstericiliğiyle işte bütün bu eksikliklerin tamamlanması için ölüm, insanın mutlak akıbeti değil, bilakis onu mutlak akıbet (*ahiret*) götüren mukadder ve muhakkak bir vasıttır.³ Öyleyse insan, ölümle fenaya değil, nihai manada vücuda erişen ve ancak bu yolla tamam olabilen bir varlıktır. Şurası da muhakkak ki akli melekeleri ve duygu durumu sağlıklı olan hiçbir insan bunun aksine rıza göstermez ve bir varlığın kemale ulaşma imkânı dururken eksikliğe razı olması oldukça alçaltıcı bir davranıştır. Çünkü herhangi bir engel bulunmadıkça bütün canlıların temel özelliği, kendi türüne ait kemalin zirvesine erişmeye çalışmaktır.⁴

Dikkat edilmesi gereken bir nokta da buradaki eksikliğin ölüme değil insana yüklenmesidir. Nedeni ise dünyevi açıdan da ölümün bir eksiklik ya da zayıflık olarak yorumlanmasının doğru bir yaklaşım olmayışıdır. Çünkü varlığa gelişi kendinden olmayanın, dünyadaki varlığının son bulması (*fenâ*) ya da dünyadan ayrılıp gitmesi (*zihâb*), başka bir aktarımla zaten insanın kendi tabiatında var olan bir şeyin gerçekleşmesi onun açısından zayıflık veya noksanlık olarak nitelendirilemez.⁵ Doğmak ve ölmek; gelmek ve gitmek insan

denilen varlığın verili potansiyelindeki sıralı gerçekliklerin açığa çıkmasıdır.

Şüphesiz burada “Peki, neden ya da niçin böyle de başka bir şekilde değil? Yahut şöyle olsaydı daha iyi olmaz mıydı?” türünden sorulara cevap aramayacağız. Zira bunlar gibi suallere yanıt aramak hem bu yazının konusu değil hem de neticede ulaşılabilecek kanaatler, tasarımın sahibi olarak Tanrı’nın, akılları hayrete düşüren mükemmeliyetteki varlık alemini kendi tercihiyle bu şekilde dizayn ettiği gerçeğini idrak etmekten öteye geçemeyecektir. Sonuç olarak mezkûr istifhamların ya da onları takip edecek benzerlerinin varacağı son nokta: “Çünkü O, Tanrı’dır.” hakikati olacaktır.

Ölüm insanın olması, varlık kazanması, kemalini bulması gibi anlamlara geliyorsa o hâlde insanlar neden ölüme kötü anlamlar yüklüyor ve onun gelişinden korkuyor, denilebilir. Burada ise ölümün dünya hayatında icra ettiği fonksiyonu bilerek ölümden sonrasına hazırlanan ve böylece ahirette ulaşılabilecek büyük lütuflar üzerinde tefekkür eden insan için ölümün hakikatte kötü bir şey olmadığını anlamak güç değildir. Ancak ne var ki insanların hayat ve ölüm tasavvurları, yanlış ve yerleşik bakış açıları bu anlamda kötülük algıları ve bu probleme bakışları onları ölüm hakkında yanılgıya düşürmektedir. Yaratıldığı tabiat gereği hayatın lezzet ve zevkini tadan insanoğlu, bunun doğal bir neticesi olarak; sürekli yaşamayı ve uzun ömürlü olmayı arzulamaktadır. Bu tabîi arzuyu dünyada tatmin edebileceği zannına kapılan, ölümü ve ahireti göz ardı ederek doğru ve tutarlı bir ölüm tasavvuru geliştiremeyen insan için hayat, bir elem vasıtası hâline dönüşmektedir. Bu hâl, alıştığı hayattan kopmak istemeyen ve bundan daha iyi ve sonsuz bir hayatın varlığını tasavvur edemeyen kimselerin ölüm korkusuna kapılmasına neden olmaktadır.

İnsanoğlunun dünyadaki bu hâli, anne karnındaki ceninin doğmadan önce ve doğduktan sonraki durumuna benzetilebilir. Zira ceninin de dünya hayatı hakkında bilgisi yoktur. Belki de cenin, bulunduğu mevcut konumun var olan en iyi yer olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla oradan ayrılarak bilmediği bir yolculuğa başlama düşüncesinin -hakikatte gideceği yer ve konum çok daha iyi ve güzel olsa bile- onun da korkuya kapılmasına neden olması kuvvetle muhtemeldir.⁶ İnsani formun her aşamasında ta ki ölümle bu form tamamlanana kadar durum böyledir. Ölümle yetkinleşmesini tamamlayana kadar insanın geçtiği her evrede bir sonraki merhaleye adım atmak üzere çekilen var oluş sancılarının tamamı buna şahittir. Bu şahitlikler geçilen sonraki aşama ile mutlaka bir öncekinden daha güzel bir varlık alanına kavuşulduğunu göstermektedir. İşte babanın sulbünden, annenin rahminden, dünyanın atmosferinden nihai yurda doğru uzanan kemal yolculuğunun son aşaması ise ölümdür.

Yukarıda anlatılanlara ilave olarak dünyada ölümün insanı korkutmasının iki temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insanoğlunun ölüm anında ve sonrasında acı çekeceğini düşünmesidir. İkincisi ise insanın, ölümle birlikte yok olabileceği endişesini taşımasıdır. İslam inancı açısından her iki nedenin arka planında yer alan ve korkuyu tetikleyen asıl faktör ise insanoğlunun imandan ve ibadetten yoksun bir hayat yaşamasıdır. Ölüm korkusunu bertaraf etmenin yolu ise iman rehberliğinde ölümün hakikatini idrak etmek ve salih amel ile ölüme ve ölüm sonrasına hazırlanmaktır.

İnsan: Düşünen, Ölümlü Canlı

İslam düşünce geleneğinde olduğu gibi kelami gelenekte de insan, genellikle yukarıdaki başlık ekseninde tanımlanmıştır. İnsanı ve onun tarifini tamamlayan ana unsurlardan birinin

“ölüm” olduğunu göstermesinin yanında bu tanımda “ölümlü” kavramından hareketle ayrıca iki noktaya işaret edilmektedir. İlki; hakikatte insanın ölüme karşı koyabilmesinin, onu engellemesinin, kendisinden veya bir başkasından ölümü uzaklaştırabilmesinin ya da ölümü yok sayarak ondan habersizmiş gibi yaşayabilmesinin mümkün olmayışıdır. Çünkü sonlu olarak var olan insanın kendisi veya bir başkası için bu hakikati değiştirebilmesi olanaksızdır.⁷ İkincisi ise hayatı doğru bir şekilde anlamak ve yaşamak isteyen her insanın mutlaka tutarlı bir ölüm tasavvuruna sahip olması gerektiği hususudur. Zira ölüm, hayatın içinde var olan bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu gerçeği idrak edip dikkate almayan, hayatı da doğru bir şekilde anlayıp yaşaması beklenemez hatta imkânsız hâle gelir.

Kindi’nin (v. 252/866 [?]) isim vermeden aktardığı fakat aslen Platon’a (M.Ö. 427-347) ait olduğunu bildiğimiz felsefeye dair geleneksel tanımlarından biri de “ölümü önemsemektir”.⁸ Buna göre bir bütün olarak felsefenin; düşüncenin ve düşünmenin konusu ve amacı ölümü tanımak, tanımlamak, anlamlandırmak ve ona yüklenen anlamlar çerçevesinde varlığın tamamına ilişkin külli bir bilinç geliştirmektir.

Ölüm Pusulası: Verili Olan Yegâne Gerçeklik mi?

Ölüm, dünya hayatında insana yol gösteren bir pusula gibidir. Çünkü nutfeden ölüme doğru giden ve her aşamasında (nutfe, alaka, mudga... ölüm) ilahi ilim ve kudretin eserleri müşahade edilen insanın yaratılış serüveni, bu özel varlığın ölümle yok olmaması gerektiğine delalet etmektedir. Zira ölüm hakikatini hikmet ve akıbet çerçevesinde değerlendiren her insan bilir ki eğer ölüm ve ölümden sonraki hayat olmazsa dünyadaki her şey gibi kendi varlığı da anlamını yitirir ve insanoğlunu iyiye ve güzele davet eden

her kavramın içi boşalır ve hayat anlamsız hâle gelir. Netice itibarıyla insan, dünyaya atılan, başıboş, amaçsız ve anlamsız bir varlığa dönüşür. Dolayısıyla öldükten sonra başka bir hayatta ölümsüzlüğe mazhar kılınacağına inanmayan insanın, dünyadaki varlığına anlam vermesi de son derece güçleşir hatta imkânsız hâle gelir. Fakat ölümün hakikatini kavrayan tevhid ehli nazarında, dünya hayatı da hikmet ve hakikat yurdu ve her şey gibi ölüm de nihai gaye ve akıbet için yaratılmıştır. Bu sebeple dünya hayatını oyun ve eğlence olarak niteleyen ayet-i kerimelerin muhatabı müminler değil, kâfirler olmalıdır. Zira onlar, ölüme yanlış anlamlar yüklediklerinden ve kendileri için ölümü mutlak bir son ve yokluk sebebi olarak kabul ettiklerinden dünya hayatı onlar için boş, gayesiz, hikmetsiz ve faydasız hâle dönüşmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere ölüm, dünya hayatındaki en belirgin gerçekliktir. Fakat hayatın zıttı olarak vücuda gelen bu gerçeklik aynı zamanda farklı gerçekliklerin imkân ve varlığına işaret eden bir pusula gibidir. Zira ölüm mukadder olduğuna göre insan sadece ölmek için yaratılmış olamaz. Bütün hikmet ve ihtişamıyla evren ve bir akıl ve ahlak varlığı olarak insanın varlık yapısı her yönden bunun böyle olmaması gerektiğini haykırmaktadır. Alemde nihayetsiz örnekleri görülen hikmet yansımaları ve insana en yüce yetenek olarak yüklenen akıl, mevcut hâliyle kainatın da insanın da yalnızca yokluğa mahkum edilmek üzere yaratılmış olamayacağına, bu açıdan başka ulvi, kalıcı ve belirlenmiş bir yolun imkân ve varlığına delalet etmektedir.

Diğer yandan Kur’an’da onlarca kez ve farklı formlarda tekrar edilen ölüm, bunlardan yaklaşık yirmisinde Yüce Allah’a kavuşmak, O’nunla buluşmak anlamına gelen “*lika*” kavramıyla ifade edilmiştir. Bu da göstermektedir ki ölüm asla bir yok oluş değildir. O iki hayatı, iki farklı boyutu,

geçmişle geleceği, fena ile bekayı birbirine ulayan bir bağıdır.

Sonlu Bir Varlığın Sonsuz Var Olma Arzusu: İnsan Neden Ölü?

Ölüm kötü değildir, asıl kötü olan insanın ölümlü olmamasıdır. Akıllı, ölümlü canlı tarifi, esasında buna da işaret etmektedir. Zira ölüm sadece tabiatımızın tamamlayıcısıdır. Dahası eğer ölüm olmasaydı kesinlikle insan diye bir varlık da olmazdı. Dolayısıyla insanın kendi asli tabiatıyla uyumlu bir şekilde ne olması gerekiyorsa öyle olması ve doğasındaki potansiyeli açığa çıkarması kötü olamaz. İşte bu nedenledir ki ölüm kötü olamaz.⁹

Ölümün bir oluş-bozuluş eylemi, içinde bulunduğumuz evrenin de bir oluş-bozuluş mecrası; musibet ve imtihan dünyası olduğunu dikkate aldığımızda insanın, başına hiçbir farklılığın; herhangi bir musibetin gelmemesini istemesi esasında hiç var olmamayı talep etmesidir. Zira musibet, mahiyetinde farklılaşma meyli bulunan, bozulma vasfı taşıyan şeylerin değişim ve bozulmasından kaynaklanır. O halde yaratılış gereği olan farklılaşma, değişim ve bozulmanın bulunmamasını istemek, hiç var olmamayı arzulamaktır. Tabiatında bulunanın varlığa gelmesine karşı çıkmak imkânsız makul görmektir. Aklen muhal olanı talep etmek ise insanı hem ümitsizliğe ve mahrumiyete maruz bırakır hem de mevcut ve sonraki alemde bedbaht kılar. Unutulmamalıdır ki ayrıca imkânsız ummak insan açısından hemen baştan hüzne ve türlü dertlere razı olmaktır.

İnsanın sonsuza kadar yaşamayı arzulayan ve asla ölmek istemeyen tabiatı onun bu geçici hayatta yaşayıp yok olmak için değil, başka bir alemde ebedi olarak varlığını sürdürmek üzere yaratıldığına delalet etmektedir. Zira geçici dünya hayatı insanoğlunun arzu ve emellerini doyurmaktan uzaktır. Bu sebeple varlığının

dünya hayatı ile sınırlı olduğunu düşünen insan, hiçbir zaman gerçek anlamda gönül huzurunu yakalayamaz ve mutlu olamaz. Buna mukabil ölümün bir son olmadığına ve ölümden sonraki hayatın varlığına iman eden insan, hayatını ölümden sonrası ile irtibatlandırarak ve ahireti dikkate alarak yaşar. Başka bir ifadeyle inanan insan, hayatını hiçbir zaman kurtulamayacağı geçici ve izafi bir sonu (ölümü) göz ardı ederek değil de ölümle tamamlanıp amelleri ile yargılanacağı sonsuzluk yurdunu düşünerek ve sonsuz mutluluğa kavuşmanın yollarını arayarak devam ettirir.

Sonuç Yerine

Modern insanın, anlamsızlıktan kurtulmak ve mutlu olmak için bulduğu çare; kendisine ölümü ve ölümlü olduğu bilgisini unutmayı telkin etmek, bir anlamda insan olduğunu unutmaya çalışmaktır. Bu yönüyle sanki ölüm insani olmayan, utanılması ve yasaklanması gereken bir şey gibi algılanmaya başlanmıştır. Çünkü dünyevileşmenin sınırlarını zorlayan çağdaş insanın algısına göre ölüm, aslında hiç olmaması gereken yerde yani mutlu hayatın tam ortasında bulunmakta ve var gücüyle insanoğlunun mutluluğuna engel olmaktadır. Halbuki bu hayatta insanın her zaman mutlu olabilmesi veya mutlu görünmesi için mutlaka ölümden kaçınması ve onu görünür olmaktan çıkarması gerekmektedir. Zihinlerdeki bu yanlış ölüm algısı, kendilerince ölümün çirkinliğinin yol açtığı altüst oluştan, acı, katı ve tahammül edilmesi güç duygulardan kurtulmaya çalışan insanların önünde ölmeyecekmiş gibi yaşamaktan başka bir çıkar yol bırakmamıştır. Bu sebeple Aydınlanma sonrasında Batı'da geliştirilen seküler düşüncenin de etkisiyle ölüm hayattan dışlanmış, ölümle gündelik hayat arasına kalın duvarlar örülmüştür. Zira ölen ölmüştür ve onun için her şey bitmiştir. Artık önemli olan geride kalanların mutluluklarından

taviz vermemesidir. Fakat böyle bir ölüm algısı ne insanı daha fazla mutlu etmiştir ne de modern zamanlarda insanlığın tarihte eşi benzeri görülmemiş derecede büyük ve kanlı savaşlarla yani çok daha fazla ölümle karşılaşmasına engel olmuştur. Dolayısıyla ölümü yok saymak insanlığı daha mutlu bir hayata kavuşturamadığı gibi ölümü de ortadan kaldıramamıştır. Bu da göstermektedir ki modern insanın ölüm algısı insancıl ve gerçekçi olmayan bencilce bir tutumdan öteye geçememiştir.

Ölüme kayıtsız kalmak, esasında ecel gerçeğini göz ardı etmek ve bu anlamda ölümle Allah arasındaki bağlantıyı yok saymak anlamına gelmektedir. Bu durum aynı zamanda ahiretin varlığına ve ahireti var kılan yani Tanrı'ya olan inancı da zayıflatmaktadır. Çünkü insanın hayatını ve ölümü anlamlı hâle getiren şey; ölümden sonraki hayatı mümkün kılan faktörün yani kudret sahibi fail bir Tanrı'nın varlığının kabul edilmesidir. Zira yaratmaya ve yaşatmaya, öldürmeye ve tekrar diriltmeye muktedir olan bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmediği takdirde ölümden sonra başka bir hayatın bulunduğunu düşünebilmek için de bir dayanak kalmamaktadır. Fakat şurası muhakkak ki her halükarda ölüm kaçınılmazdır. Ölümden sonrası ise ya helak ya da necattır. Dolayısıyla insan için doğru olan tutum; ölümü yok saymak değil, ölüm gelmeden önce ölüme hazırlanmaktır. Nitekim inanan insanda imanın alameti; ölüm sonrasına hazırlık yapmaktır.

NOTLAR

- | | | | |
|---|--|---|---|
| * | İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. | 6 | Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 90. |
| 1 | Mülk 67/2; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, "Mevt", <i>Kitâbü't-Ta'rifât</i> , thk. Komisyon (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 235. | 7 | Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali, <i>Mîzânu'l-'Amel</i> (Mısır: y.y., 1964). |
| 2 | "Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz." (Ankebut, 29/57). | 7 | Martin Heidegger'in de (1889-1976) ifade ettiği üzere bir kimse başkası için ölebilir. Ama hiç kimse bir başkasının ölümünü ondan uzaklaştıramaz. Bazı hâllerde insanlar başkasının yerine kendisini feda edebilir ve onun yerine ölüme gidebilir. Fakat bu da ölümü ondan uzaklaştırmak anlamına gelmez. Çünkü böyle bir durumda insan sadece kendisini başkasının yerine kurban etmiş olur. Yine Heidegger'in ifadesiyle "İnsan sonlu olarak var olandır." ve bunun değiştirilmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. bk. Martin Heidegger, <i>Being and Time</i> , trc. John Macquarrie-Edward Robinson (London: Blackwell Publishers, 2001), 284, 321. |
| 3 | Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, <i>Te'vilâtü'l-Şur'ân</i> , thk. Komisyon, İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 6/109; 10/62; 12/304 vd.; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, <i>el-Kifâye fi'l-hidâye</i> (İstanbul/Beyrut: İsam/Daru İbn Hazm, 1435/2014), 316. | 8 | Ebu Yusuf Ya'kûb b. İshak b. es-Sabbah el-Kindî, <i>Kindî Felsefî Risaleler</i> , thk. ve trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 22. |
| 4 | Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, <i>Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil</i> , thk. ve trc. Fatih Toktaş (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 33. | 9 | Kindî, <i>Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ağzân</i> , thk. ve trc. Mustafa Çağrıncı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 95. |
| 5 | Hüccetü'l-İslam Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, <i>Mî'râcû's-sâlikîn Mecmuâtü'r-resâil içinde</i> , thk. İbrahim Emîn Muhammed (Kahire: | | |

Prof. Dr. Ekrem Demirli ile Tasavvufta Ölümün Manasına Dair Bir Söyleşi

Mehmet Yüksel, Fulya İbanoğlu



Hocam, Amiş Efendi “Allah benden razıdır, razı olmasaydı göndermezdi; benim O’ndan razı olmam lazım.” demiş. Ölüm’e dair konuşmaya buradan başlasak, ne buyurursunuz?

Amiş Efendi haklı. Evrende insanın varlığı bir şahitliktir. “Zalim”likle ve “cahil”likle uzaktan yakından alakası olamaz bunun. Biliyorsunuz ayette insan için Allah, “*zalûmen cehûla*” diyor. Az öncesinde “*Biz emaneti dağa taşar arz ettik yüklenmedi; insan yüklendi.*” buyuruyor. “*Biz insana yükledik.*” demek bu. Biz de yüklendik. Ama aynı zamanda bu insan zalim ve cahil! “Ya Rabbi, önce bize böyle dedin, sonra bize emaneti yükledin, biz de yüklendik! Nasıl oldu bu? Bir tuhaflık yok mu? Bu yazıda olsa tashih nazarıyla bakarız. Ama burada şöyle bir mana var: “Zalûm”, yağmur bulutu gibi yağmur yüklü demektir yani manayla yüklü, “cehûl” da bunu bilmeyen, farkında olmayan demek. Kendini bilememe nimeti! İnsan bunu yükleniyor ama ne kadar kıymetli olduğunu bilmiyor, ayette geçen fiil gramatik olarak meçhul/edilgen. Ne kadar

kıymetli olduğunu bilse insan çıldırır. “Güneşin altına oturma!” demiş biri. Adam ona cevaben “Onun da nimetten nasibi olsun!” demiş. Benden güneşin de alacağı var. Dinin temeline daha doğrusu din anlayışımızın temeline bu düşünceyi taşımamız lazım. İslam’da asli günah yoktur. Elbette herkesin gerilimi var, hatası var. Ama Adem ve Havva’nın yaptığı hataya rağmen Cenab-ı Hak bizi çok değerli bir varlık olarak yarattı. Onların işlediği her ne ise onu anlamak lazım; onların suçunu yüklenip ümitsizliğe kapılmak değil. Günah işlediğimizde, hata yaptığımızda da suçluluk duygusuna kapılmadan tutarlı olmalı, çok değerli varlıklar olduğumuzu hatırlamalıyız. Allah’la aramızda gerginliğe gerek yok.

Çok değerli varlıklar olan bizler için şiirde geçtiği üzere “hâl-i hayatta merhum olmak” ne demek Hocam?

“Merhum” aslında yaratılmış olmak demek, var olmuş ve var olmaya devam ediyor olmak, varlığımızı sürdürüyor olmak demektir.

Biraz daha açıklar mısınız bunu?

Müslüman düşünürler Tanrı-alem ilişkisini Allah'ın esması üzerinden açıklarlar ve esmadan ahlakın ilkelerini de çıkartırlar. Öncelikle yaratılışı izah ederler. Din de bir bakıma insanın yaratılışıyla Tanrı arasında kurduğu ilişkidir. İlk gelen ayette, *“İkra/Oku”*da esas itibariyle mesele yaratma konusudur. Hz. İbrahim'le alakalı olarak zikredilen ayette de bu ayetin bir benzeri ima vardır: *“İnnî veccehtü vechî.”* Diyor ki Hz. İbrahim *“Yüzümü, yani varlığımı gökleri yaratana döndürdüm.”* Alak Suresi'nin ilk ayeti olan *“İkra”*ya icabet ettiğimizde de Rabb'in ismiyle okumuş oluyoruz: *“Yaratan Rabb'imın adıyla okudum.”* Cenab-ı Hakk'ın en büyük esması *“Rahman”* kabul edilir. Rahman varlığının nedenidir. Yaratılışın, var olmanın nedeni. Tanrı, Rahman olduğu için alem meydana gelmiştir. Rahman kelimesinin öncelikli anlamı yaratmaktır, var etmek. Yaratmak kelimesinin anlamı aslında tam olarak anlaşılamaz. Bunu Fahreddin Razi de söylüyor. Çünkü yaratma kelimesiyle alakalı olarak zihnimizde birtakım düşünceler vardır. Yoktan yaratma veya başka türlü vs. Birçok fiil düşünürüz ama tam olarak anlayamayız. Çünkü bu, yani yaratma, tekrarı olmayan bir hadisedir. *“Rahman”* ismi bütün o aklımızdan geçen fiilleri, manaları kapsıyor: İbda, icaz, sudûr... Her hâlükârda yaratmak kelimesi zihnimizde hep bir ezberle bulunur. Bunun için dinin ne olduğunu anlamak için yaratma kavramına, yaratmanın ne olduğunu anlayabilmemiz için de yaratılışa dönmemiz icap ediyor. Yaratılış dediğimizde hilkat değil ama kastedilen, bu yanlış anlaşılıyor, kelimeler karıştırılıyor, buna dikkat etmek lazım. Hâlihazırda hayatı bir yaratma eylemi olarak düşünmemiz lazım; elimi hareket ettirmem, konuşmam, gözümü açıp kapamam... Yunus Emre'nin bir şiiri vardır, bunu güzel ifade eder:

*Sensiz yola girer isem
Çarem yok adım atmaya
Gövdemde kuvvetim sensin,
Başım alıp götürüp gitmeye*

Gençlik yıllarında yazmıştır muhtemelen bu şiiri. *Sensiz yola girer isem, çarem yok adım*

atmaya... İnandırıcı mı şimdi bu, gerçekten adım atamıyor musun?! Atamıyoruz aslında tabii. Tanrı orada o an o kuvveti yaratıyorsa biz yürüyebiliyoruz. Her halimizde aslında Rahman ve Rahim'den geleceğe, o fiile muhtaç olarak bulunuyoruz ve o fiil bize ulaştığında biz *“merhum”* oluyoruz. Dolayısıyla bizim için aslında merhamet denilen şey Allah'ın yaratıcılığını temaşadır. Merhamet de aslında yaratma eylemidir. Merhameti konuşmak yaratmayı; bunu konuşmak da bir mikro kozmos olarak insanın kendi dünyası hakkında düşünmesi demek. Konuşmamız, düşünmemiz hepsi halihazırda yaratılıyor yani var oluyor. Hep mahlukuz, hep merhumuz. Hep merhamete mazhar oluyoruz.

Yani “Küllü yevmin hüve fi şe'n [Allah her daim yeni bir iştedir]” ayetinde işaret edildiği gibi.

Evet budur aslında. Sürekli bir şuûnat içerisindeyiz. O şe'n aslında insanın kendisidir. Hüve'l-bakidir. *“Hüve”*, Tanrı için Rahman ya da başka bir isim olabilir. Hüviyet bakidir değişen şuûndur, şe'ndir. Bir sufi duasıdır: *“Allah'ım beni şuûnatından eyle!”* denir. Şuûnatından eylememesi diye bir şey söz konusu değil. Duanın demek istediği şey *“Allah'ım bizi bunu fark edenlerden eyle”*dir. Biz şuûnat-ı ilahiyedeniz.

Merhum olmak buna şahit olmak demek o zaman...

Evet. Merhum olmak aslında zaten *“olan”* şey. Mahluk oluşumuz da böyle, merhum oluşumuz da. Fakat bunun bilincine erdiğimizde bunun arifi ya da mümini oluyoruz. Şahit oluyoruz. Tasavvufta müşahade kelimesi bundan dolayı iman demektir. Müşahade kelimesi bütün kelimelerin önüne geçerek Tanrı'nın ef'alinin teması gibi olur. Bu çok mühimdir ve bununla ilgili bir husus daha vardır ki o da çok mühimdir: Peygamber Efendimiz Rahman ismine nefesi izafe eder ve *“Nefes-i Rahman'ı duyuyorum.”* der. *“Rahman'ın nefesinin Yemen tarafından geldiğini duyuyorum/görüyorum.”*¹ der. Metafizikçiler bu hadisi yorumlarken bağlamdan uzaklaşırlar

bütün evreni Rahman'ın nefesi, soluğu, bir teneffüs-i ilâhî gibi düşünürler. Bunun için de mesela kokulara çok önem verirler. Nefesler kokuların taşıyıcısıdır. Alemlî Tanrı'nın kokuları olarak görmek... Baharı, sonbaharı, ortaya çıkan böceği, kuşu... Âlemlî Tanrı'dan gelen bir koku, misk ya da bir çiçek olarak yahut bir bahçe olarak görmek...

Bu söylediklerinizin hepsi “dirilik” esas itibarıyla, diriliği çağrıştırıyorlar yani.

Dirilik, evet. Tazelik ve dirilik. Çünkü Rahman'ın merhumu olmanın iktiza ettiği şey şu: Bir, burada sabitlik yok. Burada unutulmuşluk yok. Burada eskimişlik yok. Tanrı'nın dükkânında kelepir olmaz. Tanrı'nın dükkânında bayat olmaz her şey ter ü tazedir. Fırından yeni çıkmış kokusu üstünde ekmek gibi. O yüzden bıkkınlık bir suçtur. Yaratılışa karşı suçtur. “Siz yeniden yaratılıştan kuşku içinde misiniz?” diye sorulur ayet-i kerimede. Halbuki idrak etmemiz gereken şey, her şeyin yeniden yaratıldığıdır. O zaman bayat hiç yoktur, kelepir hiç yoktur.

Ölüm hiç yoktur o vakit?

Ölüm, yer değiştirmek bakımından olacak. Olmasaydı daha iyiydi ama olacak... Yaşlanmak... Bunlar insanın zor kabul ettiği gerçekler ama olacak.

Ama dedik ya biraz önce hep ter ü taze... Yaşlılık yok hocam. (Gülüşmeler)

O şöyle...

Yani kâinat Cenab-ı Hakk'ın nefesinin suduru ise ölümle bunda kesinti mi olacak?

Yok. Hâlden hâle geçiş olacak. Normatif din açısından bunda sorun yok. Din açısından burada bir mesele yok. Biz, insanoğlu, iktidara âşık olduğumuz için güç seviyoruz, hastalık, yaşlılık bunlar bizi rahatsız ediyor. Halbuki dinde ikram etmek kadar edilmek de güzeldir, sevmek kadar sevilme de güzeldir. İnsan ise iktidarı sevdiği için bunu tam yapamıyor. Kuvvet çağlarını seviyor. Rahman sürekli tecellide. Ölümle alakalı Beyazıd-ı Bistami'nin bir sorusu var. Bu soru, “İnna lillahi ve inna ileyhi raciun” a bir mana veriyor bir bakıma. Şöyle: Ayette geçen

Ekrem Demirli

1969'da Rize İkizdere'de doğdu. 1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı üniversitede 1995'te “Abdullah-ı İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât isimli Eserinin Tahkik ve Analizi” konulu teziyle yüksek lisansını; 2003'te “Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd” (Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık - İstanbul, 2005) konulu teziyle doktorasını tamamladı. Bu süreçte Konevî'nin bütün eserlerini Türkçeye kazandırdı. İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuf düşüncesinin en önemli kitabı kabul edilen *Fusûsu'l-Hikem*'ini şerh etti. Fütûhât-ı Mekkiyye'yi on sekiz cilt halinde tercüme etti. Bu tercümesiyle TYB 2006 Yılın Tercüme Ödülü'ne layık görüldü. 2016 yılında bir grup akademisyenle birlikte Klasik Düşünce Okulu'nu kurdu ve bu okul bünyesinde tasavvuf, kelam ve felsefe geleneğinin pek çok klasığı üzerine müstakil ve mukayeseli okumalar gerçekleştirdi. Demirli hâlen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

“İllahi” sebep bildiriyor, Allah'tan geldik. “İleyhi raciun” Allah'a gidiyoruz, yani bir yöne doğru gidiyoruz. O halde, biz neredeyiz peki şimdi, diye sormuş. Burası neresi? Hakikaten nerede olduğumuzu unutuyoruz bazen.

Minhu ileyhi [O'ndan O'na].

Minhu ileyhi, evet. Şimdi nerede? Allah'ın bir esmasından geldik, bir esmasına gidiyoruz, bir esmasıyla beraber. Yani sürekli O'nunlayız. Rahman isminden geldik mesela, burada pek çok esmasıyla birlikteyiz: Kadir, Kerim... el-Mumit ismine gidiyoruz mesela, ya da yine Rahman ismine dönüyoruz. Burada din açısından bir sorun yok. “La faile illa hu (Allah'tan başka fail yoktur.)”nın anlamı nedir? Adamın biri şeyhinin sohbetinden çok etkilenmiş. Demişler: “Şeyh Efendi sana ne dedi?” “Ölüm var! dedi” demiş. Bence bir şeyh efendi böyle demez. Ne der? “Ölüm sonrası diriliş var!” der. “Din”i din kılan şey budur. Ahirete inanmak.

Dirilişe vurgu...

Aslında hayatın devamı da diyebilirsiniz. Neden? Bizi mutsuz kılan, agresif hale getiren

korkularımızdır. Bu hale getiren de ölüm korkusudur. Çünkü biz bir kez var olduktan sonra varlığımıza duyduğumuz büyük tutku, ölümle yüzleştığımızda büyük korkuya dönüşüyor. Oğlum sordu mesela “İntiharı gördüğünde bu teorini savunmaya devam ediyor musun?” “Savunuyorum oğlum hiç tereddütüm yok.” dedim. Batı’daki intiharlar dahi benim teorimi destekler. Şunun için destekler: O kadar umutsuz ki taşıyamıyor artık ve intihar ediyor. İnsan dilemmasında bunu anlamak lazım. İnsan aslında varlık tutkusuyla ölüm korkusunun sarmalında yaşayan bir varlık. Ölüm korkusu güçlendiğinde depresyon, saldırganlıklar vs. ortaya çıkıyor. Bazen de bundan sıyrılmak, dengelemek için eğlence sektörü gelişiyor. Hocalar insanların niçin eğlendiğini bir türlü anlamıyor! Halbuki eğlenmek ölüm korkusunun üzerimizdeki baskısından kaçmak içindir. O kadar büyük bir baskısı var ki üzerimizde ölüm korkusunun, eğlenceye kaçış onu yenebilmek adına.

“Eğlencesi tevhid olanlar”ın durumu nedir peki?

Değişiyor tabii. Neden? Orada korkuya gerek yok. Aslında eğlenmek demek istediğimiz şey karamsarlıktır, muazzam karamsarlık. Karamsarlığından günah işliyor. Ümitsiz adam çünkü. Türküler hayata direnmek için vardır. Her şey kötü, her şey yanlış gidiyor, türküyü, müzikle direniyorsun. Hayattaki direnç noktalarımızı çoğaltıyoruz. Halbuki din, ölüm sonrası var, diyor; gerilme, korkma, karamsarlığa kapılma diyor; dinin büyük tarafı bu. Ölüm sonrası var dediğinde geride şunu açıklamak kalıyor: Buna insanı nasıl ikna edeceğiz?

Beri taraftan ayette denildiği üzere, dünya hayatı la’b ve lehvden (oyun ve eğlence) ibaret. Belki dünya zaten bizi eğlendirmek için var.

Eğlenemiyorsun ki, ağız tadıyla yaşayamıyorsun bile, hep bir şey çıkıyor. Bu bakımdan Tanrısızlığın doğurduğu nihilizm sonsuz bir korku. Wittgenstein Danimarka’ya gidince intihar edecek diye korkuyorlar mesela; anlam yok çünkü hayatında. Aklın buradaki rolü korkuyu yönetmek. Din ölümden sonra hayat var diyerek bu gerginliği alıyor.

Sokrates hapiste idam edilecek bekliyor. İki talebesi geliyor. Haline üzüliyorlar. Sokrates, “Niye üzüliyorsunuz?” diye soruyor. “E öldürüleceksiniz...” Sokrates diyor ki, “Şu anda hapisteyiz. Hapisten kaçsam kurtulsam sevinir misiniz?” “Tabii!” diyorlar. “Ruhumla bedenimin ilişkisi aynıdır. Ruhum bedenimden kurtulunca niye sevin miyorsunuz?!”

Ten kafesinden kurtulmak meselesi...

Fakat... Talebeleri “Buna sevinebiliriz ama ruhun bir yere gidebileceğini nerden bilebiliriz?!” diyorlar. Sokrates buna cevap veremiyor. Çünkü buna cevap verebilecek kişi sadece peygamberdir.

İmam Maturidi, peygamberin neden melek değil de insan olarak geldiğine itiraz edenlerin böyle davranmalarının sebebi hakkında şöyle diyor: Peygamber bir melek olsaydı ölüm sonrasına dair bilgi verebileceğine inanıyorlardı; ama bir insanın buna dair bilgi verebileceğine kanaat getiremiyorlardı.

Bir insan olarak peygamberin ölüm sonrası hakkında bilgi getirmesi/vermesi... Ancak insan buna ikna olursa korkudan azat olur. Tabii din, buna ikna olursa demiyor. Din hidayet gücünün Tanrı’da olduğu üzerine bina edilmiştir, yani din iknayı kendi eline alır ve “ben hidayet verirsem” der. Dolayısıyla din, insanlar arasındaki gücünü ölüm sonrasından alıyor. Ölümden sonra dirilmeye imanla insanın yeryüzündeki yükü hafifliyor. Bu inşirah meselesini çok önemserim. “Elem neşrah leke sadrak!” Bizim sırtımızdaki yük buydu ya Rabbi!

Ölüm kaygısı...

Ölümden çok korkmuştuk! Freud mesela libidoya ölüm korkusunu ekledi. İnsan davranışını yöneten libido ile ölüm korkusudur, der. Ben bunu Ruzbihan Bakli’nin yorumunda buldum. O diyor ki, insan yaratıldığında muazzam bir var olma sevdası buldu kendinde. O sevdıyla bakınca arşı gördü. Baktı, bu arş kimin olabilir? Benim, diye düşündü, kral benim dedi. Arşa gitti. Bunun üzerine Tanrı “er-Rahman ale’l-arşı’s-teva” buyurdu. Allah yerleşti. Celali tecelliden insan korktu ve geri çekildi. İşte insanın dilemması: Tam tahta oturacakken

sanki yok edildik. Bu korkuyla bu arzu içimizde. Aslında hepimizin yaşadığı şey bu, yönetmemiz gereken bunun dengesi.

Korku-umut dengesi mi yani?

İbn Arabi korku-umut dengesi yanlıştır, der. Umudun esas olması lazım. Dinde korkunun azalması lazım.

Allah'tan hakkıyla Allah dostları korkar deniliyor.

Dahası var. “*Rabbike'l-kerim...*” deniliyor ayette. Rabbine karşı seni ne kıskırttı? Dinin özünde korku yok aslında. Tanrı varsa korku olmaz! Biz zaten korkuyoruz. Tanrı korkuyu getirmedi, bizde var. Din öte alemini getirerek, bir cevap veriyor. Bizim meselemiz, buna ikna olduk mu olmadık mı! Ölümsüzlük varsa korkunun ortadan kalkması gerekir. Sonrası arızidir, cehennem mi olacak ceza mı göreceğiz, ateş mi vs. Bunlar arızidir.

Diriliş varsa cihad meydanına çıkmaktan da korkmaz insan, değil mi Hocam?

Dolayısıyla dinin temel esprisi bu. Yani korkunun üzerimizdeki baskısını azaltarak insan davranışlarını rehabilite etmek. Saldırganlığımızı, paniğimizi alıyor. Saldırganlığın insan üzerindeki tesirlerini tahlil etmek lazım. Korkan insana ne olur? Korkan insan hayvana benzer. Her bakımdan böyle. Saldırganlaşır. Vahşi hayvan, senden daha çok korkması lazım aslında, kaçıyor sana doğru gelmiyor. “Gördüğüm şey bir tür ama benden değil, bu nedir?” Seni anlamıyor ve korkup kaçıyor. Tilki dağda seni görüyor kaçıyor. Biz de öyle. Karşı tarafı bir rakip, bir düşman olarak görüyoruz. Korkuyu aşabilecek kendimizce çareler arıyoruz: Stoklamak, biriktirmek, zevk peşinde koşmak, yalan söylemek, kaçmak... Din bu korkuyu yönettiğinde üzerimizdeki yükü aldığında, inşirah-ı sadr ettiğinde başını kaldırıp diyorsun ki: “Ölmeyeceğiz ya hu! Ölmeyeceksin sakın ol!” O zaman dünya seninle diyalog kurmaya başlıyor. Bir çiçekle, böceklerle irtibat kurmaya başlıyoruz. O zaman bir ağaca, bir çiçeğe bakmak istiyorsun ve zevk alıyorsun.

Psikoloji ilmi de savunma mekanizmalarının aslında insanoğlunun

kendi benini, bütünlüğünü koruma amacıyla geliştirdiğini söylüyor.

Evet. Bir tür tiyatro bu savunma mekanizmaları. Daha önceden öğrenilmiş bir oyunun, geliştirilmiş birtakım reflekslerin yeniden icra edilmesi sanki... Çocukluğumda yaşadığımı şimdi senle yaşıyorum diyor bir bakıma. Mevzumuzla alakalı olarak biraz daha derine gidersek temel şey bu korkular. Var olmuş olmamız gerçekten saçma, dinin getirdiği izahı kabul etmediğimiz takdirde. İnsan bünyesine baktığımızda bir anda ölebileceğimizi görmemek mümkün değil, pamuk ipliğine bağlıyız. Kiraz yerken boğazına kaçır ve ölürsün. Ya da yolda yürürken başına bir kiremit düşer ölürsün. Deprem olur ölmezsin, enkazdan çıkarırlar ölürsün. En sağlam kayalara da çıksan ölüm gelip seni yakalayacak! Esas olan kendini ikna etmek: Ölmeyeceksin! Hayat düz bir çizgidir, dediğinde iş değişiyor. Mesele buna ikna olmak.

Buna ikna olmamız için mi mutasavvıflar “Ölmeden önce ölüünüz!” kavlini prensip ediniyor? Bir bakıma buna ikna olmamızı kolaylaştıracak bir metod bu, değil mi?

Evet, doğru. Şöyle: Mutasavvıflar bu meselede bir hadis-i şerife dayanırlar. Hadiste Peygamber Efendimiz Harise'ye nasıl sabahladığını sorar. O da “Hakiki bir mümin olarak sabahladım.” der. Bunun alametinin ne olduğu sorar Peygamberimiz. Harise de “Sanki mahşer yeri kurulmuş da Rabb'immin huzurunda insanların muhasebeye çekildiğini gördüm.” der. Biz bunu çok önemseriz. Neden? Tasavvuf, aslında İslam düşüncesi, öte dünya ile beri dünya arasındaki bariyerleri kaldırarak ya öte dünyayı buraya ya burayı öte dünyaya taşıyarak düşünmeyi öğretti. Ölmezden önce ölmenin ana fikri esasında bu. Yine tasavvuftaki rabita-i mevtin, ölüm tefekkürünün anlamı da budur. Ölüm tefekkürü aslında hayatın değerini idrak edebilmek için hayatı ölüm aynasında müşahade etmek demektir.

NOT

1 Müsned, II, 541

Tarikatlerde Cenaze Törenleri

Her bir tarikin cenazeyi kaldırması kendine mahsus usulle icra edilir. Cenazenin yıkanması, kefenlenmesi, teşyi ve definde hep bu usullerledir.

Mevlevilerde cenaze matbah-ı şerifte ya da meydan odasının önündeki taşlıkta gasledilir. Bu esnada nat-ı Mevlana sonra da ayin-i şeriflerden biri okunur. Ayin-i şerif okunurken orada bulunanlar da ism-i Celal'i en ağır tavırda ve fasılalarla okurlar. Cenaze götürülürken en önde Mevlevi şeyhleri, dedegan, ayinhanlar sikke ve hırkalarını giymiş olarak ağır adımlarla yürürler. Başka tariklerden gelen şeyh efendiler de Mevlevi şeyhin yanında yürürler. Bu yürüyüş sırasında devamlı olarak ism-i Celal ve ism-i Hu çok ağır ve uzatarak okunur.

Derviş ya da şeyh olsun farketmez, kabre tabutla indirilmez. Cesedin hasıra sarılması da sonradan çıkmış bir adettir. Esas itibarıyla "Topraktan hasıl toprağa vasil" düsturuna riayet edilir.

Bektaşilerde de böyledir. Bektaşilerde cenazeyi "baba" gasleder, o yoksa bir Bektaşî canı. Bu ikisinden biri hazır olmasa da tarikat dışından -tasavvuf tabiriyle zahir sınıfından- birine cenaze katiyen gösterilmez, yıkatılmazdı. Cenazenin kefenlenmesi, çeyizlenmesi de baba tarafından yapıldı. Önce eski ve yeni kefeni yani nasip aldığı gece üzerine giydirilen beyaz gömlek giydirilir, dışarıdan alınan son kefeni de en üstüne konulur uçlarından bağlanır bir daha açılmazdı. Muhib ya da babanın tarikata girdiği zaman ilk giydiği örgü arakıyesi de başına geçirilirdi. Sonra boynuna tığbent vurulur uçları eline verilirdi. Buna "gidiş cihazı" denirdi. Göçen baba ise tabutuna konulmadan isteyenler onu niyaza gelirlerdi. Baba vasiyet ettiyse bir gece meydan odasına bırakılırdı. Etrafında on iki چراغ şamdan uyandırılır cenazenin yanında kimse bulunmaz, kapısı kitlenirdi.



Bir tarikat büyüğünün cenazesini anlatan bu kıymetli resimde pek çok detay mevcut. Omuzlar üzerinde giden tabutun üstünde kırmızı renkli tarikat tacı ve puşide açıkça görünüyor; tacın kırmızı renginden ötürü cenazenin Bedevi tarikine mensubiyetinden bahsedilebilir. Cenazeyi teşyi eden kalabalığın önünde bir Mevlevi şeyhi ve arkasında Mevlevi dervişler, onların arkasında da hemen hemen her tarikten şeyh efendinin olduğunu başlarındaki serpuşlardan anlamak mümkün.

Şeyh efendiler, tevhidhanede ya da tevhidhanede kapının en yakın istikametine tenişir konularak gasledilirdi. Bu kapıdan yani tarikate alınırken o kapıdan girip nasiplendiği gibi yine oradan usul ve erkan ile uğurlanırdı. Yani "Nerede giyindin ise orada soyun" denirdi.

Gasil bittikten sonra "makam postu" kefenin altındaki birinci katın arasına uzunlamasına serilir, şeyh efendi bu postun üzerine yatırılırdı. Kemer, kuşağı, iç kademedeki entari yerine giydirilen kefen gömleğinin üzerine vurulurdu. Biatta giydiği tekbirli arakıyesi, evrad-ı şerifesi ve diğer emanetleri koynuna konulurdu. Bunları da kendi

tarikatinden yahut diğer tarikatlardan en kıdemli şeyh efendi yapardı. Şeyzade, halife ya da başka bir halife yapmazdı. Zira “Kimin eliyle giydiyse yine onun giydirmesi” icap ederdi.

Cenazeyi gasledecek teşhiz ve tekfini yapacak zatın meşayihden olması, yoksa bu işleri yapabilen yine tarikat mensubu diğer bir zata havale edilirdi. Devamında yanında yardımcısından başka kimse olmaz, onun da tarikat ehlinen olması icap ederdi. Sevdiği yakınlarından biri olması tercih sebebiydi.

Gasil esnasında şeyhin mensup olduğu tarikin evrad-ı şerifesi, sonra tevhid-i şerife okunurdu. Zakirler de “Neyleyim dünyayı bana Allahım gerek; Taştı rahmet deryası; Bir tahta yaratmışsın halim anda yazmışsın” gibi ilahileri okurlardı.

Gaslin sonunda “gülbank” çekilir cenaze tabuta yerleştirilirdi. Vefat edenin kendi şeyhi orada bulunuyorsa onun eliyle, değilse kıdemli bir şeyh efendi merhumun icazetnamesini niyaz ederek “Şeyhuna destur!” diyerek sağ eline verir kefeni sıkı sıkıya sarardı. Tabut kapağının kapanmasıyla ism-i Celal’e başlanırdı. İsm-i Celal ve ism-i Hu’dan sonra Fatiha edilir, salavatlanır bu sırada şeyh efendinin bohça içinde emanetleri getirilir, tac-ı şerifi Fatiha’yla bohçadan çıkarılır tabutun başlığı üzerine konulurdu. Tabutun üstü de aynı bohça ile yahut puşide ile ya da yeşil veya beyaz tülbentle örtülürdü. Cemaat gelince tezkiyesi yapılırdı. Tezkiye de kıdemli bir şeyh efendi tarafından yapılırdı. Fatiha’dan sonra tabut ellerde dergâhın kapısından çıkıncaya kadar omuzlara alınmadan götürülür kapıdan çıkınca omuzlara alınırdu. Cenaze götürülürken en önde şeyh efendiler, arkada zakirler daha arkada dedegan ve dervişler yer alır tabut bunlardan sonra gelir, önünde de buhurdan yanardı.

Şeyhin cesedi kabre indirilmek üzereyken tabutun başlığından tac-ı şerifi alınıp merhumun şeyhzadesine verilir, şeyhi yıkayan şeyh efendi bunu yapar tabuta da o kucaklayıp indirirdi. Yani bir şeyhi bir şeyhten başkası kabre indirmezdi. Şeyhin bulunmadığı yerde kıdemli bir halife bu vazifeleri yerine getirirdi. Ama yine kendi halifesi edeben indiremezdi. Kabre yatırılır yatırılmaz üzerine dört bir ucundan tutulmak üzere bir örtü örtülürdü. Çünkü kabrin içinde olup bitenler mahremdir, kimseye gösterilemez. Kabrin içinde yapılan telkinin duyulmaması için de dışarda Kelime-i Tevhid yüksek sesle okunurdu. Telkin bitince şeyh efendi kabrin dışına çıkardı. Halidilerden başka tüm tariklerde kabrin içinde örtünün altında kıdemli bir şeyh tarafından telkin verilirdi. Kabir örtülüp kapandıktan sonra Kur’an-ı Kerim okunur, dua edilir, kabir tevhidi yapılır, eller çaprazlama omuzda iken gülbank çekilirdi.



13 Şubat 1985'te vefat eden Muzaffer Ozak'ın cenaze merasimini 16 Şubat'ta haber eden bir gazete kupürü. Geleneğe göre bir tarikat büyüğünün cenazesinde ism-i Hu'nun cenazeyi teşyi edenlerce okunması, meseleyi bilmeyenlerce “Cerrahiler Hu çekti” diye manşete taşınmış! Muzaffer Ozak'ı, Kadiri şeyhi Nazmi Ceylan gasletmiş, namazı Gönenli Mehmet Efendi kıldırılmış, Nakşi şeyhi Mahmud Ustaosmanoğlu da bulunmuştu. Sandukanın üzerinde de Halveti tacı ve puşide görünüyor.

Yahudi ve Hıristiyan Geleneklerinde Ölüm

Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan*

Yaygın dinî ve felsefi (bilhassa Platonist) terminolojide ruhun bedenden ayrılması sonucunda kişinin maddi yaşam kaynağını yitirmesini ifade eden ölüm hadisesi evrensel bir gerçeklik olmasına rağmen, ölüme ve ölüm sonrasına yönelik inanış ve uygulamalar dinler ve dönemler arasında değişiklik göstermektedir. Çoğu gelenekte günah, yargı ve kurtuluş kavramlarının eşlik ettiği ölüm fikri; ölüm korkusunu ve aynı zamanda ölümsüzlük arayışını da (bilinen en erken örneği Gılgamış Destanı) beraberinde getirmiştir. Ölüm fikri ve kurtuluş inancı mitolojinin, dinin ve felsefenin en önemli konularından olmuştur. Ölümün olumlu veya olumsuz olarak anlaşılması da ilgili inanç veya felsefenin hayata ve dünyaya yüklediği anlamla bağlantılı olarak şekillenmiştir. Yine ölümün kökenine yönelik olarak dinî geleneklerde farklı açıklamalar ortaya konmuştur.

Ölümün bir geçiş şeklinde görüldüğü ve fiziksel veya manevi bedenin ya da ruhun çeşitli biçimlerde yaşamını sürdürdüğüne yönelik yaygın inanca karşılık, ölümün kendi içinde bir son olarak algılandığı inanışlar mevcuttur. İlkel toplumlarda ölüm, tanrıların gazabı veya

yaygın biçimde büyü sonucu ortaya çıkan gayri tabii bir durum şeklinde algılanmış ve ölenlerin farklı bir boyutta yaşamını sürdürdüğüne inanılmıştır. Buna karşılık bilhassa geç gelen ölümün normal bir durum kabul edildiği antik medeniyetler söz konusu olduğunda, ölümden sonra yaşamın devam ettiği inancını benimseyen eski Mısır dininde, yeniden dirilme ve ferdî muhasebenin ardından elde edilecek yeni bir hayat anlayışı resmî inanç özelliğine sahip olmuştur. Ölüm sonrası hayat, tanrıların (özellikle Osiris) ve ölümsüzlüğün alanına giriş olarak görülmüş; ölümler adına, “ebedi ev” adı verilen, lahit tarzı büyük mezarlar inşa edilmiştir. İçine ölenin şahsi eşyalarının bırakıldığı bu süslü mezarlardan anlaşıldığı üzere, eski Mısır’a ait öteki dünya inancı, daha ziyade tanrılarla yakın bağlantısı olduğuna inanılan aristokratik ve varlıklı kesimle sınırlı kalmış; belki de bu sebeple eski İsrail dinini fazlaca etkilememiştir.

Eski Mısır örneğinden farklı olarak yeniden doğuş veya kurtuluş fikirlerinin yer almadığı eski Mezopotamya geleneklerinde ise ölüm, hayatın tamamen sona erdiği, geri dönüş imkânının bulunmadığı kasvetli bir durum olarak tasvir edilmiştir. Bununla birlikte Sümerlerin cenaze töreni yaptıkları ve ölümlere takdime sundukları bilinmektedir. Düzenli olarak yapılan bir ritüel halinde Sami topluluklara da (Babililer, Kenanlılar vs.) geçen takdime uygulaması, daha ziyade ölü ruhları teskin etme ve yaşayan yakınlarına zarar vermelerini önleme amacı taşımıştır. Ölümlere yönelik takdime geleneğinin izlerini Yahudi kutsal metinlerinde de görmek mümkündür.¹ Eski İsrail dinindeki ölüm anlayışını en fazla etkilediği görülen Babil dininde resmî anlamda öteki dünya inancı yer almamasına ve ölümsüzlük tanrılara mahsus bir durum olarak görülmesine rağmen (Gılgamış’ın beyhude çabası), nadir de olsa Babil mezarlarında da şahsi eşyalara rastlanmıştır.²

Yahudi Anlayışları

Babil geleneğinde olduğu gibi tam manasıyla ruh-beden ayrımının yer almadığı³ eski İsrail dininde, en azından başlangıçta daha ziyade bu dünya hayatıyla sınırlı bir bakış açısı hakim olmuştur. Dolayısıyla ceza ve mükafat da bu dünyayla sınırlı kabul edilmiş, aynı zamanda fertlerin akıbetinden ziyade soyun devamına önem atfedilmiştir. İyi ve uzun bir hayatın ardından ölmek ve ata mezarlığına gömülmek normal ve arzu edilen bir durum hatta bir nevi mükafat⁴, erken ve özellikle de geride nesil bırakmadan ölüm ise bireysel günahın cezası olarak görülmüştür.⁵ Dolayısıyla İbraniler için ölüm, uzun yaşamın ardından mezarda atalara kavuşma ve onlarla birlikte uyumayı ifade ederken, neslin devamı, özellikle de erkek nesle sahip olmak ölümlü insanın ulaşabileceği nihai nokta yani bir nevi ölümsüzlük şeklinde anlaşılmıştır. Eski İsrail'in popüler inancında yer aldığı ve daha sonraki dönemde resmî inanç haline geldiği anlaşılan unsurların başında ise Şeol kavramı gelmektedir. Hem iyilerin hem de kötülerin öldükten sonra Şeol denilen yerin altındaki ölümler diyarına gittiği ve geri dönüşün mümkün olmadığı bu karanlık ve kasvetli yerde gölge gibi yaşadığına inanılmıştır.⁶ Babil mitolojisinde olduğu gibi, eski İsrail inancında da gökyüzü Tanrı'nın ve ilahi varlıkların⁷, yeryüzü yaşayanların özellikle de insanların, yeraltı ise ölümlerin alanı olarak görülmüştür. Bu şekilde ölümden ziyade ölüm sonrasına olumsuzluk atfedilmiş olsa da zamanla ölüm de Tanrı'dan ve dolayısıyla kutsallıktan uzaklaşma, aynı zamanda -muhtemelen Zerdüşt dininin etkisiyle- kirlilik anlamı taşımıştır. Daha ziyade Pers dönemiyle ilişkilendirilen Tevrat pasajlarında ceset ve cesetle temasın ritüel kirlilik unsuru olarak ortaya konduğu görülmektedir.⁸

Özellikle Babil Sürgünü tecrübesiyle birlikte eski İsrail dininde asıl vurgu, kurtarıcı Mesih ve Mesihî dönem inançlarını şekillendirecek şekilde, topluluk olarak İsrail kavminin

kaderini ilgilendiren "milli kurtuluş" ve "restorasyon" fikrine yoğunlaşmıştır.⁹ Tevrat'ın Tekvin kitabında yer alan ve Sürgün dönemine ait olduğu anlaşılan, ilk insan çiftinin Tanrı'ya karşı itaatsizliği ve cennetten düşüş anlatısı da¹⁰, insanın ölümlü oluşunun ötesinde İsrailoğullarının toplu günahının ve Kenan topraklarından sürülmesinin yani Tanrı'yla yabancılaşmasının bir ifadesi olmaktadır. Yahvist metinle ilişkilendirilen bu yaratılış ve düşüş anlatısına karşılık Sürgün dönüşünde, İkinci Mabet dönemi denilen dönemde üretildiği kabul edilen Kohen metnine ait ikinci yaratılış hikayesi¹¹, başta Tanrı-insan ilişkisi olmak üzere uyum ve düzen vurgusu yapmaktadır.

İkinci Mabet döneminde ayrıca, Pers ve Grek kültürlerinin etkisiyle, hem milli hem de ferdi çağrışımlara sahip olan "yeniden dirilme" inancı ve "ruhun ölümsüzlüğü" fikri seslendirilmiştir.¹² Filistin Yahudiliğinde her iki inanç da yer alırken Helenistik Yahudilikte daha ziyade ruhun ölümsüzlüğü fikrinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹³ Bu yeni anlayış çerçevesinde ve inancı uğruna ölen Yahudi örneklerinden hareketle (Makabi ve Roma isyanları), geç İkinci Mabet döneminde üretilen Apokrif metinlerde ve Talmud dönemine ait Rabbani literatürde, iyileri ölüm sonrasında ebedi hayatın beklediğine yönelik ifadeler yer almıştır.¹⁴ Bilhassa İşaya kitabında ve Mezmurlarda geçen "iyiler ülkeyi sonsuza dek mülk edinecek"¹⁵ ifadesi Rabbani gelenek tarafından "öteki dünyada elde edilecek ebedi hayat" şeklinde, yine Tanah'ın farklı pasajlarında yer alan, öldükten sonra "mezarda atalara kavuşma" ifadesi de "öteki dünyada atalarla buluşma" şeklinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte Tanah'ın, bu dünya hayatını kutsayan ve uzun hayat ile erken ölüm arasında rahmet-ceza zıtlığı öngören bakış açısı;¹⁶ uzun yaşamın ilahi mükafat olduğu, hayatın kutsallığı ve muhafazası şeklinde Rabbani literatürde de ifadesini bulmuştur.¹⁷

İntiharı onaylamayan Yahudi şeriatına göre, bir yahudinin ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, masum birini (yani yahudiye) öldürme, ensest ilişkiye girme ve aleni olarak putlara tapma fiilleri hariç, Yahudi şeriatını ihlal etmesi mübahtır. Aksi takdirde, büyük günah kapsamındaki bu üç fiili işlemektense ölümü göze alması gerekmektedir. Günümüzde pratik karşılığı bulunmasa da bu şekilde ölmek, İslam'daki şehadet kavramına benzer şekilde, "Tanrı'nın kutsanması (kiduş ha-Şem)" olarak görülmüştür.¹⁸ Aynı zamanda hayatın ölümden sonra da devam ettiği inancının bir sonucu olarak, Rabbani gelenekte, defin ve yas uygulamasına yönelik ayrıntılı kurallar tesis edilmiştir.¹⁹

Masihçilik inancının yanı sıra yeniden dirilme ve öteki dünya fikri, Orta Çağ Yahudi düşüncesinde de önemli yere sahiptir. Başta İbn Meymun'un On Üç İman Esası (Şiloşa Asar İkarim) olmak üzere, İslam geleneğinin etkisiyle oluşturulmaya başlanan Yahudi iman esasları içerisinde her üç inanç da yer almış, aynı zamanda günlük duanın (Amida) parçası haline gelmiştir. Öteki dünya fikrinin ve bununla bağlantılı kavramların Tevrat'ta açıkça yer almamış ve Tanah'ın diğer kitaplarında da öne çıkmamış olmasına yönelik de çeşitli yorumlar yapılmıştır. Said el-Feyyumi'ye göre, öteki dünyada görülecek mükafat ve ceza aklen ispatlanabilir olduğu ve daha acil olan bu dünya hayatına yönelik konulara ağırlık verme ihtiyacından dolayı öteki dünya fikri Tevrat'ta doğrudan ele alınmamış,²⁰ daha ziyade Rabbani literatüre bırakılmıştır.

Bu noktada XIX. yüzyıl Yahudi düşünürü ve kültürel siyonizmin kurucusu olan Ahad Ha-Am (Past and Future), yahudilerin kıyımla dolu uzun sürgün tecrübesine rağmen hayatta kalmalarının sırrını, ferdi anlamda "öteki dünya", milli anlamda ise "Mesihî dönem" inancını üretmiş olmaları, bu şekilde geçmişle gelecek arasında denge kurabilmeleri ve manevi varlıklarını normalleştirmelerine

bağlamıştır.²¹ Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan Nazi soykırımından ve bu tecrübenin siyonist çevrelerde Holokost adıyla bir ideoloji haline dönüştürülmesinden sonra, hem sayı hem de milli bir kimlik olarak ve ne pahasına olursa olsun hayatta kalma vurgusunun günümüz Yahudiliğinde daha da öne çıktığını ve neredeyse yahudi olmanın baskın muhtevası haline geldiğini söylemek doğru olur.

Hıristiyan Anlayışları

Konu Hıristiyanlık olduğunda ise tekrar antik dönem Yahudi tecrübesine dönmek gerekir. Yahudiler arasında öteki dünya inancının ortaya çıktığı ve Mesihçi beklentilerin yükselişe geçtiği, aynı zamanda Gnostik ve kurtuluş merkezli akımların revaç bulduğu dönemde gelişen Hıristiyan dininin ölüm anlayışında, Yahudiliktekinden daha farklı bir süreç söz konusudur. Bununla birlikte, dinler tarihi açısından gayet tabii bir durum olarak, Yahudiliğin hem başlangıç hem de gelişim dönemlerinde bağlantı halinde olduğu geleneklerden etkilenmesi gibi, Hıristiyanlık da içinden çıktığı Yahudi geleneğinin yanı sıra Yahudilik dışı mevcut anlayışlardan etkilenmiştir. Bu noktada özellikle Helenistik Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında bir devamlılıktan da bahsetmek mümkündür.

Hıristiyanlığın şekillendiği dönemde, başta Helenistik Yahudilik olmak üzere dönemin yahudilerini de etkileyen çeşitli kült ve felsefeler (Gnostisizm, Hermetizm, Neo-Platonculuk vs.) yoluyla ölümden sonra insanları daha iyi bir hayatın beklediği inancı seslendirilmiştir. Bu öğretilerde hayatın kendisinden ziyade gerek yaşarken gerekse öldükten sonra ruhun bedenden ve maddi dünyadan kurtulması, bu şekilde ait olduğu yüksek alemde sonsuz saadete ulaşması hedeflenmiştir.²² Antik dönem Yahudiliği ile bütün bu öğretilerin bir nevi kesişim noktasında şekillenen Hıristiyanlık da başından itibaren ruhun ölümsüzlüğü fikrinin yanı

sıra dünyanın sonu ve kurtuluş merkezli bir öğretiyeye sahip olmuştur. Bir realite olarak ölüm ve insanın ölümlü oluşu, sonraki ana akım Hıristiyanlığı şekillendirecek olan “Gentile Hıristiyanlığı”nın kurucusu konumundaki Pavlus tarafından, ilk insan çiftinin işlediği günahın ve insanın Tanrı’yla yabancılaşmasının sonucu olarak yorumlanmıştır.²³ Söz konusu ilk günahın etkisini tersine çevirme ve insanlığın ebedi kurtuluşunu temin etme adına, çarmıhta ölüp yeniden dirilen “Tanrı’nın oğlu (Logos)” İsa Mesih inancı ortaya konmuştur.²⁴ Bu Pavlus’çu anlayışa paralel olarak Yeni Ahit’te ölüm kendinde bir son olmayıp, imanlılara nispetle uyku şeklinde tasvir edilmiş;²⁵ İsa Mesih’e inanarak ölenlerin tıpkı onun gibi yattıkları yerden bir gün kaldırılıp O’na yükseltileceği inancı seslendirilmiştir.²⁶ Sonraki Kilise babaları (Tertullian, Justin, İgnatius vs.) tarafından da vurgulandığı üzere, Hıristiyan anlayışına göre ölüm, İsa Mesih’in çarmıhta gerçekleşen kurtarıcı kefareti ve yeniden diriliş mucizesine inananlar için ebedi kurtuluşun başlangıcını ifade etmekte; inanmayanlar ve aynı zamanda heretikler için ise -bilhassa Katolik Hıristiyanlıkta anlaşıldığı üzere asli günaha²⁷ ilaveten kendi bireysel günahlarının cezası ve- tamamen kurtuluşun dışında kalmaya karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle inananlar için ölüm, özellikle de inancı uğruna şehit olmak hem ruh hem de beden olarak nihai anlamda Tanrı’nın Krallığı’na katılma ve mutlak kurtuluşa ulaşma anlamına gelmektedir. Bu noktada, Hıristiyanlığın ilk iki asrında Roma İmparatorluğu’nun kıyımına uğrayan Hıristiyanlar arasında, dünyanın sonunun ve İsa Mesih’in ikinci gelişinin yakın olduğu inancından hareketle, şehitlik kültürünün yüksek olduğuna, “gönüllü şehitler” diye adlandırılan kimi Hıristiyanların şehit olup bir an önce kurtuluşa ulaşmak için Romalı askerleri kışkırttıkları gerçeğine işaret etmek gerekir.²⁸ Fakat İsa Mesih’in ikinci geliş (parousia) bir türlü gerçekleşmediğinden, ikinci gelişin ertelendiğine inanılmış ve bu süreçte

Hıristiyanlık kolayca Roma İmparatorluğu’nun resmi dini haline gelmiştir. Resmi din olma süreci sonrasında ise benzer bir Hıristiyan coşkusu bu sefer, bilhassa Katolik Hıristiyanlığı temsil eden Haçlı Seferleri örneğinde görüldüğü üzere, iman için hem ölmek hem de öldürmek şeklinde tezahür etmiştir.

Hıristiyanlıkta ölüm ile ebedi kurtuluş arasında kurulan sıkı teolojik ilişki, bütün Hıristiyan grupları tarafından kabul görmüş iki önemli Hıristiyan sakramenti olan vaftiz ve komünyon ayinlerinde bilhassa belirgindir. “Vaftiz”, manevi anlamda ölüp İsa Mesih’te yeniden doğmayı, “komünyon” ise henüz hayatta iken sembolik anlamda Tanrı ile birleşmeyi ifade etmektedir. Manevi anlamda yeniden doğuş vurgusu, bebek vaftizi yerine ergen vaftizini gerekli gören Protestanlıkta, özellikle de Evanjelist Hıristiyanlar arasında daha da öne çıkmaktadır.

Öte yandan gerek manevi gerekse fiziki anlamda ölüm ve yeniden diriliş inancının Hıristiyan teolojisinde sahip olduğu merkezi konuma rağmen, Hıristiyan Batı Avrupa tarihinde ölümle ilgili farklı mülahazalara ve değişimlere işaret etmek gerekir. Bir Fransız araştırmacının (P. Aries) yaptığı çalışmaya göre,²⁹ ölüm hadisesi erken Orta Çağ’da ebedi bir uyku şeklinde görülüp daha ziyade aile içinde vaziyet edilmesi gereken normal bir durum olarak karşılanırken, geç Orta Çağ’da ruhun kurtuluşuna yönelik artan ilgiyle birlikte papazın devreye girdiği dinî ve önemli bir hadise olarak anlaşılmıştır. Rönesans ve Reform dönemlerinde ise ölüm korkusu yaygın bir tema haline gelmiştir. Aydınlanma sonrasında özellikle XIX. yüzyılda, yükselen ateizme paralel olarak spiritüalist anlayışlar ortaya çıkmış ve öteki dünya (özellikle cehennem) inancının yerini ruhla bağlantıya geçme yani ruh çağırma uygulaması almıştır.

XX. yüzyılda ise konu metafizik anlamda ölüm ve ölenin akıbetinden ziyade dünyevi anlamda

ölü yakınlarının teselli edilmesi sürecine ve ticarileşmiş cenaze törenlerine dönüşmüştür. Sekülerleşmiş modern Hristiyan için ölüm, mümkün olduğunca hayatından uzaklaştırmak istediği bir realite durumuna gelmiştir.

Son olarak ölümlle ilgili Yahudi ve Hristiyan anlayışlarının, çoğu dinî konuda olduğu gibi, değişen ilgi ve ihtiyaçlardan bağımsız olmadığını, ölüme yönelik bazı temel inanç noktalarına rağmen daha ziyade değişen algılardan söz etmek gerektiğini vurgulamak isabetli olur.

NOTLAR

- * İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi.
- 1 Tes. 26:14; æ2 Tar. 16:14.
- 2 Geniş bilgi için bk. Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 34 (2007): 32-34. <https://islamansiklopedisi.org.tr/olum#1>; Angela Sumegi, *Understanding Death: An Introduction to Ideas of Self and the Afterlife in World Religions*, (West Sussex: Wiley Blackwell, 2014).
- 3 Nefs (İng. soul) kelimesinin karşılığı olan İbranice *nefeş* kelimesi Tevrat'ta "yaşam soluğu" (Tek. 2:7) veya "yaşayan canlı/can/kişi" (Tek. 1:30; 27:4; Tes. 6:5) anlamlarında kullanılmıştır. Ruh (İng. spirit) kelimesinin karşılığı olan *ruah* kelimesi ise daha ziyade bildiğimiz "ruh" (Tek. 1:2) veya "rüzgar" (Say. 11:31) anlamındadır.
- 4 Tek. 15:15; 25:8; 47:30; İşa. 57:2.
- 5 Say. 27:3-4; Mez. 34:16.
- 6 Eyüp 7:8-10; Mez. 88:4-6; İşa. 38:18-19; Vaiz 9:4-6. Şeol kelimesi, "sorma/
- sorgulama" anlamındaki *şaal* veya "boş/çukur olma" anlamındaki *şal* köküyle ilişkilendirilmiştir. İlk mana ölüye danışma uygulamasına işaret etmekte, ikincisi ise Mezopotamya efsanelerinin yeraltındaki ölümler diyarı tasviriyle benzerlik taşımaktadır.
- 7 Örn. Tek. 28:12; Mez. 123:1. Sonraki dönemlere ait olan, iyi ruhların semavi cennette yaşayacağı inancı da buraya dayandırılmaktadır.
- 8 Lev. 21:1-3; Say. 19:13-20.
- 9 Hez. 37:1-14.
- 10 Tek. 2-3.
- 11 Tek. 1.
- 12 İşa. 26:19; Dan. 12:2; Mez. 49:15; Eyüp 19:26; krş. 14:13-14; 1 Sam. 2:6.
- 13 Josephus, *Ant.* 18:1.14-18; Philo, *Post.* 39; *Gig.* 14. Ayrıca bk. Res. 23:8.
- 14 2 Mak. 7:9; Ber. 18b, 61b; Kid. 39b.
- 15 İşa. 60:21; Mez. 37:29.
- 16 Tes. 30:19-20; Hez. 18:30-32.
- 17 Meg. 27b-28a; Ber. 54b; MK 28a.

- 18 Sanh. 74a-b.
- 19 Sanh. 6:5; MK 3:5, 7, 9; Ber. 3:2; Ket. 4:4; Sanh. 46b; Ket. 8b; Meg. 23b, 29a; Ber. 16b; MK 27b vs.
- 20 Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, çev. Samuel Rosenblatt (New Haven/London: Yale University Press, 1976), 327-328.
- 21 Yael Sagiv-Feldman, "Maimonides vs. Nahmanides on the Messiah, Redemption and the World to Come", *Hebrew Studies*, 20/21, (1979-1980): 107.
- 22 S. G. F. Brandon, "Sin and Salvation", *Dictionary of the History of Ideas*, IV, ed. Philip P. Wiener (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), 228-229.
- 23 Rom. 5:12.
- 24 Rom. 3:25; 1 Sel. 1:10; 1 Pet. 1:3.
- 25 Yuh. 11:13.
- 26 Sel. 4:13-18; Yuh. 14:1-3; Vahiy 7:9-17.
- 27 Pavlus öğretisine dayanan Hristiyanlığın "ilk günah" anlayışı Ortodoks Hristiyanlıkta anlaşıldığı şekliyle insanın ölümlü ve günah işleme potansiyeliyle

doğması anlamına gelmektedir. Bunun için kullanılan Grekçe tabir de "ataların günahı (*propatorike hamartia*)" şeklindedir. Fakat bu anlayış Katolik teolojide, Augustinus tarafından yapılan ileri bir okumayla, insanın doğrudan günahkar olarak doğmasına sebep olan ve adeta bir gen gibi tüm insanlığa sirayet eden "asli günah (*peccatum originale*)" şeklinde yorumlanmıştır.

28 Geniş bilgi için bk. Paul Middleton, "Early Christian Voluntary Martyrdom: A Statement for the Defence", *The Journal of Theological Studies*, 64/2 (2013): 556-573.

29 Bk. Jan N. Bremmer, "The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece", *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, ed. J. M. Bremer vdğr. (Leiden: Amsterdam University Press, 1994), 94-95.

Ölmek ve Olmak Üzerine

Doç. Dr. Gülüşan Göcen*

Hayat ve ölüm birbirini takip eden ayrılmaz ikili gibidir. Buna rağmen insan; bu ikiliyi yan yana -ancak- ölümün hayata baskın olduğu zamanlarda anar. Hayatın gündelik akışında ölümün anılması, sadece dile pelesenk oluşundandır. Bunlar da çoğunlukla yüzeysel değişimlerden ibarettir. Hem geleneksel İslam düşüncesinde öne çıkan metinlere¹ hem de modern sosyal bilimlerin literatürüne bakıldığında ölümün kendisi ve ondan doğan korku ve kaygı ya bir başa çıkma mekanizması ya da hayatı anlama ve ona amaç bulma serüveninde karşımıza çıkar.²

İlk insanın dünyaya gelmesiyle birlikte bir sona eşleşmiş olması, bir ürünün üretim tarihiyle birlikte son kullanım tarihinin yazılmasına benzetilebilir. Doğmak, ölmeyi; gelmek, gitmeyi; başlamak, bitmeyi beraberinde getirir. Sonlu yani diğer bir deyişle bitişli olmak, insanı hüznülendirir. Bir son olmadan insan hikâyesinin nasıl olacağı, tüm zamanlar boyunca insanın merak konusu olmuştur. Ölümsüzlük yolculuğuna çıkan, *Gılgamış Destanı*'nda Azrail'le pazarlık yapmaya çalışan ama bunun karşısında sonuç alamayıp çaresiz kalan Deli Dumrul'un hikâyesinde de bunu görebiliriz. Bunlar sadece geçmişin hikâyeleri, sözleri değil yeryüzünün her zamanında insanın sergilediği ona özgü bir haldir. Bunlara "tarihte kalmış karakterler, hikâyeler, düşünceler" demek kendi hikâyesiyle geçmişin insan hikâyesi

arasındaki geçişliliği farkedememek olur. Jose Saramago'nun *Ölüm Bir Varmış Bir Yokmuş* adlı distopya romanını nerede olduğu bilinmeyen bir ülkede başlatırken ilk cümlesini "Ertesi gün hiç kimse ölmedi." olarak kurması, o sebeple şaşırtıcı değildir.

Ölümün kendisi korku ve kaygı üretirken; ölme süreci ölümsüzlüğün mümkünlüğü dairesini zorlamaya çalışmaktadır. Bu ne ilk insana ne de modern insana ait bir durumdur. Akıl ölümsüzlüğün makul olmadığına ikna olsa da sözlü kültürdeki hikâyelerde yer alan uzun yolculuklar, mitik yaratıklarla mücadele, büyü ve metafizik güce sahip olma becerisine gerek kalmadan ölümü mümkün olduğunca uzaklaştıracak yollar takip edilmektedir. Takviye besinler, vitaminler, sağlıklı yaşamın yanı sıra uzun ömür için yapılacaklar listesi, yaşlanma geciktirici/karşıtı kozmetik ürünler ve zamanın izlerini silmek üzere cerrahi müdahalelerle estetik operasyonlar, yaşından daha küçük gösterecek tüyolar vb. şeyler aynı şekilde ölümü görmezden gelme ve yahut kabullenememenin modern halleridir.³ Lokman Hekim'in keşfettiği öne sürülen ölümsüzlük hapi, sadece bir efsanenin konu edildiği sözlü kültür müdür yoksa bugün rasyonel olmadığı için adına "ölümsüzlüğü elde etme" demesek de, içimizden geçen hiç yaşlanmama ve yaşamdan gitmeme isteği, varoluşsal bir gerçek midir?

İnsanlar neden ölür? sorusuna vereceğimiz ilk cevap, görünen ilk sebeptir. Hastalık, yaşlanma, kaza, intihar ölümün yaşarken niye var olduğunu açıklayamaz, ne sebeple ortaya çıktığını anlatabilir. Modern bilimler bu soruyu metafizik alanına iter ve gerçek yaşamda kişiyi bu soruyla baş başa bırakır. Yaşamın ve ölümün anlamını bulma konusunda insan, yalnız kalır.⁴ Modern öncesi dönemde insan için ölmek, ontolojik ve metafizik anlamıyla ruha, ruhsallığa, can sahibi olmaya/olmamaya aitken modern insan için ölmek fiziksel, biyolojik (kaza, hastalık vb.) ve psikolojik anlamıyla bedene, bedeninin işleyişine/işlemeyişine, bedeninin korunmasına hasredilir. Modern insan ölüme karşı

yabancılaşmış ve yalnızlaştırılmıştır ve bu insani olmayan süreç; insanı psikolojik, sosyolojik ve fizyolojik açıdan derinden etkilemektedir.⁵ Bauman tıp çerçevesinde hastalıkla, yanlış alışkanlıklarla, kendine iyi bak(a)mama ile yeterince temiz ol(a)mama, dikkatsizlikler ve ihmallerle açıklamaya çalışılan ölümün modern insanın yaşadığı anlamsızlığı, gideremediğini söylemektedir.⁶ Bu sebeple modern dünyada ölümü düşünmek, tedavi edilmesi gereken bir hastalık veya bedene müdahalelerle ertelenmesi ya da aşılması gereken bir sorundur.⁷

Modern dönem öncesi insan, yaşamın içinde bir ağacın dökülen yaprakları ve yeniden yeşillenen dallarını seyrederken, hayvanların yaşama ve ölüm serüvenlerine eşlik ederken dünyanın mevsimlere uğrayarak tekrar tekrar döngüsünü devam ettirirken, şehir hayatında cami, sokaklarda bulunan mezar taşlarının arasında yaşamını yürütürken ekseriyetle ölümü kabullenmeye doğru bir tutum izlemiştir. Modern dönemdeyse insan, ölüm ve ölümlle ilgili her şeyi hayatın dışına itmek hatta hep yaşlılığa ötelemek istemektedir. Bu da günümüzde bu durumu doğal bir şey olmaktan çok patolojik bir sürece dönüştürmektedir. Çünkü; “Ölüm, geleneksel dünyada bir kapıyken, modern dünyada insanların çarpıp parçalandığı bir duvara dönmüştür.”⁸

Bauman *Ölümlülük Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* adlı o meşhur kitabında;

“Aklın gücüne pervasızca karşı koyar: Aklın gücü iyi seçim yapmak için bir kılavuzdur, oysa ölümde seçim yapma söz konusu değildir. Ölüm utanılacak bir durumdur, aklın aşağılanmasıdır. Ölüm, akla duyulan güveni ve aklın söz verdiği güvenilirliği çökertir. Aklın yalanını yüksek sesle açığa vurur. Aklın vurduğu güvenilirliği içten içe zayıflatan ve sonunda yok eden bir korku salar. Aklın kendisini bu utançtan kurtaramaz”

diyerek bu patolojik hale dönüşen hali açıklar.⁹

İbni Sina ise, ölümden kaçmaya çalışan insanları, hakikatten kaçan insanlar olarak görür. Ölüm ona göre beden değil ruhun üzerinde gerçekleşen

bir dönüşümdür, bireysel bir tecrübedir, milyonlarca yıldır her can taşıyanın yaşadığı şey hep kendine özgüdür. Bu tecrübe aktarılamaz, öznesi birdir. Gözlemlenebilmesi yaşanması aynı şey değildir.¹⁰ Yunus Emre’nin “*Sordum sarı çiçeğe sizde ölüm var mıdır? /Çiçek eydür ey derviş ölümsüz yer var mıdır?*” dizelerinde de sorulduğu/söylendiği üzere ölümlülük canlı olan her şeyin zorunlu uğrağıdır.

Kişilerin ölümlü olduğu bilgisiyle ne yaptığı, bu bilginin farkındalığı ile neye yöneldiği, bundan nasıl etkilendiği bu sebeple yaşam içerisinde toplumlara, kişilere, coğrafyalara özgü çeşitlilik getirmiştir. Kişiler ve toplumlar, ölümü kabullendikleri zaman, bu bir son olmaktan çıkmaktadır. “Var” oluşun karşısında bir “yok” oluş şeklinde bakmamak, ölümü yaşamın karşısında bir tehdit olmaktan çıkarabilmekte, onları zayıflatan değil güçlendiren bir konuma geçirmektedir. Yaşam ve ölüm nasıl iç içeyse, ölüm de doğumla birdir. Ölümün yaşamın noktası değil, noktalarından biri olarak görmek, ölümü buluşma ve kavuşma anı yani “şeb-i arus” olarak gören pirimiz Hz. Mevlana’nın bize öğretmek istediği en önemli derstir. Ölümün kendinden değil korku ve kaygı yayan halinden kaçınmak gerektiğini söyleyen Kindi’ye¹¹ göre “Eğer başımıza hiçbir musibet gelmesini istemiyorsak hiç var olmak istemiyoruz demektir.”

Ölüm korkusu, tüm canlılarda ortak bir durumdur. Çoğu zaman birbiriyle karıştırırsalar da ölüm korkusu ve kaygısı, aynı şey değildir. Kaygısını tam olarak tanımlamak, zor bir durumdur. Çünkü ölüm, kişinin daha önce deneyimlemediği bir olgu olduğu için kaygılanılan durumun içeriği hakkında bilgi sahibi olunmaması, o durum üzerine hissedilecek kaygı düzeyinde artış sağlar. Bugünün “yabancılaşma” dediği kavram ile İbn Sina’nın ölmek ve ölüm hakkındaki bilgi ve idrak eksikliğimizle kendi doğamıza, hayatın doğallığına akışına olan uzaklığımız şeklinde ifade ettiği yorumu birbiriyle örtüşmektedir. Ölümün korkutucu olmasının sebepleri arasında

ölümün nasıl olacağını ve ne zaman olacağını bilmemesi, ölümden sonra ne olacağını ve dünya hayatının dışındaki hayatın varlığı hakkında şüphe duyulması, bedeni ve yaşama hakkını kaybetme, yok olma düşüncesi, ölümden sonra arkada kalanların duyacağı acı, ölüm biçimine dair düşünceler, ölümden sonraki hayatta yalnız kalacağına dair düşünceler sayılmaktadır.¹²

Ölümün korkusu kadar, bu korkudan nasıl uzaklaşılacağı da çok konuşulmuş bir meseledir. Kişinin ölüm korkusu Razi'ye¹³ göre ölümden sonraki hayatın daha iyi olacağına inanmakla; Kindi'ye¹⁴ göre de insanın bedeninin sonlu olduğu insanın ruhunun yaşamaya devam ettiğine vurgu yapılarak giderilebilir. Razi ve Kindi'nin öte dünya eksenli yorumlarından farklı olarak Batılı psikoterapist Yalom¹⁵ ölüm korkusunun azaltılması için bu terazinin diğer kefesinin doldurulması gerektiğini söyleyerek yaşamı işaret etmiş, dolu dolu yaşayan kişinin yaşamın niteliğini artırdıkça ölüm korkusunun geride kalacağını söylemiştir. Bu, eksik olmakla birlikte haksız bir yorum değildir ve bu nedenle insanları özellikle çocukları hayatın içinde karşılırlarına çıktığında ölüm konusundan korumaya çalışmak, onları korumak sakınmak değil onların duygusal gelişimini engellemek demektir.

Bütün dinler ve inançlar, ölüm korkusu ve kaygısının verdiği acıyı hafifletmeye çalışır ve araştırmalara bakıldığında bu konuda çoğunlukla da başarılı oldukları görülmüştür.¹⁶ “Ölmeden önce, ölünüz.” sözünü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *“Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış.”* deyişiyle birleştirerek anlamak, İslam düşüncesinin iki dünya dengesi hakkındaki yaklaşımını da kavramayı gerektirmektedir. Yaşamın sonlu oluşunu bilmek, bedene sığmayan bir ruha sahip olma zenginliğini de işaret etmekte; yaşamı ıskalamayı değil, onu tamamlayan ölümlle birleştirmeyi düstur edinmektedir. Her yaşanan dönemin kendine özgü sorunları vardır ve bu çağın başa çıkması gereken sorunu;

anlam ve amaç bulma aksiyiyle varoluşsal boşluk ve kişinin hiçlik duygusudur. Zira modern düşüncede hayat merkezileşirken ölüm gözden düşürülmüştür.

Ölümün gerçekleşmesinden sonra ise gidenler ve kalanların hikâyesi ikiye ayrılır. Kalanlar için yas, sevilen ve istenilen şeyin yitirilmesi ondan doğan derin acı ve kederdir. Karacaoğlu'nın “Bir ayrılık, bir yoksulluk, bir ölüm” diye üç başlıkta topladığı hayat zorluklarının hepsinde yitirmek vardır. Yas duygusal, davranışsal ve bilişsel öğeleri içeren karmaşık ve uzun bir süreçtir. Ölümü ve üzüntüyü kendinden uzak tutmak isteyen modern insan için, yas da ölüm düşüncesi gibi can yakıcıdır ve tamamen ötelenmesi gereken bir hadisedir. Ölüm insanı durdurur halbuki hayat her daim durup dinlenmeden akmalıdır, diye düşünen insan için ölümün kendisi hakkında düşünmek de yas süreci de zaman kaybıdır. Hayata en hızlı şekilde dönmek, bir sağlık ve güçlülük belirtisi olarak değerlendirildiği de olur. Oysaki kişinin kederlenmek ve yas tutmak için kendine yeteri kadar zaman ayırmaması, yas gerçeğini ortadan kaldırmaz aksine bir sonraki benzer acıya kadar bilincin altında beklemesine sebep olur.

Yas tutma biçimi, kişilik yapısına, önceki yas deneyimlerine, kaybedilen kişinin/şeyin yas tutan kişi için anlamına, kaybın şekline, ani oluşuna göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple modern psikolojide yas sürecinin nasıl ele alınabileceği ve nasıl müdahale edileceği çevresinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu süreci beş duygusal ve bilişsel aşamayla ele alan bir model öneren Kübler-Ross'a¹⁷ göre acıyla karşı karşıya kalan insanlar inkâr, öfke, pazarlık, depresyon, kabullenme aşamalarından geçerek ölümlle yüzleşmekte ve hayatlarına devam edebilmektedirler.

Ölümlle başa çıkmak ve sonrasında da yas sürecini yaşarken ona eşlik etmesi için ortaya konan inanç ve uygulamalar, hayatın içinde önemli bir yekûn oluşturur.¹⁸ Sevilen şeyin veya kişinin yitirilmesi, büyük acı, kişiyi derinden sarsarak varoluşsal sorgulamaları gün yüzüne

yani bilince çıkarabilmektedir. Bu sebeple dinî uygulama ve törenler, insan ruhuna verdiği derin etkilerle kişiyi teskin etmede etkili olmaktadır. Işık'ın ve benzer şekilde Bedir & Kanter'in çalışmalarında ölüm anına şahit olmanın, defin işlerini gerçekleştirmenin, ölümle ilgili dinî törenlere katılmanın ve kabir ziyaretlerinin ölümü kabullenmeyi ve ölüm korkusunu yenmeyi kolaylaştırdığı vurgulanmaktadır. Buna paralel olarak ortaya konan diğer bulgularsa; bir kısım insanın bunları yaparken rahatlama yaşadığını söylemesine karşın bir kısmının da ölümle yüzleşme, meydan okuma ya da yadsıma tutumlarını geliştirdiklerinin altının çizilmesidir.

Karaca¹⁹ bu gelinen noktayı yani; ölümden sonraki kayıp ve yas sürecinin yadsıma ya da Yalom'un tüm eserlerinde işaret ettiği üzere kabullenememe şeklinde iki uçta bu kadar sancılı geçmesinin nedenini, günümüzde toplumsal olmaktan çok artık bireysel yaşanmasına, ölüme refakat etmenin, hastaya eşlik ederek ölümü beklemenin, baş sağlığı ziyaretlerinin giderek azalmasına bağlamaktadır. Bunun diğer bir kanıtı da günümüzde yeni yeni ortaya çıkan "ölüm eşlikçiliği" denen hizmet alanıdır. Özellikle yaşamının son kısmına hastalık, yaşlılık veya kaza ile gelen insanlar yaşamın ölüme bakan kısmında nasıl davranacakları, hissedecekleri konusunda uzmanlaşmış bilgi almak, yönlendirilmek hatta yalnız kalmamak isterler. Geleneksel zamanda aile ve yakın çevrenin üstlendiği bu görevi uzmanlaşmanın hakim olduğu spesifik ve sınırlı alan odaklılığı ile öne çıkaran modern zamanın içinde bir hizmet alanına dönüşerek satın alınan bir profesyonellik olmasına çok da şaşırılmamak gerekir. Maddi anlamda her şeyin ulaşılabilirliği konfor sunsa da, insanın manevi tatmin, destek/ doyum ve anlam arayışını/isteğini tam anlamıyla kuşatamadığını yine zaman en iyi öğretmen olarak ortaya çıkaracaktır.

Var olmak, cesaret gerektirir. Ölümlü olacağını bile bile yaşamak, üretmek güçlülüğünü gösteren insanoğlunu bu sebeple diğer canlılar içinde öne çıkarır. Ölüm, her haliyle bir eşiktir.

Ölümün mecburiyeti, yaşamı tehdit ediyor gibi görülse de yaşamın kendisi de başlangıçta bir seçim değil bir zorunlulukla başlar. Ama yaşama zorunluluğu, ölümün varlığı kadar sorguladığımız bir şey olmaz. Ölmek ve olmak, hayat ve ölüm, gece ve gündüz birbirini tamamlar. Hayat bir yolculuktur; ölüm bu yolculuğu başka bir platforma taşıyan bir kapıdır. İnsan yürüyendir. Ölmek için de olmak için de yürüyendir. İsmet Özel'in de dediği gibi;

Yürürüm, çünkü ölümdür yürünülmeyen.

Yürürüm. Yürüyüşümdür, yeryüzünün halleri.

NOTLAR

- * İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi.
- 1 Ya'kub b. İshak el- Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. M. Çağrırcı, (Ankara: TDV Yayınları, 2012); G. Özcan, *Dört Duygu Erken Dönem İslam Gelenğinde Hüzün, Ölüm Kaygısı, Mutluluk, Korku Terapi Merkezli Bir Bakış*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2024).
- 2 F. Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000); Z. Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev. N. Demirdöven, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000); I. D. Yalom, *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Z. Babayiğit, (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021).
- 3 Bauman, *a.g.e.*, 10-11; Erol Göka, *Ölme: Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009).
- 4 K. Sayar, *Olmak Cesareti*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021).
- 5 Karaca, *a.g.e.*, 71; Özcan, *a.g.e.*, 23.
- 6 Bauman, *a.g.e.*, 25-29.
- 7 E. Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. E. Uşşaklı, (İstanbul: April Yayıncılık, 2010).
- 8 Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası Din Psikolojisi-I*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 178.
- 9 Bauman, *a.g.e.*, 30.
- 10 Özcan, *a.g.e.*, 67-68.
- 11 Kindi, *a.g.e.*, 71.
- 12 Göcen, *a.g.e.*, 238.
- 13 Ebu Bekir Razi, *Ruh Sağlığı/et-Tıbbu'r-Rûhânî*, çev. H. Karaman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004);
- 14 Kindi, *a.g.e.*, 60.
- 15 Yalom, *a.g.e.*, 20.
- 16 H. Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikoloji ve Din*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017); Z. Işık, *Sen Öldün Ben Büyüdüm*, (İstanbul: Açılım Kitap, 2016); F. N. Bedir & Ö. Kanter, "Ahiret İnancı Bağlamında Ölüm Kaygısı ve Yasla Başa Çıkma", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 10 (2), (2024): 434-469.
- 17 E. Kübler-Ross, *a.g.e.*, 55-60.
- 18 Karaca, *a.g.e.*; Işık, *a.g.e.*; Bedir & Kanter, *a.g.m.*, 465.
- 19 Karaca, *a.g.e.*, 71.

Yaşamın ve Ölümün Sınırlarının Muğlaklaştığı Alanlarda Biyoetik Bize Ne Söyler?

Dr. Ahmet Karakaya*

Yirminci yüzyıl, biyomedikal araştırmalar ve biyoteknolojik yeniliklerde kaydedilen birtakım önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu dönemde gerçekleştirilen ilk organ nakilleri, kök hücre araştırmaları, yardımcı üreme teknolojileri ve ultrasonografik görüntüleme cihazlarının icadı gibi biyomedikal araştırmalarda ve tıp teknolojisinde kaydedilen gelişmeler yalnızca klinik uygulamaları dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda bireylerin beden, hastalık, sağlık, yaşam ve ölüm gibi temel biyolojik ve varoluşsal olgularla kurdukları anlam ilişkilerini de derinden etkilemiştir. Yaşanan bu gelişmeler birtakım ahlaki sorunları da beraberinde gündeme getirmiştir. Örneğin, beyin ölümü gerçekleşmiş ancak yoğun bakım destek ünitesinde solunum cihazlarıyla kalp atışı sürdürülen bir hastanın ölü sayılıp sayılmayacağı; yardımcı üreme

tedavilerinde oluşturulan ancak anne rahmine transfer edilmeyen fazla(lık) embriyoların hayatiyetlerinin devam ettirilip ettirilmeyeceği; bunların ahlaki bakımdan konumları gibi meseleler ve çok daha fazlası, geleneksel tıp etiği yaklaşımının ötesine geçen, daha kapsamlı ahlaki değerlendirmeleri gerekli kılmıştır. Zira daha çok hasta-hekim ilişkisine yoğunlaşan geleneksel tıp etiği, bu tür karmaşık ve çok boyutlu değerlendirme gerektiren sorunlara derinlikli cevaplar üretmekte yetersiz kalmış ve bu süreç, bir bilim olarak “biyoetik” disiplininin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹ Biyoetik disiplini, biyomedikal gelişmelerle ortaya çıkan birtakım ahlaki, siyasi, ekonomik ve kültürel meseleleri sorgulayan, disiplinler arası bir alan olarak tıp, felsefe, hukuk, din ve sosyal bilimler arasında köprü kurmuş ve bu sayede de hem akademik hem de pratik düzeyde bu sorunlara bir derinlik kazandırmıştır.

Biyomedikal araştırmalardaki gelişmeler, biyoetiğin bir disiplin olarak ortaya çıkışını tetikleyen temel etkenlerden biri olmakla birlikte, bu gelişmenin ardında yatan toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik dinamikler de en az biyomedikal gelişmeler kadar belirleyicidir. Özellikle 1960’lı yıllardan itibaren Amerika Birleşik Devletleri’nde etkisini artıran sivil haklar hareketi, kadın hakları savunuculuğu, engelli bireylerin eşitlik talepleri ve kürtaj hakkı etrafında şekillenen toplumsal mücadeleler, tıbbi karar verme süreçlerinde birey özerkliği temel alan etik yaklaşımların gelişimini desteklemiştir. Bu süreçte, bireysel özerklik (*autonomy*) kavramı, yalnızca politik bir talep değil, aynı zamanda klinik etik ve araştırma etiği bağlamında da temel bir ilke olarak ön plana çıkmıştır. Bunun yanı sıra, II. Dünya Savaşı sırasında Nazi doktorlarının insanlar üzerinde gerçekleştirdiği deneyler ile başta 1932-1972 yılları arasında ABD’de yürütülen Tuskegee Frengi Araştırması gibi tıp tarihine geçmiş önemli etik ihlaller, biyoetiğin yalnızca şahsi düzeyde değil kurumsal düzeyde de bir denetim

ve eleştiri alanı olarak gelişmesine neden olmuştur.²

Biyoteknolojilerin Bedenler ve Kavramlar Üzerinde Kurduğu Tahakküm

Biyomedikal araştırmalarda yaşanan gelişmeler, yalnızca modern tıbbın teknik imkanlarını genişletmekle kalmamış, aynı zamanda hayatın başlangıcı ve sonu gibi temel meselelere dair ahlaki, felsefi ve dinî değerlendirmeleri de yeniden gündeme getirmiştir. Bu bağlamda, özellikle dinî açıdan yeniden ele alınma ve tanımlanma ihtiyacı hissedilen temel sorulardan bazıları, “İnsan hayatı ne zaman başlar?” ve “Ne zaman sona erer?” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.³ Bu sorulara verilen farklı cevaplar, yalnızca teorik ya da felsefi biyoetik tartışmalarla sınırlı kalmayıp, klinik uygulamalarda da doğrudan karşılık bulmaktadır. Yardımcı üreme teknolojilerinin uygulandığı tüp bebek merkezlerinden, pre-implantasyon genetik tanı laboratuvarlarına; beyin ölümü tanısının konduğu yoğun bakım ünitelerinden, organ bağışı ve nakil koordinasyonuna kadar pek çok tıbbi uygulama alanında, bu soruların somut ve çoğu zaman kritik sonuçlarını görmek mümkündür. Zira bu sorular, modern tıbbın bugün karşı karşıya kaldığı en karmaşık ve cevaplaması zor ahlaki ikilemleri içinde barındırmaktadır. Ancak, unutulmamalıdır ki, bu tartışmalar yalnızca şahsi vicdan ya da tıp etiği çerçevesinde değil, devletlerin ekonomi-politik menfaatleri, toplumsal değerler ve kültürel normlar bağlamında da şekillenmektedir.⁴

1978 yılında İngiltere’de ilk tüp bebeğin dünyaya gelmesi, üremeye yardımcı tedavi ve teknolojilerin küresel düzeyde hızla yayılmasının önünü açmıştır. Bu gelişme, çocuk sahibi olmanın yalnızca doğal yollarla mümkün olduğu bir bağlamda, tıbbın sunduğu alternatif doğurganlık çözümlerini gündeme getirmiştir. Ülkemizde de bu teknolojilere erişimin zamanla görece kolaylaşması, çocuk sahibi olamayan çiftler için umut verici fırsatlar sunmuş; ancak beraberinde birtakım ahlaki

sorunları da getirmiştir. Özellikle, tüp bebek uygulamalarında gebelik şansını arttırmak amacıyla oluşturulan ancak anne rahmine yerleştirilmeyen “fazlalık” embriyoların akıbeti, bu embriyoların dondurularak saklanması, imha edilmesi ya da bilimsel çalışmalarda kullanılması gibi seçenekler, embriyoların genetik taramadan geçirilerek sadece “sağlıklı” ya da belirli özelliklere sahip olanların seçilebilmesi insan yaşamının değerine ve “normal” olana dair felsefi tartışmaları gündeme getirmektedir. Bununla birlikte, sperm ve yumurta bağışı yoluyla üçüncü kişilerin üreme sürecine dahil edilebilmesi ve taşıyıcı annelik uygulamaları ebeveynlik, akrabalık, soy ve nesep gibi temel kavramların yeniden değerlendirilmesini gerektiren çok katmanlı tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Üremeye yardımcı teknolojilerin getirdiği ahlaki sorunlara verilen tepkiler, kültürel ve dinî bağlamlara göre önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Nitekim müslüman dünya ile hristiyan Batı toplumları arasında kısırlığa yönelik çözüm önerileri ve bu çözümlere verilen ahlaki tepkiler bakımından belirgin ayrımlar gözlemlenmektedir. Örneğin, Batı toplumlarında evlat edinme ya da üçüncü bir kişiden sperm veya yumurta hücresi transferi, kısırlığa karşı yaygın ve kabul gören uygulamalar arasında yer almakta; bireysel özerklik ve üreme hakkı gibi değerlerle temellendirilmektedir. Buna karşın, Türkiye ve genel olarak müslüman dünyada -özellikle üçüncü kişilerin müdahil olduğu bu tür uygulamalar- nesep, mahremiyet, miras hakkı ve aile yapısının korunması gibi dinî ve ahlaki ilkeler doğrultusunda ciddi çekincelerle karşılanmaktadır. Bu bağlamda, evlilik birliği içinde gerçekleştirilen yardımcı üreme tedavilerine -birtakım çekincelerle- sınırlı ölçüde cevaz verilmekte; ancak üçüncü kişilerin üreme sürecine dahil olduğu durumlar (örneğin sperm veya yumurta donasyonu, taşıyıcı annelik gibi) genel itibarıyla dinî açıdan uygun görülmemektedir. Bu tür uygulamaların, soyun karışması, mahremiyet sınırlarının ihlali

ve aile kurumunun zedelenmesi gibi gerekçelerle reddedildiği görülmektedir.⁵

Dolayısıyla, üremeye yardımcı teknolojiler başta olmak üzere biyomedikal araştırmalarda kaydedilen ilerlemeler ve biyoteknolojik gelişmelerin bizlere sunduğu imkânlar(!) ve bu imkânlar etrafında yapılması gereken ahlaki değerlendirmeler yalnızca tıbbi imkânlarla sınırlı kalmayıp, dinî ilkeler, toplumsal değerler ve kültürel normlar ekseninde çok katmanlı bir anlam kazanmaktadır. Tüm bu konular, dinin toplumsal hayattaki karşılığı açısından hem teorik hem de pratik düzeyde giderek daha fazla dikkat gerektiren bir tartışma alanı haline gelmektedir.

Ancak, doğumun giderek artan bir biçimde tıbbileştirilmesi (medikalizasyonu), bedeni ve yaşamı bir dizi tıbbi ve biyoteknolojik söylemlerin buluşma noktası haline getirmiştir. Bu süreç, doğumu kişisel ve duygusal bir deneyim olmaktan çıkararak, tekniğin uzmanlık bilgisi aracılığıyla denetlenen ve belirli normatif kalıplara sokulan bir alan haline getirmiştir. Böylece, doğum ve çocuk sahibi olamama -özellikle yardımcı üreme teknolojileri bağlamında- teknik birer sorun olarak çerçevelendikçe, bu deneyimlere ilişkin hayatı ilgilendiren konular giderek görünmez hale gelmiştir. Örneğin, teknolojinin bedenler üzerinde kurmuş olduğu tahakküm, tedavilere erişimdeki sınıfsal adaletsizlik, üreme turizmi, kadının süreç içinde maruz kaldığı psikolojik şiddet ve toplumsal baskılar gibi birçok önemli mesele ya göz ardı edilmekte ya da yüzeysel biçimde ele alınmaktadır. Üstelik bu konularda yürütülen etik tartışmalar çoğunlukla soyut felsefi düzeyde kalmakta; bu deneyimlerin hayata dokunan yönü, toplumsal bağlam ve güç ilişkileri yeterince dikkate alınmamaktadır. Bu durum, özellikle İslam ahlakı ve hukukunun günümüz meseleleriyle ilişkisini kurmaya çalışan âlimler açısından önemli bir sorumluluğa işaret etmektedir. Âlimlerimizin, bu tür tıbbi konularda fetva verirken tıbbi ve biyolojik verilerin ötesine geçerek, politik, ekonomik ve

toplumsal koşulları da dikkate alan çok boyutlu bir yaklaşım geliştirmeleri elzemdir. Ancak bu şekilde, tıbbi konularda verilen fetvaların kişilerin dünyasına dokunabilmesi ve adalet duygusunu güçlendirmesi mümkün olacaktır.

Beyin Ölümü İnsanın Ölümü müdür?

Biyomedikal tıbbın gelişimiyle birlikte karşılaşılan ahlaki sorunlar yaşamın sonuna ilişkin meselelerde de belirginleşmektedir. Örneğin, organ nakli, günümüzde yaşamı tehdit eden hastalıklar için şüphesiz umut verici bir çözüm sunmaktadır. Ancak, organ naklinin ahlaki zemini büyük ölçüde “beyin ölümü” tanımı ve bu tanım etrafındaki tartışmalar üzerine kuruludur. Peki, beyin ölümü nedir?

Tıbbi literatürde, beyin ölümü, beyin, beyin sapı ve serebellumun tüm işlevlerini geri dönüşümsüz biçimde yitirmesi olarak kabul edilir.⁶ Bu kişiler solunum ve dolaşım sistemlerini makine desteği olmadan sürdüremezler. Ancak, modern teknolojilerin gelişimi ve yoğun bakım ünitelerindeki imkanlar, bu fizyolojik işlevlerin belirli bir süre daha devam ettirilebilmesine olanak sağlamaktadır. Yani, beyin fonksiyonlarını kaybetmiş bir kişinin solunum ve dolaşım sistemlerini hala canlı tutabilmektedir. Bu durum, klasik ölüm tanımının yetersiz kaldığı yeni bir durumu tanımlama ihtiyacını doğurmuş ve “beyin ölümü” kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁷

1968 yılında Journal of the American Medical Association (JAMA) dergisinde yayımlanan ve beyin ölümü tanımını ele alan raporda, bu tanımın gerekli görülmesinin iki temel nedeni vurgulanmaktadır. İlki, ağır beyin hasarı geçirmiş ve bilinci kalıcı olarak kapanmış hastaların -sınırlı kaynaklar nedeniyle- aileler ve sağlık kurumları için ciddi bir “yük” oluşturmalarıdır. Rapor şu ifadeyi kullanır: “Yeniden canlandırma (*resüsitasyon*) ve destekleyici tedavi yöntemlerindeki gelişmeler, ağır şekilde yaralanmış kişileri (hastaları) hayatta tutmak için yapılan çabaların artmasına

yol açmıştır. Bu çabalar bazen yalnızca kısmi başarı sağlamakta ve bunun sonucunda kalbi atmaya devam eden ancak beyni geri dönüşümsüz şekilde hasar görmüş bireyler ortaya çıkmaktadır. Bilinçlerini kalıcı olarak kaybeden bu hastalar, aileler, hastaneler ve bu hastalar tarafından işgal edilen yatalara ihtiyaç duyan diğer hastalar üzerinde büyük bir yük oluşturmaktadır”. Yani, bu kişilerin ölü olarak kabul edilmesi bahsedilen “yük”ten kurtulma imkanını getirmektedir.⁸

İkinci gerekçe ise daha temel bir kaygıyı işaret etmektedir: Beyin ölümü tanımı, beyin ölümü gerçekleşmiş kişileri ideal organ vericileri haline getirecektir. Böylece, bilinci kapalı olmasına rağmen fizyolojik işlevleri devam eden bedenler, organ nakli açısından büyük bir potansiyel sunmakta; böylece yasal ve etik bir çerçeve sağlanmaktadır.

Bu şekilde ortaya çıkan yeni insan ölümü tanımı aradan geçen yıllar içinde önemli ahlaki soruları da beraberinde getirmiştir. En temel ahlaki soru şudur: Beyin ölümü gerçekten insanın ölümü müdür? Zira beyin ölümü tanısı konmuş kişiler, mekanik destekle solunum yapabilmekte ve dolayısıyla kalpleri atmaktadır. Her ne kadar beyin ölümü tanımındaki “geri dönüşsüz olması” ifadesi bu tanıma kavramsal çerçevede temel bir dayanak sunsa da ölüm tanımının toplumsal ve tıbbi ihtiyaçlara göre esnetildiği şüphesi gündeme gelmektedir. Özellikle artan organ nakli talepleri karşısında, beyin ölümü en “uygun” ölüm tanımı haline gelmiştir.⁹

Bir yandan yaşamın başlangıcının muğlaklaştığı yardımcı üreme teknikleri; öte yandan ölümün sınırının bulanıklaştığı beyin ölümü ve organ nakli uygulamaları, tıp, hukuk, din ve siyaset gibi alanların iç içe geçtiği bir kesişim noktasında yer almaktadır. Bu teknolojiler, yaşamın ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği sorusunu tıbbi göstergelere indirgerken, aynı zamanda (biyo)teknolojinin beden, yaşam ve hatta ölüm üzerinde hegemonya kurmaya çalıştığı bir iktidar alanı da yaratır. Fransız filozof Michel Foucault’nun “biyoiktidar” olarak tanımladığı

bu süreçte, doğumdan ölüme kadar tüm biyolojik süreçler, uzmanlaşmış bilgilerin ve bu bilgileri elinde tutan “teknisyenlerin” denetimine tabi kılınır. Yaşamın başlangıcı ve sonu, artık sabit sınırlar olmaktan çıkıp, yorumlanabilir, yönetilebilir ve çeşitli teknik müdahaleler ile şekillendirilebilir birer alan haline gelmiştir. Dolayısıyla, bu alanlara dair ahlaki değerlendirmeler, bu teknolojilerin içinde şekillendiği siyasi ve ekonomik yapıların da eleştirel bir biçimde sorgulanmasını gerektirir.¹⁰

NOTLAR

- | | | |
|---|---|---|
| <p>* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı.</p> <p>1 Albert R. Jonsen, <i>The Birth of Bioethics</i>, (Oxford University Press, 2003</p> <p>2 Robert M. Veatch, <i>Medical Ethics</i>, (Jones & Bartlett Learning, 1997).</p> <p>3 Ahmet Karakaya ve Hakan Ertin, “İnsan ve Kişi: Tıp Etiği Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, <i>İnsanı Yeniden Düşünmek - Modern Düşüncede Temel Tartışmalar</i> içinde, eds. Lütfi Sunar ve Latif Karagöz (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 201-222.</p> <p>4 Michel Foucault, “The Politics of Health in The Eighteenth Century”, trans. R. A. Lynch, <i>Foucault Studies</i> 18 (2014): 113-127. (Makale ilk 1979’da yayımlanmıştır).</p> <p>5 Çevrimiçi: ‘Tüp Bebek Yönteminde Fazla Embriyo Üretilip Dondurulması Caiz Midir? Din İşleri Yüksek Kurulu: Dini Bilgilendirme Platformu’ n.d. https://kurul.diyabet.gov.tr/Cevap-Ara/1325/tup-bebek-yonteminde-fazla-embriyo-uretilip-dondurulmasi-caiz-midir. [Erişim tarihi: 14.05.2025]</p> | <p>6</p> <p>7</p> <p>8</p> <p>9</p> <p>10</p> | <p>Türk Nöroloji Derneği, “Beyin Ölümü Tanı Kılavuzu”, <i>Türk Journal Neurology</i>, 20 (3) (2014):101-4</p> <p>İlhan İlkılıç, “Etik Yaklaşımlar Bağlamında Beyin Ölümü”, <i>Hayatın Başlangıcı ve Sonu Fikhi, Hukuki ve Tıbbi Etik Boyutlarıyla</i> içinde, eds. Ülfet Görgülü, Halil Kılıç. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 201-209.</p> <p>“A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death,” <i>JAMA</i> 205, no. 6 (August 5, 1968): 337-40.</p> <p>Mine Hanoğlu, Lütfü Hanoğlu ve Mahmut Tokaç, “Ortaya Çıkışından 50 Yıl Sonra Beyin Ölümü Kavramı ve Süren Tartışmalar: Geleneksel Derleme”, <i>Türkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics-Law & History/Türkiye klinikleri Tıp Etiği, Hukuku ve Tarihi Dergisi</i>, 31, no. 3 (2023): 246-254.</p> <p>Michel Foucault, <i>Society Must Be Defended - Lectures at the College de France, 1975-1976</i>, Vol. 1. Macmillan, 2003.</p> |
|---|---|---|

Filozoflara Göre Ölümden Sonra Hayat Var mıdır? (İbn Sina ve İbn Rüşd Örneği)

Prof. Dr. Ahmet Çapku*

Canlılar içinde öleceğini bilen ve bunu dikkate alarak yaşayan tek varlık, insandır. Varlık, bilgi, kültür, siyaset, ahlak gibi nice konu ölüm düşüncesi ile bir şekilde irtibatlıdır. “Nereden geliyorum ve nereye gidiyorum?” sorusu kişinin kökenine ve akıbetine dair incelemeyi beraberinde getirir. Dinî ve felsefî görüşler kendi sistem bütünlüğü içinde konuya çözüm getirmeye çalışmıştır. Varlık-yokluk, anlam ve adalet arayışı, kaza kader ile ilgili meseleler Tanrı-âlem-insan üçgeninde ele alınmıştır.¹

Ölüm sonrasına dair ortaya konulan görüşleri iki kısımda özetlemek mümkündür: Bunlardan biri, hayat sadece bu dünyada bir bilinç parlamasından ibarettir şeklinde düşünenler yanında insanın benliğinin doğum öncesi ve ölüm sonrasının bilinemeyeceğini ileri sürüp bu sorunla uğraşmayı gereksiz görenlerin görüşleridir. Diğeri, doğum öncesi

bilinmez olmakla birlikte ölüm sonrasında insan “ben”i varlığını devam ettirir ancak başına ne geleceği tam bilinemez diyenler ile insan nefsinin ölüm sonrası varlığını devam ettirdiğini ve bu dünyada iken yapıp etmelerine göre karşılık göreceğini düşünenlere ait görüşlerdir.² Sözü edilen yaklaşımları da, insan “ben”i için ölüm ötesine kapıyı kapatan materyalist yaklaşım ile ona yakın duran agnostik ve deistik bakış açıları; insanı nefis ve bedenden oluşan dual bir varlık olarak gören, nefsi metafizik bedeni ise fizik kökenli kabul eden ve ölüm ötesini buna göre okuyan bakış açısı, diye ikiye ayırmak mümkündür.

Yine insan için ölüm ötesinin olmasına yönelik ortaya konulan argümanlar cümlesinden şunlar dile getirilebilir: i) Mutlak adaletin bir gün vuku bulması ve böylece iyi ile kötünün ayırt edilmesi gerektiğine yönelik temenni. ii) İnsan “ben”inin sadece bu dünya hayatı için var olmasının ilahi hikmet açısından uygun görülmemesi. iii) “Hiçlik”e karışmanın insan “ben”i tarafından kabul görmeyeceği.

Bu bağlamda ölüm ötesinin varlığının ancak vahiy ile bilinebileceğini ifade eden İbn Haldun (v. 1406), “Ölüm, bir şahsın mutlak surette yok olmasına müncer olacak tarzda yok olmaktan ibaret olsa insanın ilk varlığı için bir hikmetin bulunmaması icabederdi.” diyerek her şeyi bir hikmet üzere var eden Allah’ın abes ile iştilal etmesinin mümkün olmadığını belirtir.³ Yirminci yüzyıl filozofu Miguel de Unamuno’nun (v. 1936), yokluğa karışmaktansa ebediyen cehennemde yanmaya razı olduğundan söz ederek, “Eğer bilinç iki karanlık ebediyet arasındaki bir şimşekten başka bir şey değilse, bilelim ki bu bir adalet değildir ve hayattan daha iğrenç bir şey de olamaz o zaman!” ifadesiyle aynı hususa dikkat çeker.⁴

İbn Sina'da Ölüm ve Ruhani Diriliş Meselesi

İslam filozoflarının düşünce kaynaklarının başında da Kur'an-ı Kerim gelir. Gerek vahiy gerek akıl temelli bilgi, dönemin âlem görüşü ile mezcedilmiş ve "insan" bu bakış açısıyla okunmaya çalışılmıştır. Meşşai filozoflardan İbn Sina (v. 1037) ve İbn Rüşd (v. 1198), kendi döneminin zirve isimlerinden olup fikrî mimari inşa etmişlerdir. Biz de ölüm ve ötesi meselesini önce İbn Sina'nın bakış açısıyla ele almak istiyoruz.

İbn Sina, Farabi'nin (v. 950) "sudûr" kozmolojisine geniş bir perspektif kazandırmıştır. Sudûr teorisine göre akıl varlığı olan Tanrı, ezelden ebede kendini akleder. O'nun kendini akletmesinden ilk akıl *taşmıştır*. İlk akıldan, o dönemin felek anlayışına göre her biri bir feleğin akli olacak şekilde, diğer akıllar ve onlardan da feleklerin nefsleri ve cirimleri sudûr etmiş ve böylece gök küreleri oluşmuştur. Tanrı'nın cömertliğinin (cûd) bir sonucu olarak ve herhangi bir bozulum olmaksızın gök âlemi varlığını devam ettirir. Ay feleğinin akli konumundaki "faal akıl" yeryüzüne nefis, madde, sûret, bilgi verir. Aristoteles (v. MÖ. 322) - Batlamyus (v. 170) evren tasarımına göre ay altında oluş bozulmuş ve fanilik söz konusu iken ay üstünde bu durumlardan söz edilemez. Bu nedenle ay üstü âlem için fanilik/kiyametten söz etmek, Aristoteles-Batlamyus evren tasarımı tesirindeki sudûr sistemi gereği de mümkün görünmemektedir.⁵

Şeyhü'r-Reis'in düşünce sisteminde insan, faal akıl tarafından verilen ve yokluğa karışmayan bir nefse sahiptir.⁶ İnsanın maddi yönü oluş bozulmuş tabidir. Nefsin metafizik temelli ve ölümsüz olduğu bahsinde filozof, boşluktaki adam örneğini verir ki, bu örneğe göre kişi beş duyusu ile hiçbir şey algılamasa bile kendi "ben"inin farkındadır.⁷ Nefs, bedeni hareket ettiren bir cevher olup çok yönlü ve akli iradesi olan özelliğe sahiptir.⁸ Uyku halinde

iken nefis, bedenden ayırık halde eylemlerde bulunur, gayba dair sadık rüyalar görür. Bu da onun bedenden bağımsız oluşuna işaret eder.⁹ Nefs, fesada kabil olmayan basit yapıdadır ve makûlâtın mahallidir.¹⁰ İnsanın harici beş duyusu, dahili beş duyusuna; bunlar ise amelî akla; amelî akıl nazari akla hizmet eder niteliktedir. Amelî akıl, nazari aklın ilkelerine tabi olur. Nazari aklın müstefad seviyesindeki akletme, bir insanın ulaşabileceği en ileri aşamadır. Kutsi akıl ise sadece nebilere has olup "faal akıl"dan metafiziğin doğru bilgisini elde eder ve nebi aldığı vahyi din dili ile insanlara anlatır.¹¹

Konu bağlamında filozofun önemle vurguladığı husus, insanın manevi yani nefis yönüdür. Metafizik, tabii ve iradi/ahlaki açılardan incelediği kötülük meselesinde insan için önemli olanı, kişinin kendini nefis temelli olan nazari ve amelî akıl yönünden yetkin hale getirip getirmemesi durumudur. Çünkü kişisel "ben"i ölüm ötesinde ilgilendiren husus, budur. Nefs, bedeni bir alet olarak kullanır. Bununla birlikte aklın nazari ve amelî yönlerden yetkin (kemal) hale gelebilmesi belli bir çabayı gerektirir. Buna göre kendini nazari ve amelî akıl yönünden yetkin hale getirenlerin ölüm ötesi ebedi bir sürur (saadet) halini alır. Nazari açıdan belli seviyede yetkin ve amelî açıdan tam yetkin (âbid) olanlar da nihayet ebedi sürura garkolur.¹³ Her ikisinde yetkin olmayanlar, nefslere zulmetmiş kişilerdir ki, asıl kötülük budur ve bu tür nefsler ebedi ıstırap halinde kalır.¹⁴ Nazari açıdan yetkin olup da amelî açıdan yetkinleşmeyenler (fâsık) ölüm ötesinde ıstırap çeker ancak neticede saadete erer. Bir de bülh (sadedil) olanlar vardır ki, geniş manasıyla onlar için ölüm ötesinde Allah'ın rahmeti umulur.¹⁵

Sudûr kozmolojisinin bir neticesi olarak ay üstü âlemde oluş bozulmuş olmayacağına göre bu durumda ölüm ötesi ruhani olabilir. Her ne kadar gök varlıklarına özgü cismani

bir bedenlenmeden söz edilebilse bile bu geçici bir durumdur.¹⁶ Filozofa göre kaynağı aynı olması itibarıyla akıl ile vahyin bildirdikleri arasında çelişki yoktur. Bu açıdan, meâdın (ölüm ötesi) şeriat tarafından nakledilmiş kısmının ispatı ancak vahiy yoluyla peygamberin verdiği haberi tasdikle gerçekleşir ki, bu da bedenlerin dirilişini ve onun hayr ve şer ile ilgisini ortaya koyar. Meâdın ruhani kısmını ise metafizikçi filozofların ispatlayacağını ve bunun da nübüvvet tarafından doğrulandığını belirten İbn Sina, metafizikçi filozofların meâdın bedenli dirilişten ziyade ruhani olana rağbet ettiklerini dile getirir. Çünkü asıl olan nefstir.¹⁷

İbn Rüşd'de Ölümsüz Bir Cevher Olarak Nefs ve Bedenin Dirilişi Meselesi

İbn Rüşd düşüncesinde Tanrı, kadim bir varlık olarak sürekli yaratandır. Âlemin var oluşu öncesinde halk edilmiş olan madde de kadimdir. Varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonra gelmesi itibarıyla ona hâdis denir. Allah ile âlem arasında bir illet-malul ilişkisinden söz etmek daha doğru olur.¹⁸ Nefs, organ sahibi cismin ilk yetkinliğidir.¹⁹ Burada İbn Rüşd, nefse kadar uzanan çizgide varlık hiyerarşisi olarak şunları ortaya koyar: Tanrı -> ikinci ilkeler (melekler) -> faal akıl -> ruh -> suret -> madde. İnsan beden olarak "ay altı", akıl olarak "ay üstü" âleme özgü canlı bir varlıktır. Bu açıdan nefs, her ne kadar bedenle birlikte var olsa da ölüm sonrası onun yokluğa karışmasından söz edilemez.²⁰ Nefs, bütünlük ve birlik arzeden ölümsüz bir cevherdir.²¹ Şu kadar var ki, nefsin tanımı yapılamaz. Aksi halde ona bedende bir mekân tayin etmek gerekir.²² Nefs bütün yetileriyle akla hizmet eder konumdadır. O her ne kadar bazı işlevleri itibarıyla bedene bağımlı görünse de gerçekte öyle değildir.

İbn Rüşd açısından nefs, ölüm sonrası beden olmadığı için pasif konuma geçer.²³ Endülüs

filozofuna göre duyu ve akıl yetileri, meâd bahsinde sınırlıdır. Ölüm ötesine dair güvenilir bilgiyi vahiy verir.²⁴ Konu ile ilgili olarak filozof, Zümer Suresi 42. ayeti delil olarak sunar. Uyku halinde nefs, aleti olan bedenden uzaklaşır. Tekrar ona geri döndüğünde nefsin cevherinde/zatında herhangi bir değişim olmamıştır. Onun için alet konumundaki beden, ölümle birlikte nefsten ayrılır ve atıl kalır, nefs ise varlığını devam ettirir.²⁵ Ölüm, bedenin atıl kalması hali olup nefis, ölüm sonrası uyku halini andıran bir berzah durumuna geçer.²⁶ Bu konuda akıl ve naklin/ vahyin verileri uzlaşılı halindedir.²⁷ Şayet konu ile ilgili vahiy verilerini tevile gitmek gerekirse bunu ancak ehli yapar. İbn Rüşd ölüm ötesi ile ilgili olarak Kur'an'da varlığın sürekliliğinin vurgulandığını, kıyamet ile birlikte fizik âlemin başka biçime dönüştürüleceğinden söz edildiğini belirtir.²⁸ Demek ki, kıyamet sonrası var oluş, bu dünyadakinden farklı ve daha üstün şekilde olacaktır. Onun için İslam'ın inanç ve ahlak alanında getirdiği ilkelerin doğru şekilde bilinmesi ve yaşanması dünya ve ahiret mutluluğu açısından önem arzeder.²⁹ İnsani fiillerin kaynağı nefis-i nâtika olduğuna göre onun nazari ve amelî erdemlere ulaşması amaçtır. Bir din olarak İslam, ilim ve amel yönünden nelerin olması gerektiğini en iyi şekilde ortaya koymuştur.³⁰

İbn Rüşd'e göre dirilişin keyfiyeti, kıyamet sonrası öbür dünyanın yeniden biçimlenmesine uygun şekilde olur. Allah ruhları bedenlere iade eder. İyi ruhlar, kendilerine verilen yeni beden ile lezzetlerin en yücesine ulaşır ki, bunun adı cennettir. Bedbaht ruhlar cesetlere iade edildikten sonra onlar bu dünyada çektiği sıkıntıların daha ağırlığına uğrar ki, bu da cehennemdir. İslam sözü edilen konuları açıklığa kavuşturmuştur. Düşünürler arasında belli müşterek bakış açılarından söz edilebilmekle birlikte nihayetinde akıl, meâda dair net bilgi vermede "imkan"dan öteye gidemez.³¹

Netice itibarıyla; ölüm ötesinin var olup olmadığı konusu, her bir düşünürün kabul ettiği varlık sistemi ve bunun içinde insanın ne ve nasıl bir yapıda olduğu kabulüne göre şekillenir. Meşşai filozoflardan İbn Sina ve İbn Rüşd'e göre Tanrı-âlem ilişkisi açısından insan, nefis yönüyle ilahî, fizik yönüyle dünyaya özgüdür. Ölüm sonrası nefis, bedenden ayrılır ve bedende iken nazari ve ameli akıl açısından yapıp ettiklerine göre saadet veya şekavet halinde olur. Şeyhü'r-Reis'in benimsediği sudûr sistemine göre ölüm ötesi ruhani olarak şekillenirken Endülüs filozofuna göre yeniden diriliş külli kıyamet sonrası oluşan yeni duruma göre biçimlenir görülmektedir.

NOTLAR

- * Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
- 1 Ahmet Çapku, *İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2009), 15-16.
- 2 Çapku, *a.g.e.*, 12; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan / Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik Yay., 2010), 167-168.
- 3 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 2, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 1109.
- 4 Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2005), 9.
- 5 Ahmet Çapku, *a.g.e.*, 97-101.
- 6 İbn Sina, *el-Mebde' ve'l-meâd*, nşr. Abdullah Nurani, (Tahran: Müesses-e Motaleat-ı İslami Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1984), 107-108.
- 7 İbn Sina, *eş-Şifa en-Nefs*, nşr. G. Anawati-Said Zayed, (Kahire: yy., 1975), 13.
- 8 İbn Sina, *Risale fi'n-Nefs ve bekâihâ ve meâdihâ*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, (İbn Sina Risaleleri-2 içinde), (İstanbul: İbrahim Horoz Matbası, 1953), 110-111.
- 9 İbn Sina, *Mesâilü an-Ahvâlî'r-rûh*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, (*Resâilü İbn Sina* içinde), (İstanbul: İbrahim Horoz Matbası, 1953), 69-70.
- 10 İbn Sina, *eş-Şifa en-Nefs*, 185, 195-197; a.mlf., *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmia, 1987), 143-144.
- 11 İbn Sina, *Risâle fi İsbâtî'n-nübüvvât*, nşr. Michael Marmura, (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), 49; a.mlf., *eş-Şifa en-Nefs*, 220; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV Yay., 1993), 136-140.
- 12 İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, 2: 435, 451.
- 13 İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, 2: 430-431.
- 14 İbn Sina, *fi-Sırrî's-salât*, (et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-lügatü's-süfiyye fi felsefeti İbn Sinâ içinde), (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmia, 1983), 209.
- 15 İbn Sina, *el-Adhaviyye*, 145-146; a.mlf., *eş-Şifa en-Nefs*, 219.
- 16 İbn Sina, *el-Adhaviyye*, 104, 122, 126; a.mlf., *el-İşarât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, (Kahire: Daru'l-Maarif), IV: 36.
- 17 İbn Sina, *eş-Şifâ el-İlahiyat*, nşr. M. Yusuf Musa-Süleyman Dünya-Said Zayed, (Kahire: 1960), 2: 423.
- 18 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fimâ beyne'l-hikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl*, nşr. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 84-85; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1980), I: 84-85.
- 19 İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, (Latince'den Arapça'ya çev. İbrahim el-Garbi), Tunus: Beytü'l-Hikme, 1997), 94, 96; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n-nefs* (Orta Şerh), nşr. Alfred L. Ivry, (Kahire: el-Medlisu'l-A'lâ li's-sekâfe, 1994), 56.
- 20 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 2: 807-808; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 96.
- 21 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, 71, 87.
- 22 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2: 566-567, 835.
- 23 Çapku, *a.g.e.*, 391.
- 24 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 1: 152-153; a.mlf., *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, nşr. M. Abid el-Câbirî, (Beyrut: Merkatü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye el-Keşf, 1998), 182.
- 25 İbn Rüşd, *el-Keşf*, 204.
- 26 İbn Rüşd, *el-Keşf*, 204; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2: 827, 833-834; İbn Rüşd'de "akılların birliği" düşüncesi ve ayrık, ezeli ve tek aklın ölümsüzlüğü iddiasıyla ilgili bilgi için bkz. Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 199-228.
- 27 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 114-115.
- 28 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2: 870-871; İbrahim Suresi, 48.
- 29 Çapku, *a.g.e.*, 410.
- 30 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 100.
- 31 İbn Rüşd, *el-Keşf*, 201-202; Çapku, *a.g.e.*, 425.

Ebedi Varolma Gayesi ve Ölüm

Dr. Öğr. Üyesi Kübra Bilgin Tiryaki*

Platon *Phaidon* diyalogunda insanın hakikate ilişkin idrake ancak akleden tarafı (*nous*) bedenden ayrıldıktan sonra kavuşacağını söyler. Bizatihi kaim idealardan pay alarak bedenli bir şekilde bu dünyada var olan insanın hakikati bu akli olan taraftır. Bedenin hayatiyetini kaybetmesi ile birlikte insan, bedenli olmaktan kaynaklanan ve onu aslından uzaklaştıran her türlü arzusun tutsaklığından kurtularak özgürleşir ve kendiliğine kavuşur.¹ Platon'un bu yaklaşımı kendisinden sonraki felsefi düşünceyi epey meşgul etmiş problemler yumağının önemli hatlarından birisini teşkil eder. Nitekim Platon'un insanın bu dünyadaki anlamı ve ölüm sonrasındaki varlığına ilişkin yaklaşımı belirginleştirmesini sağlayan akıl/nefs-beden ayrımı Aristoteles ve sonrasındaki bilim geleneğine oldukça canlı bir tartışma hattı bırakmıştır.

Nesnelerin varlığını madde-suret bileşimi üzerinden açıklayan Aristoteles için dışarıdan/idealardan gelen bir akli suret anlamı yoktur. Madde-suret birlikteliği birbirine içkin şekilde açıklanır ve diğer canlı nesnelerinde olduğu gibi insan fertlerinin mevcudiyetleri de dıştan gelecek bir ilke üzerinden izah edilmez.² Aristoteles için maddeden ayrı bir suretin varlığından bahsedilemeyeceği için bedeninden ayrılmış bir nefis/akıldan da söz edilemez. Bu durumda bedenden ayrıldıktan sonra insan nefislerinin akıbetinin ne olacağı sorusu farklı

izah çabalarına konu olsa da Aristoteles felsefesindeki belirsizliğini korumaya devam etmektedir.

Bu belirsizlik Aristoteles'in Platon eleştirilerini de dikkate alarak yeni bir felsefi açıklama geliştiren Yeni-Platoncular eliyle aşılmaya çalışılmıştır. Platon'da idea olarak dışta bizatihi bulunan ve türün bireylerinin kendisinden pay alarak var olduğu türsel suret anlamları, Yeni-Platoncularda Faal Akıl'da bulunan akledilir suretlere dönüşmüştür. İnsan ferdi bu dünyada akleden nefsinin yetkinleştirme gayesi ile bedeninin kayıtlarından kendisini kurtaracak ve tam bir akıl haline gelecektir. Ancak bu dünyada bedenli bulunurken tam anlamıyla gerçekleşmeyecek olan bu gaye, yetkinleşmiş bir nefsin ölümü ile birlikte Faal Akıl'daki biricik akledilir anlama katılmasıyla tahakkuk edecektir. Ancak akledilir anlama katılan insan ferdinin biricik varlığının sürdüğünden nasıl söz edeceğiz? İslam filozoflarının kucağına bırakılan çok büyük sorulardan birisi işte bu olmuştur. İnsani yetkinleşme, insandaki akledilir tarafın asli durumuna kavuşmasıydı ama insan ferdinin yaşam boyu edindiği tecrübesi ve kendi varoluşu ne olacaktı? Dahası Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bildirilen ebedi yaşama ilişkin aktarımların, bireyselliği korunmamış tek bir akli anlamda tahakkuk etmesi söz konusu olamazdı.

Yukarıdaki soruları kendilerine özgün düşünce ve yaşam pratiği içerisinde cevaplamak isteyen İslam filozofları "İnsana özgü olan, onu kalıcı kılacak ve ebedi hayatı mümkün kılacak özün ne olduğu?" sorusunu sormuşlardır. Bu sorunun gelip dayandığı kadim mesele ise, nefis-beden ilişkisinde bedene canlılık veren nefsin, bedenle olan ilişkisi/mukareneti kesildikten sonra da varlığını sürdürmesidir. Daha açık ifadeyle oluş bozuluşa konu olan beden, unsurlarına ayrılıp çözülürken; insanı ebedi yaşama taşıyacak ve kesintisiz olarak varlığını sürdüren taraf akli cevher olan nefstir.³ Peki bedenden ayrılan nefis varlığını nasıl sürdürecektir? Yüzyıllardır üzerine eserlerin yazıldığı, büyük tartışmaları

başlatan bu mesele bedenden ayrıldıktan sonra tek bir akli ilke olan nefsin nasıl olup da tikel bireylerden ayrıldıktan sonra biricikliğini herhangi bir çelişki olmadan sürdüreceğidir. Meşşai filozofların kabul ettiği temel felsefi ilkeler çerçevesinde maddi olan beden oluş bozuluşa tabi olduğu için kalıcı/ebedi olamaz. Bu durumda onlara göre insanın ebediliğini temin edecek yegâne ilke nefistir.⁴ Teorik çerçevenin kurucusu Farabi ve İbn Sina ile yetkin temsiline kavuşan İslam filozofları bu soruya tatmin edici bir cevap veremedikleri gibi başta Gazzali olmak üzere ciddi eleştirilerle karşı karşıya kalmışlardır.⁵

Tam da bu noktada filozoflara şöyle bir soru yöneltelim: İnsanın kaçınılmaz bir şekilde ölümden sonra ebedi varoluşu arzulayan bir varlık olması için bedenden ayrı akli cevher olan bir nefse sahip olması zorunlu mudur? Kelamcıların kahir ekseriyeti böylesi bir zorunluluğu reddeder ve insan bütünlüğünün cisimsel olduğunu söylerler. Onlara göre insan ferdi nefs-beden gibi ikili bir yapı üzerinden ele alınamaz ve insanda bedenden ayrı bir akli cevherin bulunduğu söylenemez. Elbette kelamcılara göre de insan akleden bir canlıdır ama bu akıl, bedenden ayrı bir varoluşa sahip değildir. Kelamcılardaki akletme insan bütününde bulunan akletme fonksiyonu olarak açıklanır. Farkedileceği üzere burada insan için kalıcı olan ve ebediliği devam eden bir taraf yoktur. Kelamcılara göre insan için ölüm sonrası yaşamın keyfiyeti Kur'an ve sünnette bildirilen haberler üzerinden açıklanır ve insanların yeniden diriltileceği gün *aynı bütüne sahip olarak tekrar varlık kazanacağı* söylenir.

Bu hakim görüşe rağmen nefsin soyut/akli bir cevher olduğu fikri Meşşai felsefedeki teorik uzanım ve imalarından büyük ölçüde arındırılarak tasavvufi düşünce içerisinde de kabul görmüştür. Peki neden sufiler nefs-beden ayrımını kabul etmişlerdir? Platoncu anlamda nefsin bedenî arzularından arındırılması gibi bir ideal, sufi düşünürleri etkilemiş olabilir mi? İbn Arabi ile başlayan nazari tasavvuf

içerisinde beden ve akla atfedilen anlamlar felsefi içeriğinden farklılaşan açıklamalara konu olsa da nefsin mutlak olarak bedenden arınarak özgürlüğüne kavuşması durumu sufi düşünce ve tecrübe içerisindeki varlığını korumuştur. Bu bağlamda başlangıcından itibaren tasavvufta zühd kapsamında nefsin bedenden arınması yönünde mistisizmin yöntemine yaklaşan çabalar ile zühdün anlamının Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine ittiba üzerinden belirlenmesi yönünde denge arayışı olagelmıştır.⁶

Tekrar filozoflara dönecek olursak insanın salt bir maddi bütünden oluşmadığı, nefs-beden birlikteliğinden müteşekkil olduğu kabulü bu dünyada insana nasıl bir konumlanma sağlar? Filozoflara göre geçici olan taraf beden kalıcı olan nefs olduğu için, bedenli olmamızdan kaynaklı arzuların akli nefse tesirinin olabildiğince kırılması ve nefsin bedeninin arzuları üzerinde hakimiyet kurması amaçlanır. Bu terbiye metodunda insan hayatının anlamına ilişkin tefekkür önemli bir yer tutar. Nitekim doğduğu andan itibaren “ölüme doğru giden bir canlı” olduğunu fark eden yegâne mevcut insandır. Tam da bu idrak sebebiyle insan, bilinçli ve mükellef bir varlık olarak kabul edilir. Anlamlı bir yaşam sürme fikri, “ölüme doğru olma” bilinci olmaksızın temellendirilemez. Gündelik hayat içerisinde bu düşüncenin üzeri çoğu zaman örtülse de bir kez başlayan “ölüme doğru olma” tefekkürü, kişiyi “şu anda ve burada olma” ve içinde bulunduğu her anın kendinde önemli olduğunu zira bir sonraki an için sürdürülebilir bir garantiye sahip olunmadığını ifşa eder.

Meselenin teorik ana çerçevesi filozoflardan gelse de bu durumun en veciz açıklamaları tasavvufun teorik ve pratik tarafı üzerinden takip edilebilir. Sufilerin çokça vurguladığı “ibnül-vakt/vaktin çocuğu” olma durumu içinde bulunulan anın idrakine varmak ve o an düşüncede veya pratikte ne yapılması gerekiyorsa onu icra etmek anlamına gelmektedir. Sufilerin bu çabası ölüme doğru

olan içinde bulunduğumuz vakte odaklanarak, henüz gelmemiş olan ölüm anına ilişkin belirsizliği bertaraf etmek anlamına gelmektedir. Nitekim insanda ölüm ve sonrasına dair belirsizlik, ölüme ilişkin korkunun da temelinde yer almaktadır. Her ne kadar İslam filozofları ölüm korkusunun gereksizliğine değinip onu izale etmenin yollarını izah etmeye çalışsalar da⁷ bu belirsizliğin kök anlamı insanın kendi varlığının ebedi oluşuna ilişkin yüksek arzudan kaynaklanmaktadır. Haddizatında insanın beden üzerinden tatmin ettiği arzularının temelinde de varlığının sürekliliğini sağlama bulunur. Bu öylesine güçlü bir anlamdır ki insanın ister akli isterse de bedenî gayelerinin bütününe kuşatmaktadır. Mümkün varlık olmasına rağmen varlığını sürekli yani zorunlu kılmak isteyen insanın -farkında olsun ya da olmasın- bu arzusunu yönlendiren şey Tanrı'ya benzeme idealidir. Bu durum filozof ve sufiler tarafından *teşebbüh billah/teellüh billah* kavramlarıyla ifade edilir. Söz konusu arzuya dönük çaba hem ölüm duygusu tarafından motive edilir hem de ölüm korkusundan azat olunmasını sağlar. İnsan için hiçbir zaman böylesi bir anlam tam anlamıyla meydana gelmeyecektir ama yine de insan bu çabayı sürekli hale getirme gayesiyle hareket eder.

İnsanın bu dünyadaki tüm eylemlerine içkin bir şekilde bulunan ebedi var oluş arzusuna yönelik çabaları derinlemesine bir idrak ile fark ederiz. Bireylerin kendi nesillerini devam ettirme arzusuyla üremelerinden bilimsel-sanatsal üretim faaliyetlerine uzanan geniş bir yelpazede insan fertleri biricik varlıklarını ebedi kılmanın yollarını arar. Neslini devam ettirme, kişinin kendisi bu dünya yaşamını terk ettiği zaman arkasında bir iz bırakma yani "burada bir zamanlar bulunmuş" olmaya dair kısa vadeli ve etki alanı daha dar bir iz bırakma çabasıyken; bilimsel-sanatsal eserlerin etkisinin daha uzun erimli olması beklenir. Ancak üremenin insan için bu kalıcılığı sağlamaya dönük en kestirme ve yaygın çaba olması yeni yaşam formu içinde değişikliğe uğramış görünüyor.

Bilimsel-sanatsal üretim tarih boyunca hep sınırlıydı ve belirli zümreler eliyle yapıldı. Bu kümülatif çabalar içerisinde de belirli isimler tarih içerisinde daha fazla öne çıktı, kalıcılığını pekiştirdi. Günümüzde her ne kadar modern öncesi döneme nazaran daha fazla yaygınlık kazandığı varsayılsa da bilimsel-sanatsal üretim insanlığın bütününe nispetle oldukça dar bir insan grubu eliyle yürütülüyor. Peki geniş insan kalabalıklarının, bu kalabalıklar içerisinde biricikliğini korumayı isteyen fertlerin ebedilik arzularını temin edecek şey ne olacak? Üremenin insan için anlam yitimine uğraması ile ölüm gerçeğine karşı duyarsızlaşma ve ölüm yokmuş gibi bir yaşam kurgulama arasında bir ilişki olabilir mi?

NOTLAR

- * Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi.
- 1 Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 19-23.
- 2 Aryeh Kosman, "The Activity of Being In Aristotle's Metaphysics", *Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles and M. L. Gill, (Oxford: Clarendon Press, 1994), 195-213.
- 3 Nefsin akli bir cevher oluşu, en yetkin halini İbn Sina'da gördüğümüz muhtelif ispatlara konu olmuştur. İbn Sina'nın *Kitâbu'n-Nefs*'te nefsin akli cevher oluşuna dair yaptığı ispat için bkz. İbn Sina, *Şifâ/Kitâbu'n-Nefs*, çev. M. Zahit Tiryaki, (Ankara: TÜBA Yayınları, 2021), 367-396.
- 4 İbn Sina'nın *Şifâ/el-İlâhiyyât*'teki buna dair pasajları için bk. İbn Sina, *Şifâ/el-İlâhiyyât (Metafizik-II)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: 2005, Litera Yayınları), 172-179.
- 5 Gazzali'nin bu hususta en sistematik eleştirileri yönelttiği *Tehâfüt*'teki ilgili kısımlar için bk. Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Litera Yayınları, 2009), 200-206.
- 6 Ekrem Demirli, "İbn Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar)*, II, 7-8 Mart 2009, (Sakarya: DİB Yayınları, 2011), 157-158.
- 7 İslam felsefesindeki bu tarz metinlerin ilk örneği Kindi'nin kaleme aldığı *el-Hile li-def 'i'l-ahzân*'dır. Bkz. Kindi, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 51-66.

Yaşamın İçinde Ölüm Ölümün İçinde Yaşam

Burçak Evren*

Oyunun Başı ve Sonu

Ölüm mü yaşamı kucaklamış yoksa yaşam mı ölümü belli değil! Oyun çizgisinin başlayıp bittiği yer gibi... Ya da sınırları çizilmemiş bir

Ara Güler
fotoğrafı
(Burçak Evren
Arşivi)



oyun alanı. Yeryüzünde yalnızca İstanbul'da çekilmesi mümkün olan bir fotoğraf. Benzerini arasanız da bulamazsınız.

Belirli bir düzen içinde dizilmiş çocuklar... Göz ister istemez mezar taşını destek alan öndeki çocuğun gelişi güzel savurduğu elindeki dal parçasının ucundan arkasında bulunan çocuğa, oradan da onun arkasındakilerle yaşadıkları evlere gidiyor.

Ara Güler fotoğrafın öznesini, ölçeklerini belli etmediği ahşap evlerle, en öndeki çocuğun olağan bir oyun aparatı olarak özümseyip yaslandığı geçmiş zamanların mezar taşının arasına gizlemiş: Yaşamın tam orta yerine denk düşen mezar taşlarının durumu da bakımsızlıktan kaynaklanan bir ihmalkarlıktan daha çok, çocukların oyun alanının -ve de yaşamlarının- olağan bir ögesi olmuş.

Çocuklar için olağan olan bu durum, fotoğrafçı için hiç de öyle değil... Her ikisinin de fotoğrafa yansıyan oyun alanına ilişkin algıları çok farklı. Çocuklar içinde bulundukları alanın kendileri için olağanlığını yansıtırken, alanın dışında kalan fotoğrafçı ise bu doğallığın içine gizlenmiş duyguyu saniyelerin içine sığdırma telaşında. Görünen bu...

Ya görünmeyen?!

"Ben hikâye anlatmam. Yalnızca ilk cümlesini fısıldarım." dercesine bu görüntüyü saptayan Ara Güler'in ustalığı da burada başlıyor. Nasıl okursanız okuyun... Bize sunulan görüntünün değişmeyen tek yanı evle mezar taşları arasında oynayan çocukların oyun alanlarının belirli bir uyum içinde kaynaştığıdır. Bu kaynaşmanın sonucunda ölüm mü yaşamın içinde kaybolup gitmiş, yoksa yaşam mı kaçınılmaz olanın gerçeğini kabullenmiş? Çocuklar, ne ölümün ne de oyun alanlarının bu bildik ve alışık durumdan tedirgin değil. Yoksullukla kuşatılmış tekdüze yaşamlarında fark edilmiş olmanın hazzıyla poz vermenin yarışında...

Taş Yaşam, Plastik Ölüm...

Bir Ara Güler fotoğrafı daha...

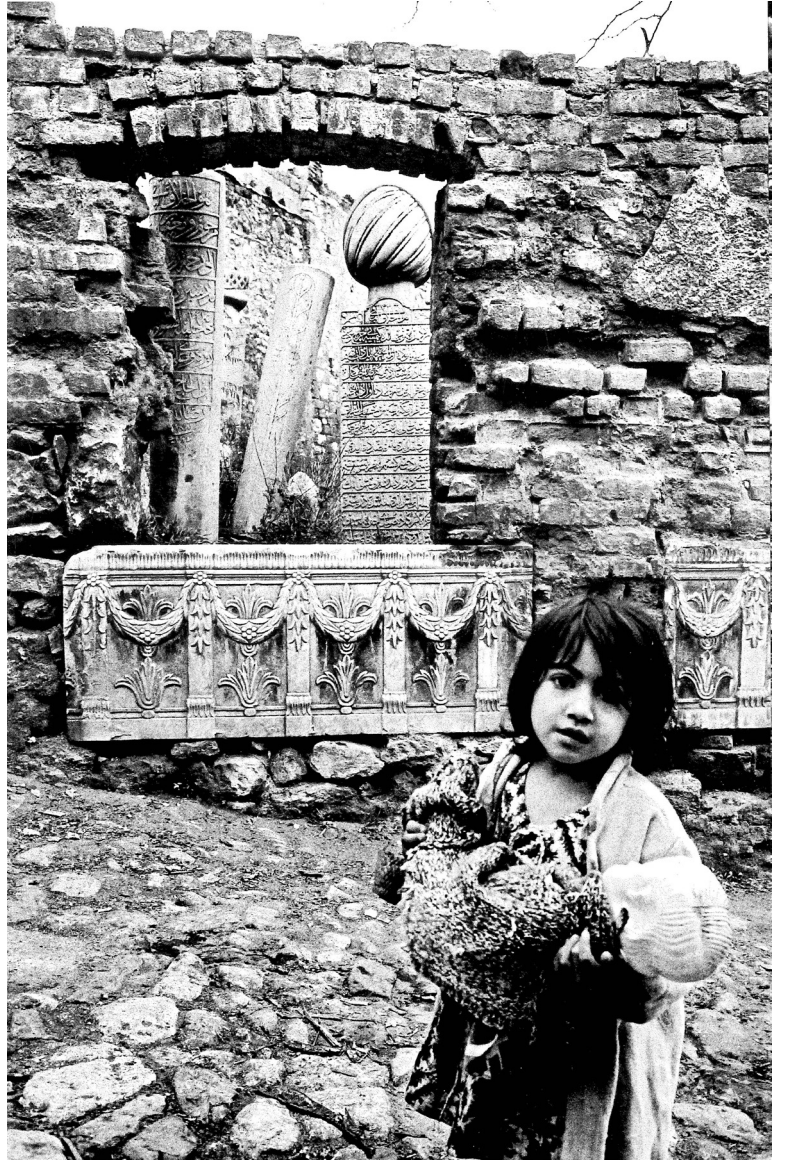
Edirne’de çekilen “Kadın ve Allah” fotoğrafından sonra bir başka başyapıtı. Bu da yalnızca İstanbul’da çekilmesi mümkün olan ve birbirinden çok farklı okumalara açık bir fotoğraf.

İlk okuma: Göze çarpan ilk şey İstanbul’da iz bırakmış geçmiş medeniyetlerin kronolojik bir sıralamayla verilmiş olması. Çocuğun arkasında yer alan duvarın en altında devşirme malzemesi olarak kullanılan çeşitli bitki motifleriyle süslenmiş Roma dönemine ait bir sarkofaj/sanduka. Onun hemen üstüne yapılmış duvar ise Bizans. Duvarın sınırladığı alan ise Osmanlı mezar taşları. Sanki tüm medeniyetler kronolojik bir sıralamayla resm-i geçitte...

İkinci okuma: Fotoğrafta sırasıyla yer alan geçmiş medeniyetlerin ölülerine karşı gösterdikleri büyük bir saygı... Her medeniyet yitirdiklerine olan saygılarından ötürü her biri sanat değeri taşıyan eserler vermiş. Romalılar bir sarkofajın üzerini çeşitli bitki motifleriyle bezerken, Bizanslılar taş işçiliğinde ilk kez harcı kullanmış, Osmanlılar ise bu işi bir adım daha öteye taşıyarak gergef üzerinde bir oya işler gibi taştan olağanüstü eserler oluşturmuş. Her üç medeniyet de yitirdiklerini unutturmamış, aksine yaptıkları sanat değerindeki eserlerle ölümsüz olmanın yollarını aramıştır.

Fotoğrafın tek kontrastı, yitip gidenler için yapılan her biri sanat eseri olan zenginlikle, bu zenginliğin miras olarak kaldığı günümüzdeki küçük kızın konumu: Ölümün kutsandığı, yaşamın ıskalandığı yaman bir çelişki...

Üçüncü okuma: Fotoğraftaki geçmişe ilişkin her bir şey zamana direnen taştan yapılmış. Sarkofaj, duvar, mezar taşları ve yol... Yalnızca



Ara Güler
fotoğrafı
(Burçak Evren
Arşivi)

çocuğun kucagında taşıdığı bebek plastikten. Dünün yaşamı ile günümüzdeki ölüm...

Eve Dönüş

Genel bir kaidedir: Sanatta hiçbir şey doğrudan anlatılmaz... Sanat saklar. Göstergeleri imgelere ve simgelere dönüştürerek, metonimiler ve metaforlarla çalışır. Bundan dolayı hiçbir şey görüldüğü gibi değildir.

Bu fotoğraf da öyle. Öyküyü başlatacak ya da anlamlandıracak bir canlı yok. Her



Ara Güler
fotoğrafi
(Burçak Evren
Arşivi)

şey zamanın içinde, hem var hem de yok... Sanki fotoğraf kaybolmuşluklar ya da gizlenmişlikler içinde bir kalabalığı simgeliyor.

Ara Güler yine bildiğini yapmış. Bu bilinmezlikler içinde öznenin ip uçlarını vermiş. Gözlerimizi öndeki paralel duran mezar taşlarının arasından önün önünde yine aynı şekilde iki ağacın arasına çevirip onun arasında kalan mezar taşının başlığından baktığımızda kimselerin olmadığı evin açık

kapısına gidiveriyoruz. Çünkü gözün başka kaçacak yönü yok!

Kapı açık... Ancak kim girecek? Ya da evin sahipleri nerede?

Birden aklıma varoluşçuluk felsefesinin XX. yüzyılda Camus ile birlikte önemli temsilcilerinden biri olan Fransız yazar ve düşünür Jean Paul Sartre'ın (1905-1980) dilimize *İş İştten Geçti* ismiyle tercüme edilen kitabı geliyor. Yazar eserinde tamamen farklı sosyal sınıflardan iki insanın sıra dışı ilişkisini anlatıyor. İkisi de aynı gün ölüyor. Ancak dünyadaki yaşamları sırasında elde edemedikleri şans öbür dünyada kendilerine sunuluyor. Yirmi dört saatliğine yaşama geri gönderilecekler ve bir şeyleri başarabilirlerse yeni bir yaşam kazanacaklar...

Romanın özeti bu. Ancak en ilginç yanı işçi Pierre Dumaine'nin ölüşü: Bir direniş sırasında öldürülür. Sonrasında hiçbir şey olmamışçasına ayağa kalkarak yaşama kaldığı yerden devam eder. Fakat onu kimse ne görür ne de duyar... O ikinci yaşamında yalnızca her şeyi kaldığı yerden yaşayan bir ölüdür.

Şimdi fotoğrafa gelemim. Mezar taşlarının konumu sanki, gün akşam olmadan piknik ya da bir başka yerden cümbür cemaat yorgun argın evlerine dönen insanlar gibi. Önde yaşça daha eski olan büyük mezar taşları dede-nine, onun önünde anne-baba, en önde de (küçük mezar taşları) çocuklar... Hepsi açık olan kapıya yönelmişler.

Ölümü içeren onca yoğun görünüme rağmen, her bir simgesiyle yaşamı çağrıştıran simgesel bir yapıt.

Ya da bana öyle geliyor... Siz ne dersiniz?

NOT

* Gazeteci; sinema eleştirmeni.

Son(suzluğ)un Sınırında

Doç. Dr. Şeyma Kömürcüoğlu*

Hepimiz ölümsüz olmak istiyoruz. Yanlış okumadınız. Doğduğu andan itibaren her bebek, ergenlik heyecanlarını yeni yeni yaşamaya başlayan her genç, ömrünü tamamlamış ve ölümün yolunu gözleyen her ihtiyar... Hepimiz ölümsüz olmak istiyoruz.

Yaşlanma karşıtı estetik cerrahi operasyonlar, ölümsüzlüğü arama amaçlı yapılan ve sentetik besin takviyeleri içeren diyetler, bedenimizin sınırlı doğasını aşmaya yönelik her türlü çaba bir yönüyle ölümsüzlük arzumuzdan besleniyor. Bu arzu, sadece beden maddi sınırlarını aşma çabasına da sığmıyor. Bilişsel sınırlarımızı aşmaya çabamız, bütün bedenimizle olmasa bile en azından beyindeki dalgaların sürekliliğini sağlayarak var olmaya devam etme çabamız... Hepsisi *burada* daha fazla kalmaya dönük bir tutkunun dışavurumu.

Üstelik bu sadece bize ve bizim çağıma has bir tutum da değil. Çok eski devirlerden itibaren insanlar mitlerle, mitlerin beslediği felsefi söylemlerle aynı arayışın içinde olmuşlar ve bu arayışı açık eden ritüellerin ya da bu arayışı taşıyan metinlerin peşinde olmuşlar. Bunların belki de en dikkat çekicilerinden biri de antik Yunan mitolojisinde ölümsüzlük arayışıyla bağlantılı olarak yapılan ritüeller.

Antik Yunan Felsefesinde Ölümsüzlük Fikri

Antik Yunan kültüründe ölümsüzlüğe dair arayışlar ve sorgulamalar felsefi söylemin geliştiği dönemden çok daha eskilere dayanır. İnsanların nereden gelip nereye gittiklerine dair sorularına

mitlerle, anonim hikayelerle cevap aradıkları dönemlerde de bir insanın ölümsüzlüğe nasıl ulaşabileceğine dair sorular hep merkezde olmuştur. Bu merkez, anlatıları iki ayrı yöne doğru sevk eder. İlki, ölümsüzlüğü insanlarla tanrıları birbirinden ayıran en önemli fark olarak görür ve bir insanın tanrıların ölümsüzlüğüne öykünmesini tanrıların gazabını çekecek, insanı bu hayatta bedbaht edecek bir hadsizlik olarak görür. Ölümsüzlüğün insanlar ve tanrılar arasındaki ayırıcı çizgiyi oluşturduğu anlatı en dikkat çekici biçimde Homeros'ta karşımıza çıkar. Homeros'un tanrıları ekmek yemez, şarap içmez, mutlu ve ölümsüzdür ve şöyle kendini gösterir: *"Hani şu mutlu tanrılarda akan öz, ekmek yemez, kızıl şarap içmezler, kanları yoktur mutlu tanrıların, bu yüzden ölümsüz derler onlara."*¹ Hal böyleyken ölümlü bir insanın ölümsüz tanrılarla boy ölçüşmesi nasıl mümkün olabilir? Homeros'un devam eden mısraları bu çaresizliği haykırır: *"Korucuyu Apollon birdenbire kükredi: Kendine gel, Tydeusoğlu, çekil oradan, kalkışma tanrılarla boy ölçüşmeye; bir değil hiçbir zaman ölümsüz tanrılar soyu yerde yürüyen insan soyu ile."*²

İnsanlar ve tanrıların arasındaki sınır ölümlülük ve ölümsüzlük üzerinden bu şekilde ayrılmışken bu sınırı ihlal eden bir grup çıkar karşımıza: Kahramanlar. Kahramanlar, insanlar ve tanrılar arasında ölümsüzlükle çizilen bu sınırı bir yönleriyle aşmayı başarmış ölümlü varlıklardır. Hem ölümlüdürler hem de ölümlü doğalarını aşmayı başarmışlardır. Hem bedenlidirler hem de beden sınırlarını aşmayı başarmışlardır. Peki, nasıl olmuştur bu? Cesaretleri ve bu cesaretle kazandıkları şan ve ün ile. Bir yandan hala bedenli ve ölümlü ama bir yandan o beden sınırlarını çoktan aşmış, *isimleri*yle ölümsüzlük kazanmış insanlar vardır artık karşımızda. O halde antik Yunan kültüründe ölümsüzlük arayışı sadece bedene ölümsüzlük kazandırmak ya da bedeni ölümsüzleştirmeye çalışmak olarak anlaşılmamıştır. Bunun imkânsızlığı açık olduğundan farklı ölümsüzlük arayışları ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri bir kahramanın şanı ve şöhreti ile ismini nesiller sonrasına bırakarak ölümsüzleşmesi iken, belki bir diğeri de ruhun ölümsüzlüğü meselesidir.

Ruhun ölümsüzlüğünün dayandığı temel noktalardan biri ruhun tanrısal olduğu ve tanrılarla akraba olduğuna dair inanıştır. Burada paradoksal bir durum var gibi görünür: Antik Yunan kültürü bir yönüyle insanları ve tanrılarını ölümsüzlük üzerinden ayırırken ve insana haddini bilmesini öğütlerken; bir yandan da insanların ruhu ile ölümsüz tanrılarla akraba olduğuna dair inaniş ev sahipliği yapar. Tanrılar insanların ihtiyaç duydukları hiçbir maddi şeye -yiyeceğe, içeceğe, bir bedene- ihtiyaç duymadıkları halde doğaları itibarıyla insan ruhuna benzer kabul edilirler.³ Üstelik bu inanış sadece mitsel anlatılarda da karşımıza çıkmaz. Platon'un *Timaios*'unda insan ruhu yeryüzü ile değil gökyüzü ile ilişkilendirilir. İnsan ruhu kökeni itibarıyla yeryüzüyle değil gökyüzüyle yani tanrısal olanla ilişkili, onunla akraba kabul edildiğinde ise, insanın ölümsüzlüğü de ölümsüz olanla akraba olan yönünün geliştirilmesine bağlanır. O da insanın akli yönüdür. İnsan ölümsüzlüğü arıyorsa bu ancak akli yönünü geliştirmesi ile mümkün olur. İnsan sürekli bedenine yatırım yaparsa ve bedensel arzularının peşinden giderse ölümlülük kaçınılmazdır. Zira beden ölümlüdür. Ancak bizi tanrılarla akraba kılan tarafımıza eğilirsek o zaman tanrısal bir bilgelik aracılığıyla ölümsüz olmamız mümkün görünür.⁴

Platon'un *Symposion*'undaki ölümsüzlük arayışı fikri de *Timaios*'u tamamlayan bir çerçevede sunulur. *Symposion*'da insanın, güzelin peşinde olan, güzel bedenlerin peşinden giden yönüne vurgu yapılır. Peki, güzel arayışının ölümsüzlükle ilgisi nedir? İnsan, güzelin peşinden gider, güzel bir bedene yönelir. Fakat insan için ölümsüzlük ancak sevdiği bu bedenlerden geçerek, gerçek Güzel'e yükselmesiyle mümkündür. *Gerçek Güzel'e, Güzel İdeası'na* yükselmek ve onu temâşa etmek: İnsan için gerçek ölümsüzlük budur.⁵

Aristoteles ise kendisinden önceki ölümsüzlük arayışı ile neredeyse dalga geçer. Mitolojide insanların tanrılardaki ölümsüzlüğün sebebi olarak *Nektar ve Ambrosia* olarak adlandırılan yiyeceklerin görülmesi ve bu yiyeceklerin insan ölümsüzlüğünün de kaynağı olarak görülmesi fikrini şöyle ele alır: Eğer tanrılar bu yiyecekleri yemeden ölümsüz olamıyorlarsa, bunlar nasıl

tanrı ve bu nasıl bir ölümsüzlük! Bunun hakkında konuşmaya bile değmez!⁶

Peki, Aristoteles'in konuşmaya bile değer bulmadığı, fakat Platon'dan sonra kendisine kadar da ulaşmış olan ve Aristoteles'in de aslında içinde nefes aldığı bu mitik söylemde ölümsüzlük arayışı nasıl yer bulmuştur şimdi ona bakalım.

Dionysos ve Ölümsüzlük

Dionysos antik Yunan pantheonundaki diğer tanrılardan daha farklı bir yere sahiptir. Babası Zeus, annesi ise bir insan, ölümlü bir kadın olarak Semele'dir. Ebeveyni bir tanrı ve bir insan olan Dionysos, ikili doğası sebebiyle tanrısal olanla insani olan, ölümlü olan ile ölümsüz olan, kadın ile erkek olan arasında bir geçişliliği ve iki yönlülüğü temsil eder. Dionysos'un ölümlü-ölümsüz birlikteliğinden dünyaya gelmiş birisi olarak ölümsüzleşmesi ise mitte şu şekilde yer alır: Semele Zeus'tan bir çocuk dünyaya getirecektir. Hera bunu öğrendiğinde Semele'den intikam almak ister. Semele'ye, sevgilisinin bir tanrı olmadığını söyler. Semele Hera'ya inanarak Zeus'tan tanrılığını ispat etmesini ister. Zeus da tanrılığını Semele'ye tüm ihtişamıyla gösterir. Fakat bir insanın, bir tanrının tanrılık halini tüm açıklığıyla görmesi dayanabileceği bir şey değildir. Bir tanrıyla hiç gölgesiz hiç dönüşüm geçirmeden öylece karşılaşan Semele buna dayanamaz ve yanarak kül olur. Bu esnada Zeus oğlu Dionysos'u yanmaktan kurtarır ve kendi baldırına saklar. Gerçek doğum vakti geldiğinde de onu kendi baldırından doğurarak onu ölümsüz kılar. Dionysos böylelikle hem iki kere doğmuş hem de annesi ölümlü olduğu halde ölümsüzlüğe ulaşmış bir tanrı olarak karşımıza çıkar. Dionysos'un ölümsüz kılınmış olması, Dionysos tapınmalarında ona ibadet eden kişilerin de bu ölümsüzlük arayışını taklit etmelerine zemin hazırlamıştır.⁷

Antik Yunan'ın bu sıra dışı tanrısı bir anlamda öteki-tanrıdır. Gelin görün ki kendisi öteki-tanrı olan bu tanrıya tapınanlar da toplumdaki *ötekiler*dir. Örneğin Yunan dininin ana akım uygulamalarında merkezi bir rol edinmeyen kadınlar, Dionysos tapınmalarında daha etkin rol oynarlar ve kendilerine burada yeni bir tapınma alanı açmış olurlar. Fakat bir yönüyle de

yurttaşlık dini olan ve antik Yunan politik alanıyla yakından ilişkili olan Yunan dini, bu heretik ve ötekilerin katıldığı ölümsüzlük arayışlarını da içeren ritüellere sıcak bakmaz. Bu uygulamaları kapsayabilmek ve kontrol altında tutabilmek için onu kendi içine dahil eder ve yılın belirli dönemlerinde şehirde herkesin katılabildiği Dionysos şenlikleri düzenlenmeye başlanır. Mit, bir yandan toplumun bir parçası olarak ölümsüzlük ritüellerine kaynaklık ederken, bir yandan da politika tarafından kapsanmak suretiyle hem dönüştürülmeye hem de kontrol altında devam etmeye zorlanmış olur. Dolayısıyla antik Yunan'da bir tanrının, Dionysos'un, kendi ölümsüzlüğünü elde edişini taklit etmek için yapılan ölümsüzlük arayışı ritüelleri, sadece şarabın ve sarhoşluğun etkisiyle yapılan fantastik hareketler olarak karşımıza çıkmaz. Aynı zamanda toplumun dinî tutumlarını yönlendirmeye ve kontrol altında tutmaya çalışan politik bir yapının içinde dönüşen uygulamalar olarak da kendini gösterir.⁸

Sonuç Yerine

Antik Yunan'da M.Ö. VI. ve V. yüzyıllarda mitostan logosa geçiş olarak isimlendirilen ve bugün artık bizzat bu isimlendirmenin kendisinin koca bir mite dönüştüğü bir dönüşüm yaşanır. Bu toplumsal dönüşüm sadece düşünce düzeyinde değil, toplumsal ve siyasal düzeyde de kendini gösterir. Daha önceleri mitin çok katmanlı (tanrılar, insanlar, yarı tanrılar vs.) dünyasında iş gören ve düşünen Yunan toplumu, bu mitik yapının toplumsal yapıdaki versiyonundan (şana ve üne dayalı kahramanlar, bu kahramanlara soylarını dayandıran aristokrat aileler, soylular, köleler...) demokratik bir toplum düzenine geçme yönünde bir irade ortaya koyar. Bu bir yönüyle mitlere bağlı düşünce yapısından neden-sonuç ilişkisine bağlı düşünme biçimi olan logosa doğru bir geçiş içerirken, bir yönüyle de siyasal yönü de olan toplumsal bir dönüşümü ve değişimi beraberinde getirir. Mitlere dayanan pek çok inanış gibi ölümsüzlük fikri de bu dönüşümden nasibini alır. Mitolojiden beslenerek gelişen ve ölümsüzlük arayışının bir neticesi olarak karşımıza çıkan ritüellerden -özellikle Platon'la birlikte- ölümsüzlük meselesinin artık felsefi

bilgelikle eşdeğer tutulduğu bir zemine intikal edilir. Bir insanın ölümsüzlüğü artık insanın ruhunun ölümsüz olması, daha özelde de akli yönünü geliştirerek felsefi bilgelige ulaşması ile mümkün görülür. Bununla birlikte ölümsüzlüğün akli bir sürece endekslenmesi klasik dönem Yunan felsefesinden sonra özellikle gizem dinlerinin etkisiyle, mistik yönleri de olan yeni-Platoncuların da katkılarıyla yeniden spiritüel bir yön kazanır. Bu felsefi gelenekten beslenen İslam ve Batı felsefeleri ise nefsin ölümsüzlüğünün nasıl mümkün olabileceğine dair teoriler geliştirir.

Bugün insan için belki en kesin bilgi öleceğine dair bilgi. Her ne kadar hepimiz öleceğimize dair kesin bir bilgiye sahip olsak da paradoksal olarak aşmaya çalıştığımız temel sınırlılığımız, bedenimizin geçici olduğuna dair sınırlılık. Bugün hiçbirimiz bize ölümsüzlük vadeden mitolojik hikayelerden beslenmiyoruz. Hiçbirimiz ölümsüzlüğü hedefleyen ritüeller yapmıyoruz. Fakat hepimiz, "Uzmanlar kansere çare buldu.", "Ünlü hekim 100 yaşına kadar yaşamanın formülünü açıkladı." haberlerini tuhaf bir iştiyakla açıyor ve bakıyoruz.

Tüm bunlar belki de şairin dediği gibi, sesimizi ölümle paslanmış bulduğumuzdandır. Kim bilir.

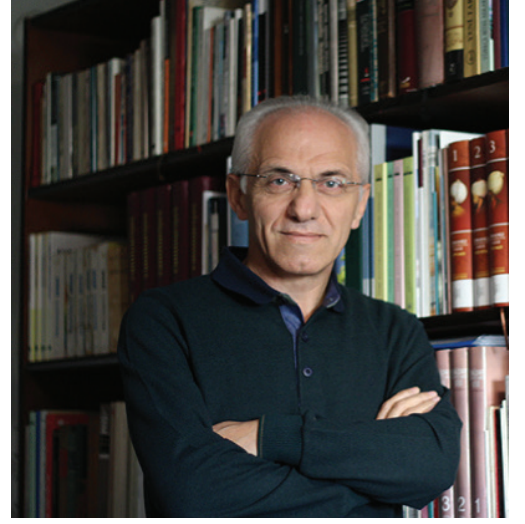
NOTLAR

- | | | |
|---|--|---|
| * | İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. | Bankası Yayınları, 2006), 201 vd. |
| 1 | Homeros, <i>İlyada</i> (V. 340), çev. Azra Erhat, A. Kadir, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014), 98. | 6 Aristoteles, <i>Metafizik</i> , çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 174. |
| 2 | Homeros, <i>İlyada</i> (V. 440), 102. | 7 Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şeyma Kömürcüoğlu, "Ölümsüzlüğe Öykünme Bağlamında Şölen Diyalogunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı", <i>İnsan ve Toplum</i> , 6 (2), 2016, 71-87. |
| 3 | Erwin Rohde, <i>Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı</i> , çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2023), 44. | 8 Destekleyici bir yorum için bkz. Jean-Pierre Vernant, <i>Antik Yunan'da Mit ve Din</i> , çev. Murat Erşen, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022). |
| 4 | Platon, <i>Timaios</i> , çev. Lütfi Ay, Erol Güneş, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 90a-e. | |
| 5 | Platon, <i>Şölen</i> , çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, (İstanbul: İş | |



Prof. Dr. Ali Akyıldız'la Osmanlı Sarayı'nda Ölüm Hakkında Söyleşi

Fulya İbanoğlu



Hocam, Saray'da ölüm vuku bulunca dışardaki hayattan farklı tatbikatın olması şaşırtıcı değil. Bu mevzu hakkında neler anlatırsınız? Mesela padişahın ya da yakınlarından birinin ölüm döşeginde olması halinde ne türden tedbirler alınırdı? Osmanlı sarayında ölüm vuku bulduğunda nasıl bir süreç cereyan ederdi?

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki padişah ile yakınları, aynı kategoride ele alınıp değerlendirilemez. Geleneksel anlayışa göre Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olan padişah, bütün sistemin, tebaanın ve mülkün sahibi, yasama ve meşruiyetin kaynağı, son kararın ve iradenin sahibi ve idarenin başıydı. Yakınları ise her şeyiyle padişahın vereceği kararlara uyması beklenen ve hanedan kuralları çerçevesinde padişahların uygulamalarının kendilerine biçtiği hayatı yaşayan hanedan üyeleri veya padişah kadınlarıydı. Dolayısıyla bunların hiçbiri padişahın statüsünde olmadığı için sorduğunuz soruyu padişah

özelinde cevaplandırayım. Hastalık veya yaşlılık nedeniyle ölümü bekleyen padişahlar bağlamındaki sorunuz esasında şehzadelerin sancağa çıkarak iktidar gücünün Anadolu'daki şehzade sancaklarına kadar yayıldığı dönem ile şehzadelerin Topkapı Sarayı'nın Şimşirlik Dairesi'nde tutulduğu dönem bağlamında iki kategoride değerlendirilebilir.

Şehzadelerin sancağa çıktığı dönemde padişahın ölüm döşeginde olması, saraydaki ve İstanbul'daki güç odakları açısından taraftarı oldukları şehzadenin tahta geçirilmesi için mücadele etmeyi veya en azından yeni ortaya çıkabilecek iktidar koşullarına göre doğru yerde pozisyon almayı öncelerdi. Daha açık ifade edecek olursak, şehzadelerin saraydaki ve İstanbul'daki taraftarları padişahın ölüm haberini alır almaz tahta geçmesini istedikleri şehzadeyi durumdan haberdar edip bir an önce saraya ulaşmasını sağlamak amacıyla tetikte beklerlerdi. Aslında ölüm haberini alıp hızlıca saraya intikal eden şehzade, sarayda kendisine

biat edilse dahi durumundan emin olamazdı. Nitekim babası II. Selim'in vefatı üzerine annesi Nurbanu ve Veziriazam Sokullu Mehmed Paşa tarafından taht için İstanbul'a çağrılan III. Murad, Manisa'dan beraberinde getirdiği ekibe kendisi söylemedikçe yanından ayrılmamalarını kesin bir dille emreder ve gece yarısı saraya gelip tahta oturduktan sonra annesini görmek amacıyla hareme geçmek isteyince yanındakiler de kendisiyle birlikte hareme geçmeye çalışınca saray görevlileriyle aralarında çıkan sorun yeni padişahın devreye girmesiyle çözülür. Gerçek güç sahibi olarak annesi Nurbanu ve Sokullu Mehmed Paşa sarayda olduğu halde yaşanan bu durum söz konusu iktidar değişikliği süreçlerinde zeminin ne derece kaygan olabileceğini çarpıcı bir şekilde gösteriyor. Dolayısıyla saraydaki ve başkentteki hesaplar, hasta padişahın iyileşmesini temenniden ziyade, geleceği planlamakla ilgili olurdu.

Şehzadelerin Şimşirlik'te tutulduğu XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan dönemde ise tahta geçecek kişinin durumu biraz daha açık ve belirgin olmasına, yani taht sırasının kimde olduğu bilinmesine rağmen İstanbul'daki güç guruplarının yine de zaman zaman sırası olmayan şehzadelerin tahta çıkarılması için çabaladıkları veya veliaht şehzadenin konumunu tartışmaya açtıkları bilinmektedir. Bununla birlikte Şimşirlik döneminde de padişahın vefatı kamuoyuna açıklanmadan önce muhalif grupların ve güç odaklarının olası olumsuz tepkilerine ve çıkması muhtemel isyanlara karşı şehrin belli yerlerine askerler yerleştirilerek güvenlik önlemleri alınırdı. Örneğin II. Mahmud gibi devletin son dönemlerinde görev yapan ve en önemli muhalif guruplardan biri olan yeniçerileri ortadan kaldıran bir padişahın ölümünde dahi iç kamuoyunda ve Avrupa siyasi mahfillerinde İstanbul'da büyük olayların ve isyanların meydana gelebileceği beklentisi olduğu için şehirde gerekli güvenlik tedbirleri alınır ve bu süre zarfında ölümü kamuoyundan gizlenir.

Peki haremden hanım sultan ya da harem vazifelilerinden biri ölünce yapılan merasim vs. farklı olur muydu?

Tabii. Padişahların cenaze törenleri ve teşrifatıyla harem mensuplarının arasında büyük farkların olduğunu belirtmeliyim. İkinci olarak valide sultan, padişah kızları (sultanlar), sultanların kızları (hanımsultanlar), padişahın kadınları ve ikballeriyle cariyelerin cenaze törenleri arasında mahiyet farkı vardı. Bunun yanı sıra ölünün padişahın kızı, eşi veya annesi olması veya padişahın ona karşı duyduğu muhabbetin gücü ve derecesi de düzenlenecek olan törenin mahiyetini etkilerdi. 600 yılı aşkın bir ömür süren imparatorlukta kuralların da değişerek geliştiği ve harem mensupları da devletin tercihleri doğrultusunda bu değişimlerden paylarına düşeni aldığı söylenebilir. Sözün özü kurallar herkese aynı şekilde uygulanmazdı.

Padişahın annesi olan valide sultanın vefatında uygulanan teşrifat ve özen, doğal olarak diğer harem mensuplarınınkinden hayli farklı ve geleneğimizde anaya biçilen rol ve verilen değer bu noktada belirleyici olurdu. Hele anne ile oğul arasındaki duyguların ve muhabbetin derecesi törenin mahiyetini doğrudan belirlerdi. Örneğin çok sevdiği, değer verdiği ve yetkilerini de kısmen paylaştığı annesi Nurbanu Valide Sultan'ın naaşının ardından matem elbiseleri içerisinde ve yaya olarak Fatih Camii'ne kadar yürüyen III. Murad'ın cenaze namazını kıldıktan sonra saraya döndüğünü ve Ayasofya'da defnedilen Nurbanu Valide Sultan'ın mezarı başında aynen padişah türbelerinde olduğu gibi 40 gün boyunca Kur'an-ı Kerim'in okutularak fakirlere sadakalar dağıtıldığını biliyoruz. Yine, padişah vefatlarında olduğu gibi valide sultanların vefatlarında da gelenek olduğu üzere Ayasofya, Sultanahmet, Fatih ve Süleymaniye camilerinden selalar okunarak ölüm olayı halka duyurulur ve mükemmel cenaze alayı tertip edilirdi.

Diğer harem kadınlarının, yani kadınefendi, ikbal ve gözdelerin ise kamuoyunda böyle bir bilinirlikleri yoktu. Padişahların veya XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çocuk sahibi olmalarına izin verilen şehzadelerin kızlarının, yani sultanların vefatlarında da cenaze alayı düzenlenir ve ilmi, askerî ve sivil bürokrasinin ileri gelenleriyle İstanbul'daki tarikat şeyhleri, dervişler ve değişik kesimlerden halk kitleleri de bu alaylara katılırdı.

Saray kadınlarının defnedilecekleri yere nasıl karar verilir?

Sultanların defnedileceği yerler genelde Sultan Abdülmecid'in kızı Refia Sultan'ın vefatında olduğu gibi dönemin padişahı tarafından belirlenirdi. Bununla birlikte bazen de halası Adile Sultan'da olduğu gibi, sultanın daha önceden hazırlatmış olduğu türbeye eşinin yanına gömülmesini istediği ve dolayısıyla gömüleceği yeri bizzat kendisinin belirlediği örnekler de vardı.

Matem de iktidar meselesi ve Saray şartları düşünüldüğünde enteresan bir hal alıyor değil mi Hocam? Yani Saray'da matem tutulur muydu?

Bu ilginç ve birkaç farklı bakış açısıyla cevaplandırılması gereken bir sorudur. Padişahın ölümünün ilanı, aynı zamanda bir cülusun, yani yeni tahta çıkan bir padişahın padişahlığının duyurulması anlamını da içerirdi. Böyle bir durumda ölen padişaha üzülmek, yeni padişahın tahta geçtiğine sevinilmediği anlamına da gelebileceği için riskli olup böyle bir vasatta matem ve üzüntü izharı sıkıntı yaratabilirdi. İlginçtir, bu bakış açısıyla olsa gerek, cülusun taşraya bildirilmesiyle birlikte valilerin yeni padişahı tebrik yazılarında sadece cülustan duydukları sevince vurgu yapıp ölen yeni padişahın babası dahi olsa eski padişahın vefatından duyulan üzüntüden eser olmazdı; daha da ilginç ise ölüm ve cülusun duyurulduğu yabancı hükümdarların gönderdikleri

mektuplarda önceki padişahın ölümünden duydukları üzüntüyü açık bir biçimde yeni padişaha iletmeleri idi. Padişahın ölümünün kamuoyuna açıklanmasıyla birlikte bir yandan cenaze ve diğer yandan da cülus ve genel biat hazırlıkları yapılır, ama bir iktidar boşluğu yaşanmaması için öncelik biat törenine verilirdi. Bu durumda birinci parametremiz sarayda normalde matem tutulmasının çok da istenen ve beklenen bir durum olmadığıdır.

Madalyonun diğer yüzünde ise padişahın ölümünün, o zamana kadar padişahın ihsanlarıyla dağıttığı makam ve mevkilerden yararlanan sarayın harem ve selamlık halkının, yani eski padişahın ekibinin bütün imtiyaz ve ayrıcalıklarını kaybetmesi anlamına geldiği için onlar açısından büyük bir gelecek kaygısının yaşandığı bir matem günü olduğu gerçeği vardır. Bu, aynı zamanda iktidar değişikliğiyle ve yeni padişahla birlikte kurulacak olan düzenden beklentileri olan ve şehzadelikten beri yeni padişahın yanında yer alan veya yer almadığı halde yeni sistemden beklentisi olan bir kesim için de büyük umut ve fırsatların olduğu bir sevinç günüydü. Doğal olarak bir kesimde gelecek kaygısının ve diğer kesimde ise umut ve beklentilerin ağır bastığı ve herkesin kendine göre hesaplar yaptığı, iç içe geçmiş karmaşık duyguların yaşandığı ilginç bir dönemdir bu geçiş süreci. Bundan ötürüdür ki söz konusu trajik çelişkiye dikkat çekebilmek adına yaklaşık dört yıl önce yayımladığım *Osmanlı'da Cülus, Veraset ve Meşruiyet* başlıklı kitabımın üst başlığını *Kral Öldü, Yaşasın Kral* olarak koymuştum. Bu başlığın padişah ölümlerinde sarayda yaşanan karmaşık duyguları iyi açıkladığını düşünüyorum.

Yukarıda bahsettiğiniz iki ayrı dönem vurgusu matem için de söz konusu muydu? Yani mesela Klasik dönemle sonrası arasında uygulama farkı var mıydı?

Tahta geçen yeni padişahların matem davranışları konusunda devletin ilk

dönemleriyle sonraki, yani teşrifatin, kurumların ve kuralların iyice yerleştiği dönemler arasında önemli farkların olduğu açık. Örneğin babası Fatih Sultan Mehmed'in vefatı üzerine tahta geçen II. Bayezid'in sarayda siyah matem elbiseleri içerisinde üç gün yas tuttuğu, babasının tabutunu bir süre taşıdığı ve Fatih Camii yanındaki türbesine kadar cenaze alayına eşlik ettiği konularında kaynaklara yansıyan bilgilerin olduğunu belirtmemiz gerekir. Aynı şekilde matem elbiseleri üzerinde olduğu halde biat törenine katılan Kanuni Sultan Süleyman da babası I. Selim'in naaşını karşılamak üzere Edirnekapı'ya kadar gider. Bu arada Osmanlı sarayında siyah veya koyu renklerin matem işareti olarak kullanıldığının belirtilmesi uygun olur.

*Padişahın cenazesine kimler katılırdı?
Cenaze alayı Osmanlı tarihinin başından
beri var mı?*

Devletin ilk dönemlerine ait kayıtlar, ayrıntılar ve teşrifat kuralları çok net değil. Teşrifat ve merasim kuralları zaman içerisinde teşekkül ederek gelişiyor. Doğal olarak padişah cenazelerinin her dönemde diğer devlet adamlarının ve sıradan insanların cenazelerinden farklı olduğu açık. İslam'da cenazenin bekletilmesi pek hoş karşılanmadığı halde padişahın vefatı ve yeni padişahın cülusu esnasında cülus ve biat töreni, cenaze törenine takaddüm eder, yani iktidar boşluğu yaşanmaması için önce cülus ve biat töreni gerçekleştirilir ve ardından törene katılanlar, yani vüzera, rical, ulema, şeyhler ve yeni padişah, daha önce hazırlanmış olan ve haremnden çıkarılan padişahın cenaze namazını kılardı. Vefat eden padişahın ölümünün şüpheli olup olmadığının anlaşılabilmesi için yıkanmak üzere hazırlanan naaş, dönemine göre değişmekle beraber yeniçeri ağası, sekbanbaşı, darüssaade ağası, sadrazam, şeyhülislam gibi üst düzey görevlilerin yer aldığı bir heyet tarafından muayene edilirdi. Geleneksel olarak uygulanan bu kural imparatorluğun sonuna

Ali Akyıldız

1963'te Rize'de doğdu. 1985 yılında Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 1987'de İzmir-Aydın Demiryolu konulu teziyle yüksek lisansı, 1992'de "Osmanlı Merkez Bürokrasisinde Reform (1836-1856)" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda iki yıl Uzman Yardımcısı olarak çalıştıktan sonra, 1989'da Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde Yakınçağ Tarihi Araştırma Görevlisi oldu. 1995'te doçent; 2001'de profesör oldu. Ayrıca 1997 yılından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin çıkardığı İslam Ansiklopedisi'nin Türk Tarihi ve Medeniyeti Heyeti'nde müellif-redaktör olarak görev yaptı. Marmara Üniversitesi'nden Ocak 2014'te emekli oldu. Halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Başkanı olarak görevini sürdürmekte olup aynı zamanda Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) asli üyesidir. İngiltere ve İskoçya'da araştırma ve incelemeler yaptı. Temmuz-Ağustos 2000 tarihlerinde London School of Economics and Political Sciences ve School of Oriental and African Studies'de misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 2001'de Islamic Area Studies projesi kapsamında Tokyo Üniversitesi'nde bir hafta süreyle dersler verdi. 1995 yılında *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform* isimli kitabıyla Türk Tarih Kurumu Teşvik Ödülü'nü aldı. Bundan başka pek çok ödülü olan Akyıldız'ın eserleri arasında *Para Pul Oldu: Osmanlı'da Kâğıt Para, Adile Sultan, Osmanlı Merkez Bürokrasisi, Şüpheli: Hayri Bey'in Vefatı İntihar mı Cinayet mi?, Mabeyn-i Hümayun, Saray Harem ve Mahrem, Nazime, Yusuf İzzeddin İkbâl ve İdbâr, Haremin Padişahı Valide Sultanla, Tarihçilik ve Yöntem Üzerine* isimli kitaplar sayılabilir.

kadar varlığını sürdürüyor. Namazı genelde şeyhülislam, bazen nakibüleşraf veya padişahın imamı kıldırır ve az önce ifade ettiğim gibi II. Bayezid ve Kanuni gibi bazı istisnalar bir yana bırakılacak olursa yeni padişah genelde cenaze alayına katılmayıp namazın ardından hareme geçirdi. Öte yandan III. Mehmed'in cülusunda olduğu gibi cülus ve biat töreninin Cuma gününe denk gelmesi durumunda biat törenine öncelik verilirdi. Dönemin şeyhülislamı

Bostanzade Mehmed Efendi, Cuma namazı padişahın varlığına bağlı bir ibadet olduğu gerekçesiyle biatin Cuma'dan önce geldiği yönünde fetva verdiği için bu yönde davranılır.

Peki padişahın nereye defnedileceği nasıl belirlenirdi?

Vefat eden padişahın defnedileceği yer, eğer önceden yaptırmış olduğu bir külliye ve yanında hazırlatmış olduğu bir türbesi veya vasiyeti yoksa genelde yeni padişah tarafından belirlenirdi. Naaşın defnedildiği yerin üzerine bir otağ kurulur ve ulema, şeyh ve hafızlar 40 gün boyunca mezarı başında Kur'an-ı Kerim okur, ruhu için sadakalar dağıtılır, fakirler, yetimler ve halk sevindirilir ve daha sonra mezarının üzerine bir türbe yaptırılıp türbedarlar tayin edilirdi. Sultan IV. Murad'ın cenaze töreninde ilginç bir biçimde hayattayken binmiş olduğu atlarına ters eyerlerin vurularak cenaze alayının önünde padişahın defnedileceği yere kadar alayla yürütüldüğünü görüyoruz. Fatih'in oğlu için yapılan törende de görülen bu ters eyer vurma uygulamasının eski bir Türk geleneği olduğu ifade edilir.

II. Süleyman'da olduğu gibi Edirne'de vefatı durumunda yıkanıp kefenlenen ve kokmaması için gerekli tedbirler alınıp tahnit edilen padişahın naaşı, Alay Köşkü'nde cenaze namazının kılınmasının ardından defnedilmek üzere İstanbul'a gönderilirdi. XVIII. yüzyılda artık teşrifat kuralları ayrıntılı bir biçimde belirlendiği için cenaze alayının tertibi ve her türlü teşrifat aşamaları adım adım tespit edilir. Bu dönemin teşrifat kayıtlarına göre gelenek olduğu üzere Ayasofya, Fatih, Süleymaniye ve Sultanahmet camilerinden salalar okunarak vefat haberi İstanbul halkına duyurulur. 1914'te Sultan Mehmed Reşad döneminde yapılan bir düzenlemeyle hanedan üyelerinin cenaze merasimleri ölen kişinin önemine göre üç sınıf üzere tertip edilir, vefat eden hanedan üyesi için hangi sınıf törenin uygulanacağına ise padişah karar verirdi.

Tabii bir de miras meselesi var... Padişahın mirası, hanım sultanların mirası ve varisleri ile alakalı neler söylenebilir?

Esasında klasik anlayışa göre ülke hanedan adına padişahın mülküdür. Dolayısıyla doğal bir vefat veya bir isyan neticesinde tahta geçen yeni padişah, hanedana ait bütün mülklerle taşınmazların, ülkenin ve hanedan üyeleri adına her türlü kararı verme hakkının sahibi olur. Zaman zaman padişahların hanedan üyelerine veya padişah kadınlarına bazı emlak ve arazileri temlik ettikleri görülürse de bunların büyük ölçüde mülkiyet devrinden ziyade kullanım hakkının devri olduğunun ifade edilmesi gerekir. Öte yandan mülkiyet devri olsa dahi söz konusu taşınmazların alacağı yeni bir kararla tekrar padişaha veya kamuya dönmesi mümkündü. Dolayısıyla müsadere uygulamalarının olduğu ve padişahın her sözünün son kararı temsil ettiği bir sistemde mülkiyetin masuniyetinden söz edilemez. Özellikle ayrıntılı verilerin olduğu XVIII. yüzyılda tablo biraz daha netlik kazanır, padişah bu mülklerin kullanım hakkını hanedan üyelerine verirse de bu tahsisler ve belgeler mülkiyet aktarımından ziyade söz konusu mülklerin başka bir hanedan üyesine verilmeyeceği anlamını içerir ve kullanım hakkını içeren bu senetler "sened-i ihtiram" olarak nitelendirilirdi. Nitekim hanedana ait saray ve mülklerin farklı dönemlerde değişik hanedan kadınları tarafından kullanıldığını biliyoruz. Bu emlak, kullanan sultanın veya hanım sultanın vefatı veya kendilerine başka bir mülk veya sarayın tahsis edilmesi gibi gelişmeler üzerine alınıp bir başka hanedan mensubu kadına verilirdi. Geleneksel olarak hanedan adına padişaha ait olan bu bina ve mülkler, varislere intikal edemediği için kullanıcının vefatı neticesinde tekrar emlak-i hümayuna geri dönerdi.

Hanedanın sistem içerisindeki yerinin daha açık bir şekilde tanımlanıp kurallara bağlandığı ve hanedanın ağırlığının biraz daha azaldığı II.

Meşrutiyet'ten sonraki dönemde bu tahsislerin temlik anlamına geldiğini iddia eden bazı sultanzadelerin, yani padişah veya şehzade kızlarının çocuklarının mahkemelerde dava açarak bu mal veya binaların kendilerine ait olduğunu iddia etmiş olduklarını biliyoruz. Genel uygulama anlattığımız şekilde olmakla beraber mülkiyet devrini de içeren bazı temliklerin olduğunun da ifade edilmesi gerekir.

Padişahların vefatlarının bir müddet gizlendiğini biliyoruz. Bununla alakalı neler anlatabilirsiniz?

Yukarıda biraz bahsettik. Ayrıca sizin de belirttiğiniz gibi, tahtın varisi olan şehzadelerden biri gelip tahta geçinceye dek padişahların vefatları gizlenirdi. Bunun temel nedeni padişahın vefatıyla yeni padişahın tahtı devralması arasında geçen süre içerisinde bir iktidar boşluğunun yaşanmaması ve içindeki olası bazı muhalif gruplarla düşman devletlerin bu iktidar boşluğunu fırsata çevirme çabalarının önlenmesi düşüncesi idi. Nitekim padişahın ölümü olayını gizleme konusunda başarısız bir örnek olan Fatih Sultan Mehmed'in vefatının öğrenilmesi üzerine İstanbul'da pek çok sıkıntı yaşanır. Hatırlanacağı üzere ayaklanan yeniçeriler Karamanî Mehmed Paşa'yı feci bir şekilde öldürdükten sonra devletin ileri gelenlerinin konaklarıyla Yahudi, Hristiyan ve zenginlerin mallarını yağmalar ve şehirde adeta bir terör havası estirirler.

Zigetvar seferi esnasında Kanuni'nin vefatı olayının tam bir buçuk ay gibi uzun bir süre Veziriazam Sokullu Mehmed Paşa ve devlet ileri gelenleri tarafından askerlerle kamuoyundan gizlenebilmesi ise tam bir başarı öyküsüdür. Alınan tedbirler sayesinde herhangi bir olumsuzluğa neden olmaksızın oğlu Selim önce İstanbul'a gelip tahta geçer ve ardından ordugaha yetişir. Bu süre zarfında yazısı padişahın yazısına benzeyen bir kişiye hatt-ı hümayunlar yazdırılır, Divan-ı Hümayun rutin

toplantılarını yapar ve her şey yolunda olduğu görüntüsü verilir. Bununla birlikte III. Murad'ın vefatında olduğu gibi bazen de padişahın vefatı kamuoyu tarafından bilinmesine rağmen herhangi bir taşkınlığın yaşanmadığı dönemler de vardır.

Padişahın vefatının oluşturacağı iktidar boşluğu bazen düşman ülkelerin iştahını da kabartabilirdi. Örneğin devletin o sırada savaştığı Avusturya, III. Murad'ın vefatını İstanbul'daki casusları aracılığıyla öğrendikten sonra bölge halkı arasında yaydığı bu haber, Hristiyanlar üzerinde olumlu ve sınırlı boyundaki müslümanlar üzerinde ise olumsuz bir etki yapar. Bununla birlikte o sırada Belgrad'da bulunan Veziriazam Koca Sinan Paşa'nın kuvvetleriyle birlikte şehirden ayrılarak düşmanın üzerine yürüyeceği mesajını vermesi üzerine Avusturyalılar saldırmaya cesaret edemez ve bu arada kazanılan zaman zarfında III. Mehmed tahta oturur.

Bir başka mühim mesele de kardeş katli. Hocam kardeş katli ilk ne zaman vuku buldu ve neden? Biraz bundan bahsetseniz... En son ne zaman uygulanmıştı? "Kardeş katline cevaz verilmesinin" dinî, siyasi, içtimai sebepleri ve tesirleri hakkında neler söylenebilir?

Kardeş katli uygulamasının Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla yaşıt olduğu söylenebilir; konuyla ilgili bir doktora tezi hazırlayan hukukçu meslektaşımız Mehmet Akman'ın tespitleri, beyliğin kurucusu Osman Bey'in, amcası Dünder Bey'i öldürdüğü iddiasıyla başlayan bu süreçte en azından 61 şehzadenin iktidar çekişmelerine kurban edildiğini ortaya koymakta. Özellikle XVI. yüzyıl şehzade ölümleri açısından son derece önemli ve büyük kıyımların olduğu bir dönem. I. Selim'in 9, oğlu Kanuni Sultan Süleyman'ın 10, III. Murad'ın 5 ve III. Mehmed'in de 19 şehzadeyi öldürttüğünü biliyoruz.

Özel olarak Osmanlı Devleti'nde ve genel olarak da Türklerde sınırları çizilerek hukuki bir norma kavuşturulmuş bir taht veraset sistemi yoktur. Hakan, sultan veya padişah öldüğünde hanedanın bütün erkek üyelerinin taht üzerinde eşit hakka sahip olduğuna inanıldığı için ölen sultan kendisine bir veliaht belirlemiş olsa dahi bunun pratikte pek bir anlamı yoktur; bu durumda taht mücadeleleri kaçınılmaz ve bu da bir yerde devletin iç enerjisini ve insan kaynaklarını gereksiz yere tüketerek çoğu kere ülkenin parçalanmasına neden olurdu. Bununla birlikte diğer Türk devletlerinin aksine Osmanlı Devleti'nin bütün bu taht krizlerini bir şekilde aşarak ülkenin toprak bütünlüğünü her seferinde koruduğunu da önemli bir başarı olarak tespit etmemiz gerekir. Bu bağlamda özellikle Fetret Devri mücadeleleri, II. Bayezid ile Kanuni'nin şehzadeleri arasındaki taht kavgaları önemli ve öğretici örnekler olarak ön plana çıkar.

XVII. yüzyılın başında oluşan özel şartlar, veraset sistemi açısından önemli bir belirleyen olur. Şöyle ki kısa bir süre önce tahtında gözü olduğu gerekçesiyle büyük oğlu Mahmud'u öldürten III. Mehmed'in ani ölümü üzerine oğlu şehzade Ahmed'in küçük yaşta tahta geçmek zorunda kalması ve bu değişikliğin hemen akabinde kardeşi Mustafa'yla birlikte ölümcül bir hastalığa yakalanması neticesinde hanedan ciddi bir sona erme tehlikesi atlatır. Dönemin yöneticileri, bu tehlike üzerine padişahın kardeşi Mustafa'yı öldürmesine izin vermez ve daha sonra iki kere tahta geçecek olan I. Mustafa'yla birlikte ekberiyet usulü fiili olarak ortaya çıkmış olur. Bununla birlikte ekberiyet usulü, taht ve veraset tartışmalarını sona erdiremediği gibi, hukuki şartları belirlenmiş bir veraset sistemine de dönüşmez; hatta kardeş katli uygulamalarını dahi sonlandıramaz ve sadece hızını ve sayısını gözle görülür bir biçimde düşürür. Sonraki dönemlerde teamül olarak varlığını sürdüren ekberiyet usulü 1876 Anayasası'yla

birlikte hukuki bir forma dönüşerek anayasal bir mahiyet kazanırsa da bu yeni kanuni düzenleme dahi veraset konusundaki tartışmaları sonlandırmaya yetmez ve taht etrafındaki veraset tartışmaları devletin sonuna kadar varlığını sürdürür.

Ayrıca Fatih Kanunnamesi'yle kardeş katline cevaz verilmesiyle birlikte öteden beri fiili olarak sürdürülen uygulamalara hukuki bir zemin hazırlanmış olur. Kardeş katlinde gözetilen amaç, "zarar-ı hass zarar-ı âmmadan evlâdır" şeklinde formüle edilir; yani küçük ve seçkin bir kesimin (hanedanın) zarar görmesi, genelin zarar görmesine yeğ tutulur; daha açık bir ifadeyle hanedandan birilerinin öldürülmesi, şehzadelerin birer siyasi aktör olarak iktidar savaşına katılmaları durumunda taraftarları olan halktan çok daha fazla kişinin öldürülmesi ihtimaline tercih edilir. Kanunnamedeki bu yaklaşımla birlikte *kuvveden fiile*, yani teoriden pratiğe gitmek şeklindeki formül tersine döndürülerek *fiilden kuvveye* gidilmiş ve pratik duruma hukuki bir mahiyet kazandırılmış olur.

Son olarak şunu soralım: Hangi padişah savaşta şehid olmuştu?

1389 yılında Osmanlı kuvvetlerinin galibiyetiyle sonuçlanan Kosova Savaşı'nda alanı teftiş eden ve bir şekilde kendisini gizlemeyi başaran Miloş Kobilovic isimli bir Sırp tarafından yaralanan I. Murad, kısa bir süre sonra vefat eder. Yerine geçen ve gelişmelerden habersiz bir biçimde düşmanı kovaladığı kardeşi Yakup Bey'i geri çağırttıktan sonra öldürten Yıldırım Bayezid, önce iç organları çıkartılan babasının naaşını savaş alanına gömdürür ve daha sonra Bursa'ya naklederek kardeşi Yakup Bey'in naaşıyla birlikte Çekirge'de toprağa verir.

Yoğun çalışma temponuz arasında bize vakit ayırdığınız, değerli bilgilerinizi okuyucularımızla paylaştığınız için çok teşekkür ederiz Hocam.

Estağfurullah. Ben teşekkür ederim.

Celâ-yı Nefs: Saraylı Kadınların Muhallefatlarındaki Dünyevi ve Uhrevi İzler

Doç. Dr. Leyla Aksu Kılıç*

Gelse celâlerinden cefâ

Yahut cemâlinden vefâ

İkisi de cana safâ

Kahrın da hoş, lûtfun da hoş

Yunus Emre'ye göre Allah'tan gelene karşı hâl, bir çaresizlik değil bir teslimiyet makamı olarak hastalık, zenginlik, fakirlik veya ölüm gibi kaderindeki her türlü yazgıyı kabullenme hâlidir.¹ Celâ (جلّاء) kökü ise “yerinden yurdundan ayrılma” anlamına gelmektedir ve bu anlamda mesela “celâ-yı vatan”² terkibi kullanılmaktadır. Biz de çalışmamızı Yunus'un mana alemine atfen “celâ-yı nefis” terkibi üzerine temellendirmeyi denedik. Bu durumda buradaki “nefsin celâsı”nı yani yakılmasını/terkedilmesini bir acizlik değil; insanın dünyaya ve mala olan bütün bağlarını kopararak teslimiyete ulaşması olarak ele almak mümkündür. Tıpkı Osmanlı'da “Saraylı” kadınlarının ölümlerinden sonra geride bıraktığı maddi ve manevi izler gibi... Buna göre “celâ”, nefsin yanarak ve dünyevi her şeyden arınarak, uhrevi bir arayışın izlerini taşımaktadır. Böylece, ölümle başlayan “celâ-yı nefis”, sadece bir faninin bu dünyadan çekilişi ve sonu değil, gerçekte varacağı hakikatin de eşiği olabilmektedir.

XVIII. yüzyıl Osmanlı dünyasındaki “saraylı kadınların”³ bir başka deyişle sarayda hizmet ettikten sonra çırak çıkartılıp evlendirilmiş olan “cariyelerin”⁴ dünya kapısından çekilirken yani “ölüm”leriyle birlikte gündelik hayatları ve ölüm sonrası dünyaya dair tasavvurları, onların muhallefatları/tereke kayıtları üzerinden kısmen de olsa okunabilmektedir. Muhallefat kayıtları içerik olarak ölen kişilerin yalnızca maddi varlıklarını değil, aynı zamanda manevi yönelimlerini de görmemize yardım edecek bazı izler taşımaktadır. Bu sebeple, saraylı kadınların ardında bıraktıkları eşyalar onların hem dünyevi refah düzeylerini, zevklerini ve nasıl yaşadıklarını hem de ahiret inancı doğrultusundaki tercihlerinin maddi göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır, denilebilir. Bu açıdan bakıldığında muhallefat kayıtlarını sadece birer zenginlik ya da zevk göstergesi değil aynı zamanda bireysel olarak “ölüm”e hazırlık ve inanç dünyalarını anlatan sessiz tanıklar olarak değerlendirmek de mümkündür.

Saraylı kadınların muhallefat kayıtlarında geçen eşyalar, şimdiye kadar çoğunlukla onların dünyevi yaşam tarzlarını anlama ve tasavvur etmek için incelenmiş; bunlara maddi kültürün öğelerini ortaya koymak maksadıyla müracaat edilmiştir. Ancak, bu eşyaların ölüm gerçeğiyle birlikte öbür dünyaya dair ne tür anlamlar taşıdığı üzerinde pek az düşünülmüştür, denilse yeridir. Daha öncesinde yapmış olduğumuz çalışmamızda⁵ muhallefatlarda karşımıza çıkan eşyaların saraylıların gündelik yaşam dünyasına dair bir tasavvur yapılırken, aynı eşyaların “ölüm” ile birlikte ahiret tasavvuru içerisindeki yerini ortaya koyma gerekliliği doğmuştur. Bu çalışma, tam da bu eksikliği tamamlamaya yönelik bir adım olmuştur. Muhallefat defterlerinin, saraylı kadınların evlerindeki bütün eşyaları tamamıyla gösterip göstermediği belirsizdir.⁶ Bu sebeple, çalışmada Osmanlı Arşivi Bâb-ı Defteri, Başmuhassebe Muhallefat Halifeliği Kalemi Defterleri (D. BŞM. MHF.d.) fonunda bulunan H.1192/M.1778 tarihine ait dört kadının muhallefat kaydından hareketle yapılan değerlendirme ve yorumların, yalnızca mevcut kayıtların sunduğu veriler üzerinden yapıldığı unutulmamalıdır.

Bir Saraylı Hanım Dünya Kapısından Uzaklaşırken Ne Götürdü Ne Bıraktı?

Saraylı kadınların terekelerindeki eşyalardan hareketle iki kutbun, dünyevi ve uhrevi olanın izlerini sürmek mümkün görünüyor. Çünkü bu terekelere bakıldığında bir yanda dönemin zenginlik göstergesi kürkler, şatafatlı kumaşlar, altın ve gümüş eşyalar ile inciler ve mücevherler bulunmakta; diğer yanda Kur'an-ı Kerimler, tespihler ve seccadeler durmaktadır. Mesela "inci sandığındaki Mushaf'ı" gibi bir tasavvur zihinlerde yer etmiştir. Bu, saraylı bir kadının dünyaya ait arzuları ile ölüm sonrası kurtuluş arzusunu birlikte taşıdığını gösteren çarpıcı bir örnektir.

Bu bağlamda çalışmada, saraylı kadınların "ölüm"ü üzerine düşünüldüğünde XVIII. yüzyıl Osmanlı dünyasında saray terbiyesiyle yetişmiş Emetullah Hatun, Hafize Kadın, Hürrem Kadın ve Emine Hanım'ın terekeleri çerçevesinde dünya ile ahiret arasında köprü kurulmaya çalışılmıştır. Nitekim haremde yetişen diğer kadınlar gibi bu hanımlar da saray dışına çıkarak üst düzey kimselerle evlenmiş ve Osmanlı seçkinleri arasında dünya hayatını yaşamışlardır. Hepsinin isminin arkasında bulunan "kadın", "hatun" veya "hanım" ünvanları onların harem geçmişleri ve toplum içindeki statülerini de yansıtmaktadır. Saraylı kadınların terekelerinde yer alan eşyalar, her birinin farklı yönleriyle ön plana çıktığı bir dünyayı gözler önüne sermektedir.

Buna göre Emetullah Hatun, mesela kakum ve karsak gibi nadide hayvan kürkleriyle ve giysileri ile hem dünya zevkini hem de toplum içindeki statüsünü gözler önüne sermektedir. Bu görüntü onun yalnızca bir saraylı değil, aynı zamanda bir sultan çerağı olarak temsil ettiği konumu da ortaya koymaktadır. Bir diğer saraylı olan Hafize Kadın, maddi ihtişamından ziyade ince zevkini yansıtan zarafetiyle fark edilmektedir. Saraylı Hürrem Kadın, çok sayıda sahip olduğu iğne ve süslemelerle dikkat çekerken, Emine Hanım'ın mücevheratı, saraylı kimliğinin ihtişamını yansıtmaktadır. Peki bu dört kadının geride bıraktığı bu eşyalar onların dünyalarını yansıtırken ya uhrevi hayatları hakkında ne söyler?

Muhallefat kayıtları incelenen saraylılardan ilki olan müteveffa Sadrazam İbrahim Paşa'nın zevcesi Fatma Sultan'ın çerağı Emetullah Hatun'un (H. 1192 / M. 1778) eşyaları⁷, XVIII. yüzyıl Osmanlı dünyasından bir saraylı kadının zenginlik ve ihtişamını yansıtmaktadır. Buna göre kakum, samur, karsak, sincap gibi değerli hayvan kürklerinden yapılmış toplam yedi kürkü, hatâi ve şali kumaşlardan dikilmiş cübbeleri, entarileri ve kaftanlarıyla birlikte, inci kuşaklar, zümrüt yüzükler, elmas zihgir, yeşimli sim kuşaklar ve tombak kutuda saklanan mücevherleri, bir saraylının maddi dünyayla ilişkisini yansıtmaktadır. Ev döşemesi ve iç mekâna dair detaylar ise işlemeli yastıklar, çit yorganlar, şilteler, sim şamdanlar, gülabdanlar ve bohçalar onun seçkin ev hayatını yansıtırken özellikle 15 adet bohça, Emetullah Hatun'un düzenli bir insan olduğuna dair bir fikir verebilmektedir. Bütün bu zenginliği ile birlikte Emetullah Hatun'un terekəsi yalnızca onun dünya hayatına dair zevklerini ve eşyalarını sunmamaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Mushaf-ı Şerif ile başlayan eşya listesi, onun hayatında dinin konumunu da göstermektedir. Biri Benalüka gibi kıymetli bir kumaştan yapılmış bir çift seccadesi, ihramları, sade işleme havluları ve peşkirleri onun ibadet alışkanlıklarına dair izler taşımaktadır. Mezkûr eşyalarla şekillenen evindeki uhrevi izler bu şekilde ortaya çıkmakta; kıymetli kürkler kadar değerli olan bir şey olarak, namazını eda ettiği ve dua ettiği seccadesi ile başucunda duran Mushaf'ı onun ölüme karşı hazırlığı olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda Emetullah Hatun'un evinde bulunan gülabdan ve buhurdan gibi koku yayan nesnelerin varlığı sadece fiziksel bir temizliğin değil, uhrevi bir ferahlığın arayışını da beraberinde getirdiği söylenebilir. Maddi-manevi temizliğe hassasiyet gösterilen bu ortamda sim şamdanların varlığı ile birlikte mistik/manevi bir havaya zemin hazırlanır gibidir. Üstelik ölümü sonrası "cânib-i hümayûna" teslim edilen bir miktar para (2202,5 kuruş) ile hastalığında kendisine bakan hatunlara yapılan ödemeler (35 kuruş, müteveffiyenin hastalığında hizmet eden hatunlara) Emetullah Hatun'un yalnızca dünya için değil, ölüm sonrası için de hazırlıklar yaptığını göstermektedir. Ayrıca bu dünyadan giderkenki masrafları olarak "harc-ı defter beray-ı müfettiş

efendiye 44 kuruş; kalemiye ve kaydiye 22 kuruş; dellaliye eşya ve menzil 54 kuruş; hammaliye ve müjdegâne 47 kuruş” kaydedilmiştir.

Bedestanî Hacı Bayrakdar’ın oğlu Mehmed Ağa’nın zevcesi Saraylı Hafize Kadın’ın (küçük yaşta oğlu olduğuna göre genç yaşta vefat ettiği tahmin edilen - H. 7 Rebiyülahir sene 192/M. 5 Nisan 1778) eşyalarının⁸ büyük kısmı gündelik yaşama, özellikle de dış görünüş ve evdeki yaşam alanına yöneliktir. Onun giyim ve kuşam eşyalarındaki kumaş çeşitliliği, dokumalarının niteliği ve işlemler dikkat çekicidir. Çuka, şeritli kadife, şal ve hatâî gibi kıymetli kumaşlardan yapılan kaftan, biniş, entari ve feraceler, XVIII. yüzyıl kadın giyim-kuşam modasını sergilerken, mor çuka ferace, çiçekli şal ve Avrupai kaftan gibi özel parçalar onun genç bir hanım olarak da tercihlerini ortaya koymaktadır. Hafize Kadın’ın kıyafetlerinin yanı sıra, mutfak eşyalarında da zarafet unsurları görülmektedir. Bu hususta işlemeli kahve puşidesi, işleme sofrası ve peşkir ile Beckarî sahandan lal iğnesine kadar uzanan detaylar mühimdir. Takı ve mücevheratı ise onun dünyasına dair çok şey söylemektedir. Elmas kebir kumaşlar, altın bilezik, etrafı elmaslı küpe, elmas çiçek ve zihgir gibi özel parçalar onun saraylı kimliğine de işaret etmektedir. Aynalar, saatler ve avize gibi nesneler de Hafize Kadın’ın dünyevi hayatının diğer eşyalarındandır. Bu eşyaların pek gösterişli ve çok sayıda oluşu onun saraylı kimliğini daha da vurgulamaktadır. Bir diğer tarafta ise Hafize Kadın’ın terekesindeki *Mushaf-ı Şerif* ve *Kitab-ı Şerhü’l-İslam* (biri cild), onun süs ve gösterişle şekillenen dünya hayatı yanı sıra uhrevi dünyasına hizmet eden “nesnelere” de kıymet verdiğini düşündürmektedir. Nitekim eşyaları arasındaki biri Sakızkârî çuha, diğeri kalıçe iki seccadesi estetik bir zevkle beraber ibadetine dair izler taşımaktadır. Evinde asılı olarak tahayyül ettiğimiz bir adet Hilve-i Şerif levhası, onun Peygamber Efendimiz’e olan sevgisinin görsel bir unsuru olarak ortaya çıkarken, geçip giden zamana karşı duyarlılığını ön plana aldığını düşündürülen çalar saati de dikkat çekmektedir. Ayrıca gülâbdan ve buhurdan Hafize Kadın’ın da evinde vardır. Bu türden nesnelerin mevcudiyetiyle yalnızca güzel kokmakla

kalmayan, aynı zamanda ruhani birer mekân haline gelen evler tahayyül etmek mümkündür. Seccadeler, makramalar ve sade havluların da yine gündelik hayattaki ibadetin yerini göstermesi muhtemeldir. Ayrıca, nalın ve Mardin futası ile birlikte hamam takımını, İslami bir vecibe olarak temizliğin önemine işaret eden uhrevi izler arasında değerlendirmek mümkündür.

Musahib İbrahim Ağa zevcesi Saraylı Hürrem Kadın’ın muhallefatında (H. 21 Cemazeyilahir sene 92/M. 17 Temmuz 1778⁹) bulunan kürkler, şallar ve entariler onun gündelik yaşamını gösteren unsurlardandır. Zamanının prestij göstergesi olan işleme şala kaplı su samuru kürk ve kakum kürkü, onun saraylı statüsüne işaret ederken, çiçekli şallar, renkli entariler ve zarif içlikler de diğer tamamlayıcı parçalardır. İçlik gömlekleri (27 adet), uçkurlar (7 adet), işleme bohçalar ve feraceler ise Hürrem Kadın’ın hem günlük kullanımlarını hem de dışarıdaki hayatına karşı gösterdiği özeni ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, aynası, sandığı, perdesi, iskemlesi ve Selanik keçesi gibi döşemelik eşyalar, ev içindeki yaşantısını ortaya koyan diğer eşyalardır. Mutfak eşyaları arasında yer alan Beckârî ve Fağfur parçalar, zamanının lüks nesneleri arasında sayılmaktadır. Mineli tepsi, kahve puşidesi, işleme sofralar ve peşkirler ise onun dünya hayatına karşı özenini ortaya koyan unsurlardandır. Terekesinde yer alan 28 parça destmal ve 20 parça elvan kumaş hem gündelik temizlik hem de kişisel bakımına dair alışkanlıklarını gösteren parçalar olarak değerlendirilebilir. Hürrem Kadın’ın mücevheratı arasında yer alan elmas yüzük, mücevher kuşak ve çok sayıda zümrüt, inci ve elmas iğneler dünya hayatı içinde bir saraylı kadının zevkini ve süsünü yansıtmaları açısından dikkat çekicidir. Diğer saraylı kadınlarda olduğu gibi Hürrem Kadın’ın da terekesinin başında kaydedilen *Mushaf-ı Şerif* ile biri Benaluka, diğeri beyaz iki seccadesi, onun hayatının uhrevi izler taşıyan unsurlarındandır. Saraylı Hafize Kadın’da olduğu gibi hamam takımı, leğen ve ibrik ile tamamlanan temizlik araçları İslam inancı gereği temizlik ve abdest ritüelini hatırlatması bakımından dikkat çekicidir. Buna karşılık diğer saraylı kadınlardan farklı olarak aydınlatma araçları gibi bazı unsurların

terekesinde bulunmayışı, kıyafet ve mücevher hususunda “meraklı” bu hanımın “ışık verici eşya” konusunda bu perhizkarlığının sebep/lerini düşündürmektedir.

Saraylı Emine Hanım’ın terekesi (H. 24 Cemazeyilahir Sene 92/M. 20 Temmuz 1178)¹⁰ öncelikle, zamanının saraya mensup bir kadınının dünyevi yaşamı ile ilgili bütün zenginliğini gözler önüne sermektedir. Özellikle giyim ve mücevherat çeşitliliği ile dikkat çeken terekesinde Emine Hanım’ın samur, karsak, kakum ve sincap olmak üzere 4 farklı kürkü, suzeni, sevai, altunoluk, germsûd vd. ve şeritli kadife binişleri dikkat çekmektedir. Kıyafetlerindeki bu çeşitlilik, onun yalnızca kıyafet değil zengin bir kumaş zevkine sahip olduğunu düşündürmektedir. Kıyafetlerini, çok sayıdaki ve nitelikteki entarileri, içlikleri ve donları tamamlamaktadır. Bunlarla birlikte Emine Hanım’ın en çarpıcı dünyevi mal varlığı mücevheratıdır. Kendisi, elmas kuşaklardan zümrütlü salkım avizeye, incili elmas iğnelerden altın saatlere kadar uzanan geniş bir yelpazede, ederi açısından yüksek çok sayıda takıya sahiptir. Elmas kakma altın saat ve mücevher köstek gibi saat takımları, dünyevi hayattaki zamanın akışını yakalaması açısından bir önem taşımaktadır. Ev döşemesi ve mutfak eşyalarındaki sırma işlemeler, musaddef yani sedef işlemeli eşyalar ve şal kahve makramaları ise gündelik hayatındaki ihtişamı yansıtan diğer unsurlardır. Emine Hanım’ın muhallefatı yine onun dünyevi zenginliklerinin yanı sıra uhrevi yönlerini de ortaya koymaktadır. Diğer saraylılarda olduğu gibi onun da başköşesinde bulundurduğu tasavvur edilen *Mushaf-ı Şerif* ile birlikte işleme kadife/şal seccadesi, dinî vecibelerine dair özeni göstermesi açısından önemlidir. Terekesindeki eşyalar ile birlikte süslü seccadeler ve işleme havluların, gösterişli mücevherat ve paha biçilmez kürklerle birlikte oluşu, bir Osmanlı saraylısının ahirete yönelik hazırlığı ile birlikte dünya ile olan bağıını koparmadığını gösteren bir tablo sunmaktadır.

Neticede saraylı kadınların ölümleriyle birlikte tutulmuş olan bu muhallefat kayıtlarındaki eşyalar, onların sadece maddi mirasları olarak değil, aynı zamanda manevi portrelerinin bir cephesi olarak da değerlendirilmelidir. Ortaya

çıkan bu portre “celâ-yı nefis” terkinde olduğu gibi yaşamı terk etmiş bedeninin ardında bıraktığı izlerle doludur. Her canlının “ölüm”ü tatması ile birlikte terk edilen servet, gösteriş ve ihtişamın yerini alan sessizlik ile birlikte ilahi bir kurtuluşa götüren sürece tanıklık eder gibidirler. Burada ölüm, yalnızca eşyaların devri değil, saraylı kadınların dünya karşısında “celâ-yı nefis” sürecini başlatmıştır. Bunun için saraylı kadınların ölümleri üzerine tutulmuş olan muhallefat kayıtlarında yer alan ve geride bıraktıkları her bir nesne, onların bu dünyadan nasıl ve ne suretle el çektiklerini, uhrevi dünyaya nasıl yöneldiklerine dair sessiz birer tanık olarak karşımıza çıkar. Kimi zaman gösterişli kürklerle, altın işlemeli entarilerle, değerli taşlarla süslü takılar, Avrupalı kumaşlar arasında durduğu tahayyül edilen bir *Mushaf*; kimi zaman sade bir yaşamı yansıtan bir şilte, bir şamdan ve bir seccade...

NOTLAR

- * Uşak Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü.
- 1 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2008); Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2012, 50-61; *Yunus Emre Divân -Seçmeler-*, haz. Mustafa Tatçı, (Ankara: 2021).
- 2 Mücteba İlğürel, “Celâ-yı Vatan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7 (1993): 238-240.
- 3 Betül İpşirli Argıt, *Hayatlarının Çeşitli Safhalarında Harem-i Hümayun Cariyeleri 18. Yüzyıl*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017); Madeline C. Zilfi, “Muslim Women in the Early Modern Era”, *The Cambridge History of Turkey: The Later Ottoman Empire*, haz. Suraiya N. Faroqhi, Volume III, 226-255.
- 4 Kamil Kepeci, *Tarih Lûgati*, (İstanbul: Tan Matbası, 1952), 332, 222-223; Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgati*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986), 303; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 127; Kenan Ziya Taş, *Osmanlı Devleti’nde Harem Hayatı*, (Ankara: Kripto, 2013), 138; Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, (Isparta: Kardelen Kitabevi, 1998), 22.
- 5 Leyla Aksu Kılıç, “18. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında ‘Saraylı Kadın Olmak’ Metrûkâtıyla Dört Saraylı Kadının Muhallefatı”, *XVIII. Türk Tarih Kongresi*, III, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 783-835.
- 6 Fekete Lajos, “XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendi Evi”, *Belleten*, XLIII/170 (1979): 459-460.
- 7 Osmanlı Arşivi D.BŞM-MHF.d. 12849.
- 8 Osmanlı Arşivi D.BŞM-MHF_d. 12840.
- 9 Osmanlı Arşivi D.BŞM-MHF_d.12844-01.
- 10 Osmanlı Arşivi D.BŞM-MHF_d.12844-05.

Osmanlı Dünyasında Okuma Kültürünün Mekânı Olarak Türbeler

Prof. Dr. Filiz Dıġıroġlu*

Osmanlı başkentinde yaşayan bir kısım ahali, haftanın belirli günlerinde Fatih Sultan Mehmed'in türbesinde *Buhari*, *Müslim* ve *Şifa-i Şerif* okunması için dilekçe verirler. 1866 yılında gerçekleşen bu talep, bir türbede söz konusu kitapların düzenli okunması için yapılmıştı. Bu tür bir okuma faaliyetine ev sahipliği yapacak mekan, cihan padişahının medfun olduğu türbeydi; herhalde türbe-i şerif bu tür okumaların yabancı da değildi. Türbede düzenli Kur'an okunsa da ahali, sünneti ve Peygamber sevgisini besleyen temel kitapların da bu düzene bir nizam çerçevesinde eşlik etmesini istiyordu.

Türbe ve okuma pratiklerine geçmeden önce türbeden ne anlamamız gerektiği meselesine değinmek gerekir. Üzeri genellikle kubbeli bir yapı ile örtülü mezarlara türbe dendiği gibi İslam coğrafyasında tanınmış şahsiyetlerin mezar anıtlarına da türbe denir.¹ Bu nedenle türbeler peygamber, evliya, sahabe, şeyh gibi dinî şahsiyetlerin yanı sıra ahalinin saygı duyduğu padişah/sultan, valide sultan, hanedan üyeleri ve devlet erkanı için de inşa edilir. Bu fiziksel taraflarının yanı sıra en temel özellikleri,

bu mahfillerin insanların kutsalla irtibat kurmasına vesile olmalarıdır. Bazı müslümanlar buralarda manevi duygular yaşadıklarına, çeşitli problemlerine çare bulduklarına, şifaya kavuştuklarına inanırlar.² Dolayısıyla İslam tarihi boyunca türbeler; cami, tekke ve medreselerle birlikte toplumun inandığı değerlerin kuvvetlenmesinde ve yaygınlaşmasında önemli fonksiyonları haiz mekanlar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Müslüman toplumlarda dinî içtimai kurumlar arasında yer alan türbeler ve buralara vaki ziyaretler dinî kültürün taşıyıcı bir halkası oldukları gibi halk kültüründe de derin izleri vardır. Nitekim türbeler, ölümlere saygı, okumak/okunmak, ziyaret adabı gibi birçok unsuru barındıran, dinî olduğu kadar folklorik bakımdan da son derece renkli ve çeşitli tecrübeye ev sahipliği yaparlar. Elinizdeki yazı türbenin diğer fonksiyonlarından ziyade Osmanlı toplumunda bir okuma mekânı olarak nasıl bir işlevi olduğuna ve okuma geleneğinin hangi vasıtalarla sürdürüldüğüne dikkat çekecektir.

Osmanlıların sesli ve sessiz, toplu ya da bireysel okuma pratiklerinin hepsini icra ettikleri biliniyor ve türbeler de her çeşit okuma faaliyetine ev sahipliği yapıyordu. Aynı zamanda cami, tekke, türbe içinde veya yanında kütüphane tesisi yaygın bir gelenektir ve müstakil türbe kütüphaneleri bile kurulmuştu. Osmanlı'da bilinen ilk türbe kütüphanesi Gelibolu'daki Yazıcızade türbesidir.³ Yemen fatihi olarak tanınan Koca Sinan Paşa'nın Divanyolu'ndaki türbesinde⁴ ve Sadrazam Halil Paşa'nın Üsküdar'daki türbesinde⁵ bir kütüphane bulunmaktaydı. Müstakil türbe kütüphaneleri İsmail Erünsal'ın muhalled eserinde vakıf kütüphaneler bağlamında ele alınmış olup türbelerdeki kitaplar kurumsal çerçevede ele alınarak vakfiyeleri ekseninde değerlendirilmiştir. Bu yazının amacı ise türbelerde okuma kültürünün izlerini takip etmek, onları belirginleştirmek olacaktır. Dolayısıyla okuma faaliyeti, okuma biçimi, okuyucular, okuma materyalleri ve bu materyalleri sağlayan mekanizmalar üzerinden Osmanlı türbelerinde okuma kültürü ele alınacaktır.

Literatüre bakıldığında İslam tarihi boyunca türbelerde dinî maksatlı dua okumaktan ders

okumaya kadar son derece geniş bir okuma faaliyeti olduğu görülecektir. Kitap okumanın yanı sıra kitap istinsah edilen kutsal mekanlar arasında da türbeye rastlanmaktadır. Sadru's-şehid'in *el-Fetevâ el-Kübrâ*'sını bir Cuma günü Bursa'da istinsah eden Sadaka b. Ahmed, istinsah kaydındaki mekan bilgisi olarak Sultan Murad'ın türbesini işaret etmektedir.⁶ 5 Ekim 1475 tarihli bu istinsah kaydı her ne kadar tekil bir örnek olsa da yazma eser üretiminin gerçekleşebileceği muhtemel mekanlardan biri olarak "türbe"yi de düşünmeyi gerektirir. Okuma kültürünün "okuma" kadar "yazma"yı da içerdiği, türbedar ve türbelerdeki dinî-ilmî görevleri yerine getirenlerin büyük kısmının ilmiyeden olduğu düşünüldüğünde türbede istinsah çok da şaşırtıcı değildir.⁷

Okuma ve türbe ilişkisi gündelik hayatta birkaç kademedede birlikte yürüyen bir münasebettir. İlk akla gelen ve en geniş halkayı oluşturan kademe, gündelik ziyaretçilerin ölünün ardından ezberden okunacak kısa dua ve ayetlerden oluşan mezar ziyareti adabı kapsamındaki okumalardır. Bu okumaların büyük kısmı bireysel ve içinden okuma şeklinde gerçekleşmektedir.

İkinci kademe, türbe ayakta olduğu müddetçe yani teorik olarak kıyamete kadar, söz konusu türbede vakfiyesi gereği *Kur'an-ı Kerim* ve *Enam-ı Şerif* gibi ecza-i şerife ile *Şifa-i Şerif*, *Buhari* gibi kitapların sürekli okunmasıdır. Peygamber sevgisi ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Müslümanlar üzerindeki haklarına dair kaleme alınan *Şifa* ile *Kur'an-ı Kerim*'den sonra en güvenilir kitap olarak anılan ve sahih hadislerin toplandığı *Buhari*'nin türbelerde okunması, peygambere duyulan muhabbetle doğrudan alakalıdır. *Buhari*'nin bir hadis kitabı olması ve *Şifa*'nın da kaynaklarının çoğunluğunun hadislerden oluşması hadis ilminin türbelerdeki okumalar üzerinden de yürütüldüğü kuvvetli bir Osmanlı tecrübesine işaret etmektedir. İkinci kademenin doğal bir uzantısı bu okumaları yapacak kişilerin vakıflar suretiyle kurumsal bir sistem içinde idare edilmesidir. Vakıf ve hayrat geleneği türbelerde duahanlık, cüzhanlık, hafızlık, buharihanlık, şifahanlık ve mesnevihanlık gibi birçok ciheti kapsamakta ve bugün de sürdürülmektedir. Geçmişte okuma fiilinin bugünkü gibi tek başına ve sessiz olarak değil, sıklıkla kamusal okuma şeklinde olduğu hatırlanmalıdır. Söz konusu okumaların her biri

dün olduğu gibi bugün de insanların zihninde, gönlünde yer ettiği gibi şehrin ses topografyasında da kayıtlara geçmektedir⁸ ki bu bahs-i digerdir.

Üçüncü kademe ise türbelerde kurulan kütüphanelerin türbedeki şahsın/varislerinin kitaplıkları çerçevesinde şekillenebilmesi ile türbelerin bulunduğu bölgeye ve ihtiyaçlara göre de kitap çeşitliliğinin farklılaştığından bahsedilebilir. Bu nedenle dinî muhtevalı kitapların yanı sıra mesela halk hikayeleri kendilerine türbe kitaplıklarında rahatlıkla yer bulabilmiştir. Bu kütüphaneleri zenginleştiren bir diğer kaynak da başlangıçta kitap varlığına sahip bir türbenin daha sonraki yıllarda büyüklüğüne, şöhretine, mekanının elverişli ve güvenilir olmasına nispetle buralara yapılan bağış/kitap hediyesidir. Hayır sahibi öldükten sonra da sevap hanesini şenlendirecek sadaka-i cariyeye nevinden Mushaf ve cüz bağışlama ameliyesini çeşitli türbelere vakfettiği eserlerle yerine getirmektedir.

Ayrıca bir eğitim ve terbiye mekanı olarak kullanılmaları, ders okutulması gibi kamusal hizmetler de sundukları hesaba katıldığında türbelerin "okuma kültürü" mekanları arasına rahatlıkla dahil edilebileceğini söyleyebiliriz. 1579 Konya'sında Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin türbesinde *Mesnevi* okutan Abdülkerim Efendi⁹ ya da Medine-i Münevvere'de Hz. Ebubekir türbesinde kadınlara hocalık yapan Hoca Hatice¹⁰ gibi örnekler, türbelerin okuma kültürü mekanı olarak fonksiyonlarına delalet eder. Osmanlı payitahtında da İstanbul ahalisinin türbelerde okumalar yapılmasına alışık olduğu ve düzenli okumalar için talepte bulunduğu söylenebilir. Mesela 1866 yazında bazı İstanbullular Fatih Sultan Mehmed Han türbesinde Salı ve Cuma sabahları *Buhari*, *Müslim* ve *Şifa-i Şerif* okunmasını talep etmiştir. Devlet mercileri de bu talebin yerine getirilmesi için Evkaf Nezareti'nden gerekenleri yapmasını istemiştir.¹¹ Dersiamdan Mersinli Ahmed Hilmi Efendi'nin Fatih türbesindeki Şifahanlık vazifesini ifa etmesi de¹², talebin olumlu karşılandığının kanıtıdır. Yine benzer şekilde bir padişah türbesinde *Şifa* dersi olduğu görülmektedir. Hamidiye türbesinde münhal olan *Şifa-i Şerif* dersi cihetine Ayasofya-i Kebir Camii dersiamlarından Ankaravi el-Hac Mehmed Efendi tayin edilmiştir.¹³ Hatta bu görev atamaları için imtihan açıldığı ve en iyi adayın

göreve getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Yine Sultan Abdülhamid Han türbesinin türbedar-ı sanisi Hacı Hafız Bekir Efendi, aynı türbede okutulacak *Buhari-i Şerif* ciheti imtihanına kabul edilmesini istemiş¹⁴, türbedarlık vazifesinin yanı sıra *Buhari* okutmaya da talip olmuştur. Mescid-i Nebevi içindeki Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu Ravza-i Mutahhara ile Hz. Yahya'nın Şam'daki Emevi Camii içindeki türbesi de *Şifa* okunan türbeler arasındadır.¹⁵ Görüldüğü üzere *Buhari*, *Şifa*, *Mesnevi* gibi toplumun dinî-içtimai hayatında yer etmiş metinlerin okunması ve okutulması bağlamında türbe yoğun kullanılan mekanlardan biri olmuş ve hususi okumaları gerçekleştirecek, dersleri yürütecek kimseler görevlendirilmiştir.

Türbelerdeki "okuma malzemeleri"ne bakacak olursak vâkıfların Kur'an-ı Kerim ve cüz-i şerifleri bağışlama konusundaki cömertliği, bu konuya bir sarıhlik getirecektir. Konya Ürgüp'teki Arslan Gazi türbesine Mushaf¹⁶, Trablusşam'daki Abdüsselam türbesi için Mushaf ve cüz hediye edilmesi¹⁷, Tezveren Sultan türbesi ve Sultan Mahmud Han türbelerine padişahın hediye ettiği hatm-i şerif cüzlerinin ulaştırılması¹⁸ gibi birçok kayıt, yukarıda bahsettiğimiz üzere okunacak kitapların hediye yoluyla türbelere kazandırıldığını göstermektedir. Buna, sadaka-i carie niyetiyle padişah başta olmak üzere birçok hayırsever teveccüh etmekteydi. Öyle ki büyük türbelere bağış ve hediyelerin de miktarı çok oluyor, hatta gündelik ihtiyacın ötesine geçiyordu. Örneğin Kербela ve Necef'teki Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Hz. Abbas'ın türbelerinde 1911 yılı itibarıyla 2500 adet Mushaf'ın hediye edildiği tespit edilir.¹⁹ Ayrıca bu tür türbelerde çok kıymetli yazma Mushaf'ların varlığı bilinmektedir; nitekim İmam Hüseyin'in türbesinde yine kendi eliyle yazdığı iddia edilen bir Kur'an-ı Kerim'in mevcudiyetinden bahsedilir.²⁰

Türbelere kitap bağışlayanlar arasında Osmanlı kadınları da görülmektedir. Hanedan üyeleri hanımlardan halktan kadınlara kadar toplumun her tabakasından kadının kitap bağışladığı bilinmektedir. Türbelere en çok yatırım yapan ve vakfiyelerinde yer veren hanedan üyeleri, "ümmül-müminin" veya ümmü'l-cihan" olarak anılan valide sultanlardır. Valide sultanların birçoğu hayır hasenatları ile tanınır, özellikle mübarek kimse ve makamlara yaptıkları



II. Mahmud Türbesi'nde Kur'an-ı Kerim okuyanlar
(Fotoğraf: Sebah & Joaillier, 1900'ler.
Kaynak: Alman Arkeoloji Enstitüsü, D-DAI-IST-9509)

hizmetlerle anılırlar. Örneğin Bezmialem Valide Sultan, bir cilt müzeyyen ve tezhipli *Enam-ı Şerif*, her gün okunup sevabı Hz. Peygamber'in ruhuna gönderilmek üzere üç cilt *Delail-i Şerif*'i Ravza-i Mutahhara'ya göndermiş, Beşiktaş'taki Yahya Efendi türbesine altı Kur'an-ı Kerim vakfedip her gün birer cüz okunmasını şart koşmuştur.²¹ Bir diğer büyük hayırsever hanedan üyesi Pertevniyal Valide Sultan'dır. Pertevniyal, dinî konulardaki hassasiyetinin bir tezahürü olarak, Hırka-i Saadet Dairesi'ne Kur'an ve Enam-ı Şerifler hediye etmiştir.²² Mütercim Asım'ın "ma'iletü'l-hayrât ve nâiletü'l-hasenât" ve "bânuy-i uzmâ", yani hayrat ve güzel işler yapmaya meyilli büyük bir hayırsever olarak tanımladığı Mihrişah Sultan, 11 Kasım 1800 tarihli vakfiyesinde Medine'de Ravza-i Mutahhara'da her gün bir kişinin *Buhari-i Şerif* okumasını istemiştir.²³ Hanedan üyesi olmayan kadınlar da türbelere kitap bağışı yapmış hatta kütüphaneler kurmuştur. Mesela Çelebi Arif Kuçek'in torunu Fatma Hanım, 1710'da kütüphanesindeki bütün kitapları Kütahya'da Ergun Çelebi türbesine vakfederek burada bir kütüphane kurulmasına vesile olmuştur.²⁴

Buralardaki kitapların yoğun kullanıldığı ve zaman içinde yıprandığı, mesela Fatih Sultan Mehmed türbesi gibi büyük yapılarda okunan kitapları kontrol edip onaran mücellidlerin türbe personeli içinde yer almasından anlaşılmaktadır.²⁵ Mücellid barındıracak büyüklükte ve yoğunluktaki türbelerin yanı sıra mütevazı sayıda kitaba ev sahipliği yapan türbeler de bulunmaktadır.

İster mütevazı isterse büyük kitaplıkları olan türbeler, kitap çeşitliliği bakımından benzer özellikler taşır. Buna göre kitap türlerinin umumiyetle dinî içerikli ve dinî duyguları besleyen eserler, dua mecmuaları ya da Kur'an cüzleri olduğu söylenebilir. Aynı şekilde tasavvufi eserler de türbe kütüphanelerinde kendilerine rahatlıkla yer bulmuşa benziyor. Nitekim Sinan Paşa Zaviyesi şeyhlerinden Şeyh Neccarzade Mustafa Rıza Efendi ve Mehmed Sıddık Efendi'nin Beşiktaş'taki türbelerinde varisleri tarafından kurulan kütüphaneye 22 Haziran 1794'te vakfettikleri kitapların hemen hepsi tasavvufa dair eserlerdir.²⁶ Ancak Kaçanıklı Mehmed Paşa'nın Üsküp'teki türbesinde 1608'de kurduğu kütüphanede *Yusuf ile Züleyha* ve *Şah u Geda* gibi edebi hikayeler, *Ebu Müslim Destanı*, *Kahraman-ı katil* kıssası gibi halk hikayeleri ve Aşık Çelebi *Tezkiresi* gibi ilk bakışta "din dışı" görünen eserler de bulunabilmekteydi.²⁷

Görüldüğü üzere hususen Osmanlı'da, türbeler kadını erkeği, yaşlısı genci, zengini fakiriyle toplumun tüm kesimlerinin ziyaret mekanlarıdır. Dinî hissiyat ve maneviyatı diri tutan ve nispeten ziyadeleştiren türbeler, aynı zamanda inananlar için uhuvveti arttıran yapılardır. Dindarlık seviyeleri, din algıları, eğitim düzeyleri, sosyo-ekonomik durumları ne kadar farklı olursa olsun, bu mekanlar insanları buluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında türbeler toplumsal hafızanın oluştuğu, toplu ve bireysel okumaların gerçekleştiği, vâkıfların kıyamete kadar sevap hanesini açık tutacak olan bağış kitaplarının kendilerine okur bulmakta zorlanmayacağı mekanlardır. Velhasılı ibadet, ölüye ihtiram, gelenek, şifa bulmak, arınmak, okumak ya da okunmak, aidiyeti pekiştirmek hangi niyetle gidilirse gidilsin türbelerin tüm bu ihtiyaçlara cevap veren işlevsel yapılar olduğu açıktır. Öte taraftan türbelerde okunan metinler, istisnalar olmakla beraber genellikle Mushaf ve Hz. Peygamber'i ve onun sünnetini anlatan metinlerdir. Türbelerde ahalinin bir tür ibadet saikiyle bu metinleri sesli ya da sessiz, toplu ya da bireysel okumaya gayret ettikleri ve bugünden bakarak söz konusu ameli gerçekleştiren Osmanlıların "okuma kültürü" çerçevesinde değerlendirildiği de akıldan çıkarılmamalıdır.

NOTLAR

- * Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü.
- 1 Mehdi Çiftçi, "Osmanlı'da Türbedarlık ve Fâtih Türbedarları", *Fâtih Türbedârı Ahmed Amiş Efendi Armağan Kitabı*, (İstanbul: Kocaeli Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2021), 23-24.
- 2 Ali Köse, Ali Ayten, *Türbeler Popüler Dindarlığın Durakları*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 14.
- 3 İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 123.
- 4 "Kütüphanenin bir hafızakütübü olduğu ve günlük sekiz akçe ücret aldığı anlaşılmaktadır." Bkz. Erünsal, *a.g.e.*, 182.
- 5 Erünsal, *a.g.e.*, 187. Üsküdar'daki Halil Paşa Türbesi'ne 1 Şubat 1646'da vakfettiği 53 cilt kitabıyla Tokadi Şeyh Mahmud Efendi, türbe kitaplığını zenginleştirenler arasındadır. Bk. Erünsal, *a.g.e.*, 559.
- 6 Sami Arslan, *Osmanlıda Bilginin Dolaşımı*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 199.
- 7 Türbedarların ilmi ve sanatsal faaliyetleri ile ilgili bk. Çiftçi, *a.g.m.*, 41-42.
- 8 Dini metin okumalarını sese dönüşen kitaplar bağlamında değerlendirilmek ve Osmanlı İstanbul'unun ses topografyasındaki izleklerini takip etmek için bkz. Elif Sezer Aydın-İrvin Cemil Schick, "Osmanlı İstanbul'unda Sese Dönüşen Kitaplar", *Zemin*, 5(2023), 58-72.
- 9 T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (Bundan sonra BOA), A DVNS MHM d., 40/241, 12 08 987/4 Ekim 1579.
- 10 BOA, AMKT NZD 607/43, 19 C 1282/ 9 Kasım 1865.
- 11 BOA, AMKT NZD 626/103, 4 S 1283/18 Haziran 1866.
- 12 Osmanlı'da Şifahanlık hakkında tez yazan Ahmet Yılmaz, Ahmed Hilmi Efendi'nin Fatih türbesinde 150 kuruş karşılığında Kitabü's-Şifa ciheti sahibi olduğu şeklindeki Meşihat kaydını; Fatih Camii'ndeki Şifa derslerinin yanı sıra türbede de Şifa dersleri olduğu şeklinde yorumlamıştır. Ahmet Yılmaz, "Kadı İyâz'ın Kitabü's-Şifa Adlı Eseri ve Osmanlı'da Şifahanlık Geleneği", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, 228.
- 13 BOA, İ DH 1027/80978, 6 B 1304/31 Mart 1887.
- 14 BOA, AMKT NZD 385/19, 13 C 1278/ 16 Aralık 1861.
- 15 Ahmet Yılmaz, s. 225-26.
- 16 BOA, İ DH 313/20107, 5 R 1271/ 26 Aralık 1854.
- 17 BOA, ML EEM 443/100, 14 T 1319/ 27 Temmuz 1903.
- 18 BOA, YPRK M 2/49, 30 N 1303. Benzer bir örnek için bk. BOA, YPRK M 2/40.
- 19 BOA, AMKT MHM 735/25, 26 Ra 1329/27 Mart 1911.
- 20 Bu kıymetli yazma Mushaf'ın çalındığı ve çalıntı Mushaf'ın Trabzon'un Hopa ilçesinde ele geçirilerek yerine iade edilmesine dair bkz. BOA, YPRK DH 8/37, 7 Ş 1312/ 3 Şubat 1895.
- 21 Ali Akyıldız, *Valide Sultan*, 468.
- 22 Akyıldız, *a.g.e.*, 487-88.
- 23 Akyıldız, *a.g.e.*, 424.
- 24 İsmail Erünsal, *a.g.e.*, 217.
- 25 "Kimi personel sadece bazı yıllarda bulunsa da 1489'dan başlayıp 1860 yılına kadar Fatih türbesinde çalışanları şu şekilde gösterebiliriz: Türbedar, چراغدار, destari, mustahfiz, buhuri, ferraş, saka (abkeş), maslaki, mücellid, bağban, hafız, cüzhan, sermahfil, sermüsebbih, müsebbih, sersalavathan, Buharihan, muarriif ve noktacı". Mehdi Çiftçi, 47.
- 26 İsmail Erünsal, *a.g.e.*, 311.
- 27 İsmail Erünsal, *a.g.e.*, 226-27.

Hünkâr Türbelerinde Ölüme Hayat Veren Yazılar

Cavide Pala*

Dinlerin ölümü bir ömrün sona ermesi, bir hayatın bitmesinden başka yeni bir hayatın başlangıcı olarak da vaz etmesi inananlar için yaşamı çok kıymetli kılarken ölümün “*eyledi hânkah-ı âlemde aşkla şevkle ifnâ-yı vücûd*”¹ denilecek seviyede bir idrakte karşılanabilmesini sağlamıştır. Mezar kültürü de toplumumuzda bu idrakin bir tezahürü olarak hayat ve ölümü, fânî ve ebedî oluşu nasıl algıladığımızın göstergesi olmuştur.

İslam medeniyetinde ölüm hayatın tamamlayıcı bir unsuru olarak telakki edilip mimariden musikiye, hat sanatından edebiyata kadar birçok alanda işlenmiştir. Ölümün bizdeki algısı Ariés’in “Ölüm karşısındaki modern tavır, mutluluğu korumak üzere ölümün yasaklanmasıdır.”² şeklinde ifade ettiği Batı algısından çok farklıdır. Tanpınar bunu *Beş Şehir*’de “Başka milletler içinde, onu bizden daha çok muhteşem şekilde tasavvur edenler, mezarı terk edilen dünya nimetlerinin küçük bir sergisi haline getirenler, sanatlarının ve icat ve kabiliyetlerinin bütün kaynaklarını içlerindeki fânîlik korkusunu yenmek uğrunda tüketenler çok olmuştur; fakat hiçbiri ona bizde aldığı ehlî yüzü verememiş, onun korkunç realitesini,

bizim kadar yumuşatamamıştır.” diyerek ifade etmiştir. Nitekim mezar ve türbelerimize bakıldığında bu yaklaşım kolaylıkla fark edilmektedir. Bu makalede de İstanbul’daki hünkâr türbelerinden yola çıkarak, buralardaki ölüm temalı hat yazılarının mekânla kurduğu ilişki ve içerdiği ilahî mesajların ölüm ve sonrası algısına katkısı ele alınmıştır.

Yüksek bir estetik ve mimari anlayışla inşa edilen türbeler yalnızca birer mezar değil, aynı zamanda dünyevi sonun ilahî başlangıca dönüştüğü, estetikle yoğurulmuş ebediyet mekânları olarak şekillenirken hattatların oluşturduğu güçlü formlarla da ilahî söz, estetik forma büründürülerek yazının mekânla diyalog içinde olması sağlanmıştır. Tabiri caizse hünkâr türbelerinde dünyevi kudret ebedî sükûna dönüşür. Bu mekânlardaki hat yazıları, Kur’an’ın ilahî mesajını taşımakla kalmaz, tevekkül ve teslimiyet bilinci kazandırma işlevi de görür. Ölümün anlamını yeniden inşa ederek, ona estetik ve ruhani bir derinlik kazandırıp aynı zamanda bir teselli, sabır ve tefekkür alanı oluşturur. Zira hüsn-i hat, yalnızca bir sanat değil bir metafizik anlatıdır. Bu anlatı, bu mekânlarda ölüm karşısındaki vakur duruşun estetikle yoğurulmuş bir ifadesidir.

Bütün İslam milletleri arasında hüsn-i hat, müslümanların estetik duygularını en üst düzeyde temsil eden bir unsur olarak saygın bir konuma sahiptir.³ İslam sanatında figürün, diğer kültürlerin sanatlarına kıyasla daha az kullanılması ve yazının ilahî vahyi taşıyan bir araç oluşu sebebiyle hat, müslümanların hayatında önemli bir statüye kavuşmuştur.⁴ Hat sanatındaki güzellik sadece şekilden ibaret değildir. Asıl zarafet ve güzelliğini biçim-anlam denkleminin tam olarak sağlanmasıyla tamamlar. Başlangıçta mimaride fazla yer almayan yazı, önce Emeviler sonra Abbasiler döneminde artarak kullanılmaya başlanmıştır.⁵ Özellikle Osmanlı döneminde mimarlar ile hattatların büyük bir uyum içinde çalıştığı bilinmektedir. Bu iki disiplinin uyumuyla



Fatih Sultan Mehmed Türbesi içinde Fatih'in sandukası; yanda da türbe girişi kapısının iç kısmındaki kitabe

ortaya çıkan şaheserler mimari ile hat sanatının ayrılmaz bir bütün olmasını sağlamıştır. Bir caminin kubbesine celi sülüs hat ile Allah'ın varlığını, birliğini ve yüceliğini içeren ayetlerin, bir medresenin veya bir kütüphanenin kapısı üzerine, bilgiyi, okumayı, öğrenmeyi teşvik eden



ayet ve hadislerin, bir mezar taşına ya da türbeye her canlının ölümü tadacağını, dünyadaki her şeyin geçici ve sadece Allah'ın baki olduğunu vurgulayan cümlelerin yazılması elbette tesadüf değildir. Böylelikle hem göze hem de akıl ve ruha temas edilmiş olur.



Hamid-i Evvel Türbesi'nin kapısı üzerinde celi sülüs hatla "Her nefis ölümü tadacak ve sonra hepiniz bize döneceksiniz" ayeti yazılı kitabe

Zira sanat, tarihi süreç içinde yalnızca estetik talebini karşılamakla kalmamış ayrıca güçlü bir iletişim aracı olarak da varlığını sürdürmüştür. Bu yönüyle bütün toplumlarda sanat aracılığıyla mesaj verme etkili bir yol olarak kullanılagelmiştir. Sanatın ontolojik problemi olarak karşımıza çıkan şekil mi içerik mi kaygısı Mevlana'nın "Her şeyin suretini bırak, mânâya bak."⁶ sözündeki tefekkürî anlayışla "sanatkar için asıl hedef manaya yakışır bir suret oluşturmak" şeklinde karşılık bulmuştur. Vasili Kandinsky'nin "her sanat eserinin pek çok durumda duygularımızın kaynağı"⁷ olduğu yaklaşımı bir sanat eserinin estetik ve simgesel anlam hedefini yakaladıktan sonra tüm dikkatleri içerdiği biçim ötesi anlam cihetine çekerek farklı bir derinlik kazandığını ortaya koymaktadır. Tam da bu noktada sanat eseri görünenden görünmeyene doğru açılan kapılar sunmaya başlar ve bir pusula olma görevini üstlenerek izleyicisini kendi iç hakikatine çıkaran yolculuğunda kılavuz olur. Sanat tarihi boyunca sanat eserleri yalnızca estetik bir biçim değil aynı zamanda anlam taşıyıcısı olmuştur.

Batı sanatında bu anlam daha ziyade bireysel ve tarihsel kaynaklı iken İslam sanatında içerik kutsal olup daima biçime yön vermiş ve amaç mânâ inşası olmuştur. İşte hünkâr türbelerindeki hat yazıları da mekânın sadece tamamlayıcısı değil, adeta onun ruhudur. Kubbenin çevresine yerleştirilen ayetler yücelerden inzal olunan ilahî mesajı temsil ederken türbe kapılarında, sanduka kenarlarında yer alan yazılar ise birebir ziyaretçiye hitap eden tebliğlerdir. Yazının biçimi, harflerin kıvrımı, kullanılan mürekkep ve zemin rengi bu mesajın etkisini pekiştirmektedir.

Nitekim, Fatih Sultan Mehmed Türbesi'nin giriş kapısı iç kısmının üstünde Mehmed Esad Yesari'nin celî ta'lik hat ve altın varak ile mermer zemin üzerine yazdığı ve ketebe koymadığı *"Ölümsüz olan yalnızca Allah'tır."*⁹ ibaresi ve *"Herkes ölümü tadacaktır."*¹⁰ ayeti bulunmaktadır. Türbenin pencerelerinin

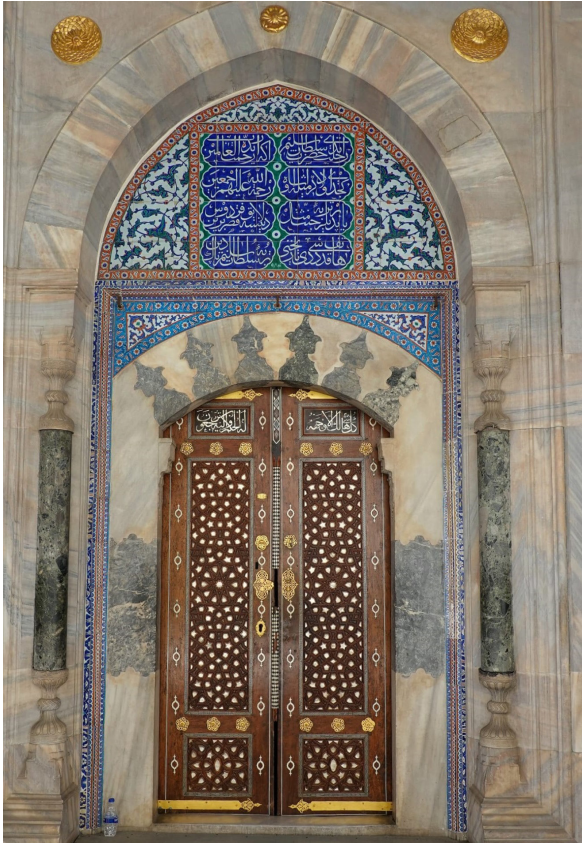


Sultan I. Abdülhamid Hân'ın türbe giriş kapısının üzerindeki kitabe

üstünde celî sülüs hat ile Abdülfettah Efendi¹¹ tarafından bir fatihin şanına yaraşır şekilde "Fetih Suresi"nin ilk beş ayeti, hünkârın sandukasının baş kısmındaki pencerenin üzerinde yine aynı hattatın siyah zemin üzerine celî sülüs hat ile yazdığı "Konstantınıyye'nin fethi"¹² ile ilgili hadis-i şerif bulunmaktadır. Ayrıca Besmele-i Şerif ve Abdülfettah Efendi'nin hattı ile siyah zemin üzerine İsm-i Celâl, İsm-i Nebi, Çehar Yâr-ı Güzîn, Hasan (r.a.) ve Hüseyin (r.a), Sa'd (r.a.), Sa'id (r.a.) isimlerinin yazıldığı dairevi madalyonlar konulmuştur.

Ayrıca Abdülhak Hâmid Tarhan'ın "Merkad-i Fatih'i Ziyaret"¹³ adlı şiiri de Reisü'l-Hattatın Hacı Ahmed Kâmil Akdik Efendi¹⁴ tarafından nohudî kâğıt zemin üzerine sülüs hat ile yazılmış ve 1915 yılında Birinci Dünya Savaşı'nda törenle Fatih Sultan Mehmed'in türbesine konmuştur. Yerleştirildiği zamandan bu yana bu eser

II. Selim Türbesi



II. Selim Türbesi Ahşap Kapılar





**Kanuni Sultan
Süleyman
Türbesi**

merkad-i Fatih'in yanı başında bir türbedar gibi beklemektedir.¹⁵

Yavuz Sultan Selim Türbesi'nde giriş kapısının iki yanındaki çini panoların sol tarafta olanında "İnsanların diriltilecekleri gün beni rezil rüsvâ eyleme, o gün ne mal fayda verir ne de evlat. Ancak Allah'ın huzuruna tertemiz bir kalple gelenler kurtulur."¹⁶ mealindeki ayetler lacivert çini üzerine celi sülüs hat ile yazılıdır. Ahşap giriş kapılarının sol kanadında "Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir."¹⁷ ve sağ kanadında

**Sultan
Abdülmecid
Türbesi**



Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in medfun olduğu türbenin de giriş kapısının iç kısmındaki kitabe

"Herkes ölümü tadacaktır."¹⁸ mealindeki ayetler ahşap zemin üzerine yazılmıştır.

Sultan Abdülmecid Türbesi'ndeki tüm türbeyi çevreleyen sekiz ayet kitabesi ise Hattat Şevki Efendi¹⁹ tarafından celi sülüs hat ile yazılmıştır. Burada girişten itibaren sırasıyla "Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine nafîle bir ibadet olarak da namaz kıl ki Rabb'in seni övülmüş makama yükseltsin."²⁰; "Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir."²¹; "Azamet ve kerem sahibi Rabb'inin zatı ise baki kalır."²² ve "Rabb'inin huzurundan korkan kimse için çifte cennet vardır."²³; "Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler"²⁴; "Elçiler de 'Allah'ın işine mi şaşırıyorsunuz? Allah'ın rahmet ve bereketi üzerinizdedir, ey hane halkı! Şüphesiz ki O, övülmeye layıktır, şanı yücedir' dediler."²⁵ mealindeki ve "Yusuf şöyle dedi: 'Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir."²⁶ mealindeki ayetler yazılıdır.²⁷ Türbenin giriş kapısının üstünde de "Kapıları kendilerine ardına kadar açılacak Adn cennetleri vardır." mealindeki ayet²⁸ Hattat Hulusi Efendi²⁹ tarafından celi sülüs hat ile yazılmıştır.

Kanuni Sultan Süleyman Türbesi'nin yazılarına baktığımızda da benzer mânâ uyumunu görürüz. Pencerelelerin üst kısmında lacivert çini zemin üzerine yapıyı çepeçevre saran kuşak kitabesinde Bakara Suresi'nin 255-257. Ayetleri³⁰ celi sülüs hatla yazılmıştır. Giriş kapısının üstünde celi sülüs hatla "Onun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca onundur."³¹ mealindeki ayet yazılıdır.

II. Selim Türbesi'nde türbe girişindeki revakın sekizgen planlı orta bölümünde iki kanatlı ahşap giriş kapılarının üzerinde sedef kakma tekniği ile "O'ndan başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur, O'na döndürüleceksiniz."³², revakın orta bölüm kubbesini taşıyan trompların arasındaki alanlara "O gün ne mal fayda verir ne de evlat. Ancak Allah'ın huzuruna tertemiz bir kalple gelenler kurtulur."³³ mealindeki ayetler yazılmıştır.³⁴

Türbenin içinde pencerelerin üzerinde geniş lacivert çini zemin üzerine "Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapılmıştır. Allah her şeyi işitir ve bilir. Allah iman edenlerin velisidir, onları karanlıktan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlığa sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdır. Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak Rabb'i hakkında İbrahim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrahim "Rabb'im hayat veren ve öldürenidir deyince o, "Hayat veren ve öldüren benim." dedi. İbrahim "Allah güneşi doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir." dedi. Bunun üzerine inkarcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez." mealindeki ayetler³⁵ celi sülüs hatla yazılmıştır.

Sultan I. Abdülhamid Han'ın avluya açılan kemerli bir kapıdan girilen türbesinin sokağa bakan tarafında kapı alnına yeşil mermer zemin



Kanuni Sultan Süleyman Türbesi pencereleri üzerindeki yazı



Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in medfun olduğu türbe

üzerine celi sülüs ile "Herkes ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz."³⁶ mealindeki ayet hâkkedilmiştir. Türbe giriş kapısının üzerine "Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabb'ine dön. Böylece has kullarımın arasına sen de katıl. Cennetime gir." mealindeki ayetler³⁷ iki satır halinde yazılmıştır.

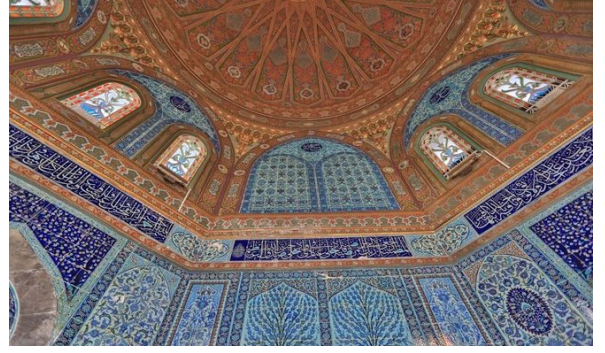
Sultan Reşad Türbesi giriş kapısı





**Sultan Reşad
Türbesi**

Türbenin iç kısmında siyah mermer zemin üzerine altın varakla *“Mektup Süleyman’dan gelmekte, Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla başlamaktadır.”* mealindeki ayet³⁸ ve *“kelime-i şehadet”* yazılıdır. Bu yazıların hemen altında türbenin etrafını çepeçevre saran ve Mülk Suresi’nin yazılı olduğu kuşak yazısı³⁹ Mehmed Emin Efendi’nin kaleminden çıkmıştır. Yazının altında Neml Suresi 30. ayetin yazılı olduğu kısma denk gelecek şekilde Rahman Suresi’nin *“Yeryüzünde bulunanların hepsi fanidir. Azamet ve kerem sahibi Rabb’inin zatı ise baki kalır.”*⁴⁰ mealindeki ayetleri yazılıdır.



Sultan Reşad Türbesi içi çini üzeri kuşak yazısı

Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid’in medfun olduğu türbenin de giriş kapısının iç kısmında yeşil zemin üzerine altın varakla *“Yeryüzünde bulunanların hepsi fanidir”, “Azamet ve kerem sahibi Rabb’inin zatı ise baki kalır.”*⁴¹ mealindeki ayet yazılıdır. Mekânı çepeçevre saran uzun yazı kuşağında siyah zemin üzerine altın varakla Mehmed Haşim Efendi⁴² tarafından Mülk Suresi yazılmıştır.

Sultan Reşad Türbesi’nin haliç sahiline bakan giriş kapısının üstünde Ömer Vasfi Efendi’nin⁴³ kaleminden çıkmış *“Kapıları kendilerine ardına kadar açılacak Adn cennetleri vardır.”* mealindeki Sad Suresi’nin 50. Ayeti⁴⁴ müsenna⁴⁵ formda yazılıdır. Üst sıra pencerelerin altına kadar çini ile kaplı olan türbede yapı için özel hazırlanan ve üzerinde besmele ile birlikte Fecr Suresi’ni içeren ayet kuşağı lacivert zemin üzerine beyaz renkli ve sülüs hatla yazılmıştır.

Türbelerde umumiyetle ölüm, ahiret alemi, azaptan kurtuluş, cennet konulu ayetlerin yer aldığını görmekteyiz. En çok yazılan surelerden olan Mülk Suresi genel olarak Allah Teala’nın varlığı ve birliğini, azametini, evrendeki hükümlerliğini, tek tanrı ve tek yaratıcı olduğunu, hayatın ve ölümün var ediliş amacını ve öldükten sonra dirilmeyi konu edinmektedir. Surede ayrıca insanlığın ilahî vahyin uyarıcılığına muhtaç olduğuna işaret edilmekte, bunu kabul etmeyenlerin karşılaştıkları kötü sonuçla ilgili uyarılar yapılmaktadır.⁴⁶ Hz. Peygamber’in *“Tebareke Suresi men edicidir, kurtarıcıdır, kabir azabından kurtarır.”*⁴⁷ hadisi

ve bu surenin faziletlerine dair diğer mübarek sözleri bu türbelerde yazılmasında etkili olmuştur.

İslam kültüründe mutlak ve kaçınılmaz bir hakikat olarak kabul edilen ölüm rahmet, hesap ve sonsuzluk inançlarıyla dengelenmiştir. Mezar taşlarındaki “Hüve’l-bâki” sözüyle beraber “başlangıç” anlamına gelen “el-Fatiha” yazılı olması bu dengeyi ortaya koymaktadır. Ölüm sonsuz bir hayata başlangıç ve rahmete yolculuk olarak algılanmış ve bu inanç kişiyi hazırlık yapma gayreti ve umut duygusuyla yaşama yönlendirmiştir. Birçok türbede kuşak yazısı olarak yazılı olan “*Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur. O, güçlüdür, çok bağışlayıcıdır.*” mealindeki Mülk Suresi’nin 2. Ayeti⁴⁸ müslüman için hem varoluş sorgusunun hem de ölüm algısının cevabı olmuştur. Bu cevap onu korkudan arınmış, umutla dolu, sorumluluk bilinciyle derinleşmiş bir hayat sürmeye sevk eder. Onu, hayatı boyunca “hüsn-i hatime” yani güzel bir son dileğiyle yaşatır.

Bu noktada Heiddeger “Sanat, insanın estetik arayışından çok hakikati aramasıdır ve sanat eseri hakikatin gelişi olarak düşünülmelidir.” derken Guenon’un da “Sanat sembolik dil oluşturarak, biçimler aracılığıyla hakikate götürme işlevi de görür.”⁴⁹ demesi bu tezi desteklemektedir. Türbelerde mevcut, gerek biçimsel formlarındaki yüksek estetik form ve gerekse içerdiği mana cihetiyle, hat yazıları izleyicisini derin bir tefekküre davet etmektedir. Nitekim Coomaraswamy’nin “Anlam sahnelemenin ve anlatının ruhudur.”⁵⁰ sözü, Oleg Grabar’ın “dil çok iyi anlaşılmadığı örneklerde bile, belli bir ikonografik okunabilirliğin var olduğu”⁵¹ teziyle türbelerdeki yazıların tamamen anlaşılmasa bile ihsas ettiği derin bir mananın olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçeveden hareketle türbelerdeki hat yazıları, mananın görsel form kazandığı ve ziyaretçiyi görünür olanın ötesini göstermeyi hedefleyen ve tefekkür zeminine çeken bir anlam mimarisidir.



Yavuz Sultan
Selim Türbesi
çini kitâbe

Nihayet hususen dünya saltanatını temsil eden sultanların medfenleri olan türbelerin hem binalarıyla hem içlerinde barındırdıkları estetik unsurlarla ziyaretçilerine ölüm hakkında düşünmeye değer pek çok iması olduğu aşîkardır.

NOTLAR

- | | |
|--|--|
| * Hattat. | 6 Mevlâna, <i>Mesnevî-I</i> , (İstanbul: MEB, 1990), 232. |
| 1 Bu ifade Galata Mevlevihanesi haziresinde Ebubekir Dede’nin mezar taşında yazmaktadır. Mufasssal malumat için bk. Fazıl İsmail Ayanoğlu, <i>Tarihî Mezar Taşları İstanbul-3</i> , (İstanbul: İBB Yayınları, 2022). | 7 Vasili Kandinski, <i>Sanatta Zihinsellik Üstüne</i> , çev. Tevfik Turan, (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2009), 1. |
| 2 Philippe Ariés, <i>Batılının Ölüm Karşısında Tavrıları</i> , çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 93. | 8 Ta’lik hattının önemli temsilcilerinden. Mufasssal malumat için bk. https://islamansiklopedisi.org.tr/yesari-mehmed-esad (07.05.2025) |
| 3 Titus Burckhardt, <i>İslâm Sanatı-Dil ve Anlam</i> , çev. Turan Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 57; Sheila S. Blair, <i>Islamic Calligraphy</i> , (Eddinburg: Eddinburg University Press Ltd, 2006), 4. | 9 “Hüve’l-Baki”, Allah’ın ebediliğini ifade eden ve Osmanlılarda mezar baş taşlarına yazılması adet olan Arapça ibare. |
| 4 Doğan Kuban, <i>Çağlar Boyunca Türkiye Sanatının Anahatları</i> , (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 186. | 10 “Küllü nefsın zâikatü’l-mevt.” Bu ifade Kur’an-ı Kerim’de üç surede geçmektedir. (Al-i İmran, 3/185; Enbiya, 21/35 ve Ankebut, 29/57). |
| 5 Muhittin Serin, <i>Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar</i> , (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008), 50. | 11 M. Uğur Derman, “Abdülfettah Efendi”, <i>TDV İslam Ansiklopedisi</i> , I (1988): 203. |
| | 12 “Letüftehanne’l-Konstantiniyye ve le-ni’me’l emîrû emîrûhâ ve-le-ni’me’l ceyşü zâlike’l-ceyş” (Konstantiniyye elbet |

- fetholunacaktır, onu fethedecek emir ne güzel emirdir ve o ordu ne güzel ordudur).*
- 13 Abdülhak Hâmid Tarhan'ın şiiri, mufassal malumat için bkz. Mehmet Kaplan, "Merkad-i Fatih'i Ziyaret", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4: 54-60.
- 14 Son dönemin "reisülhattatin" unvanlı hattatı. Mufassal malumat için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akdik-kamil> (29.04.2025)
- 15 Hasan Akay, "Merkad-i Fatih-i Ziyaret"'in Gizi ve Üzerindeki Göz İzi", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 3 (2014): 3-10.
- 16 "Ve lâ tuhzinî yevme yub'asûn yevme lâ yenfe'u mâlûn ve lâ benûn illâ men etallâhe bi-kalbin selim." (Şuara, 26/87-89)
- 17 "Küllü men aleyhâ fân." (Rahman, 55/26)
- 18 Ayetin okunuşu için bk. 10. dpn.
- 19 Osmanlı hattatı. Mufassal malumat için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-sevki-efendi> (29.04.2025)
- 20 "Ve mine'l-leyli fetehecced bihi nâfileten leke asâ en yeb'aseke rabbûke makamen mahmûdâ." (İsra, 17/79)
- 21 Rahman Suresi, 26. ayet için 17. dpn.
- 22 "Ve yebkâ vechü rabbike zü'l-celâli ve'l-ikrâm." (Rahman, 55/27)
- 23 "Ve limen hâfe makame rabbihi cennetân." (Rahman, 55/46)
- 24 "Elâ inne evliyâallâhi lâ havfün aleyhim ve lâ hüm yahzenûn." (Yunus, 10/62)
- 25 "Kâlû eta'cibîne min emrillâhi rahmetullâhi ve berekâtühü aleyküm ehle'l-beyt innehü hamîdün mecîd." (Hüd, 73)
- 26 "Kâle lâ tesrîbe aleykümü'l-yevm yağfirullâhü leküm ve hüve erhamü'r-râhimîn." (Yusuf, 12/92)
- 27 Hakkı Önkâl, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992), 263.
- 28 "Cennâti 'Adnin müfettehaten lehümü'l-ebvâb." (Sâd, 38/50)
- 29 Ta'lik hattının üstadı. Mufassal malumat için bk. <http://www.kalemguzeli.org/index.php?go=main&KNO=77> (05.05.2025)
- 30 "Allâhu lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-hayyüm lâ te'huzühü sinetün ve lâ nevm lehü mâ fi's-semâvâti ve mâ fi'l-ard men ze'l-lezî yeşfe'u 'indehu illâ bi-iznih ya'lemu mâ beyne eydihim ve mâ halfehüm ve lâ yuhîtüne bi-şey'in min 'ilmihi illâ bi-mâ şâe vesî'a kürsiyyühü's-semâvâti ve'l-ard ve lâ yeûdühü hıfzühümâ ve hüve'l-alıyyü'l-azîm. Lâ ikrâhe fî'd-dîn kad tebeyyene'r-rüşdü mine'l-ğayy fe-men yekfür bi't-tâğûti ve yû'min billâhi fekadî's-temseke bi'l-'urveti'l-vüskâ la'nfisâme lehâ vallâhü semî'un alîm. Allâhu velıyyü'l-lezîne âmenûyuhricühüm mine'z-zulümâtı ilâ'n-nûr ve'l-lezîne keferû evliyâühü't-tâğûti yuhricühüm mine'n-nûri ilâ'z-zulümât ulâike ashâbü'n-nâr hüm fihâ hâlidûn."
- 31 "Ve lâ ted'u me'allâhi ilâhen âhar lâ ilâhe illâ hu küllü şey'in hâlikün illâ vechehü lehü'l-hukmu ve ileyhi türce'ün." (Kasas, 28/ 88)
- 32 Ayetin okunuşu için bk. 31. dpn.
- 33 Ayetin okunuşu için bk. 16. dpn.
- 34 Hakkı Önkâl, *a.g.e.*, 167.
- 35 Bakara Suresi 256 ve 257'nci ayetlerin okunuşu 30. dipnotta verilmiştir. Bakara, 2/258: "Elem tera ilellezi hâcce İbrâhime fî Rabbihî en âtâhullâhu'l-mülk. İz kale İbrâhimü rabbiyellezi yuhyî ve yümîtü kale ene uhyî ve ümît. Kale İbrâhimü fe-innallâhe ye'ti bi-ş-şemsi mine'l-meşriki fe'ti bi-hâ mine'l-mağribi fe-bühite'llezi kefer. Vallâhü lâ yehdi'l-kavme'z-zâlimîn."
- 36 "Küllü nefsin zâikatü'l-n-mevt. Sümme ileynâ türce'ün." (Ankebut, 29/ 57)
- 37 "Yâ eyyetühe'n-nefsü'l-mutmeinne 'irci'î ilâ rabbiki râdiyeten merdıyye fe'd-hulî fî 'ibâdi ve'd-hulî cenneti." (Fecr, 89/27-30)
- 38 "İnnahü min Süleymâne ve innehü bismillâhir-râhmânirrahîm." (Neml, 27/30)
- 39 Kuşak yazısı, *Kuşak* adı, bir abidenin iç çevresini tamamen yahut kısmen kuşatan ve uzaktan okunabilmesi için *celî* (iri) şekliyle yazılmış olan yazılar hakkında kullanılır. Mufassal malumat için bk. Ömrümün Bereketi-III, M. Uğur Derman, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2019), 279-287.
- 40 "Küllü men aleyhâ fân ve yebkâ vechü rabbike zü'l-celâli ve'l-ikrâm." (Rahman, 55/26-27)
- 41 Ayetin okunuşu için 40. dpn. bk.
- 42 Mehmed Haşim Efendi, Osmanlı hattatı, tuğrakeş ve sikkezen. Mufassal malumat için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasim-efendi-mehmed> (28.04.2025)
- 43 Ömer Vasfi Efendi, celî sülûs yazıda tanınmış Türk hattatı, mufassal malumat için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/omer-vasfi-efendi> (28.04.2025); <https://www.ketebe.org/sanatkar/hatib-omer-vasfi-efendi-372>, (28.04.2025)
- 44 28 nolu dipnoda bakınız.
- 45 Müsenna, mufassal malumat için bkz. Cavit Avcı, "Türk Sanatında Aynalı Yazılar", *Kültür ve Sanat*, 5, (1977): 20-33.
- 46 Mülk Suresi, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/67-mulk-suresi> (28.04.2025).
- 47 Tirmizi, *Fedâilü'l-Kur'ân* (Sevâbü'l-Kur'ân), 9/2890.
- 48 "Ellezi haleka'l-mevte ve'l-hayâte li-yebülvekküm eyyûküm ahsenü amelâ ve hüve'l-'azîzü'l-gafûr."
- 49 René Guenon, "Sanatlar ve Geleneksel Sanat Anlayışı", *Her İnsan Bir Sanatçıdır: Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları* içinde, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 63-68.
- 50 Ananda Coomaraswamy, "Konuşma Temsili mi Düşünce Temsili mi?", *Her İnsan Bir Sanatçıdır: Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları* içinde, 69-107.
- 51 Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2017), 224.

Son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Cenazesinden Birkaç Fotoğrafın Hikâyesi

Öğr. Gör. Kâmil Büyüker*

Zor bir tarih aralığında önemli görevler üstlenmiş, Osmanlı'nın tarih sahnesinden silinmeden önceki son şeyhülislamı olan Mustafa Sabri Efendi'nin hayatı kadar ölümü üzerine de detaylı yazı yazıl(a)mamıştır. Bunda elbette dönemin siyasi konjonktürünün ve Mustafa Sabri Efendi'nin zorunlu bir sürgün döneminde ömrünü tamamlamasının da etkisi olduğu muhakkaktır.

İlim ve Siyasetle Yoğrulmuş Bir Hayat ve Zorunlu Muhaceret

Mustafa Sabri Efendi, 22 Haziran 1869 tarihinde Tokat'ta dünyaya geldi. Doğduğu tarihte Sultan Abdülaziz tahtta idi. Kayseri'de başlayıp İstanbul'da devam eden ilim hayatında 21 yaşında ruus imtihanını vererek

müderris payesini almaya hak kazandı. Sultan Abdülhamid'in saltanatı döneminde Huzur Derslerine en genç üye sıfatıyla devam etti. Medresetü'l-vaizin'de tefsir, Medresetü'l-mütehasşısın ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği yaptı ve Tetkik-i Müellefat-ı Şer'iyye'nin kurucuları arasında yer aldı. Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslamiyye'nin reisliğine seçildi ve bu cemiyetin çıkardığı *Beyanülhak* adlı dergide başyazar sıfatıyla makaleler yazdı.

Devam eden süreçte II. Meşrutiyet'in ilanı ile Tokat Mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a girdi. Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurucuları arasında yer aldı. Fırka'nın kurucuları Babiali Baskını esnasında tutuklanınca Mısır'a gitti. Oradan Romanya'ya geçti. Burada tutuklanınca İstanbul'a getirildi ve Bilecik'te ikamete mecbur edildi. Bilecik'te zorunlu ikameti bitince tekrar İstanbul'a döndü ve Ocak 1919'da Tokat mebusu seçildi. 4 Mart 1919'da kurulan Damad Ferid Paşa hükümetinde şeyhülislamlık yaptı. Şura-yı Devlet reisliğine vekâlet etti (1920). Anadolu'da Millî Mücadele hareketine karşı tedbir alınmasını önerdi. Teklifi kabul edilmeyince istifa etti. Cumhuriyet ilanı ile birlikte 150'likler listesine alındı. 1 Haziran 1924'te vatandaşlıktan çıkarıldı. Tutuklanacağı sırada ailesi ile İskenderiye'ye, oradan da Kahire'ye gitti.

İskenderiye'ye kalkan vapurda Sultan Vahdettin ile beraberdir. Kendilerini Mısır'a götürecek gemiye binışleri dahi dikkati caliptir. İbrahim Sabri Efendi'nin kızı bir röportajda şunları dile getirir:

“Gemi İngiliz gemisi olduğu için kimseyi yaklaştırmamışlar, bir nevi İngiliz toprağı sayılıyormuş. Anneannem, kızına rıhtımdan bir el sallayabilmiş sadece. Evden alelacele aldıkları bazı eşyaları gemiye ulaştırması için kayıkçıya vermişler, ama onlar da orada talan edilmiş. Bizimkiler üzerlerindeki elbiselerle Mısır'a inmiş.”

Türkiye'den bu şekilde ayrılan Mustafa Sabri Efendi'yi Mısır'da başka bir hayal kırıklığı beklemektedir. Zira orada bulunan Türk konsolos ve Mısır'da birtakım çevreler iş birliği ile para ile adam tutmak suretiyle,



son şeyhülislama çürük yumurta ve domates attırmak suretiyle rencide edici bir şekilde karaya çıkmalarına sebep olmuşlardır.”¹

Mısır'da kendisine yönelik ciddi tariz ve hakaretler devam edince Lübnan'a geçti. Ardından Romanya'ya oradan da Gümölcine'ye gitti. Burada çıkardığı *Yarın* mecmuası dolayısıyla Yunan hükümetinin tavrı Mustafa Sabri Efendi'yi yine huzursuz etmiştir. Yunan hükümetinin Yüzellilikler hakkında Batı Trakya'yı terk etmeleri gerektiği ile ilgili kararı sonrasında 1931'de Patra'ya yerleşmiş, bir müddet Batras ve Atina'da bulunduktan sonra sadece hristiyanlardan oluşan bir beldede durmanın abes olduğu ve vefatında Hristiyan mezarlığına gömülmesinin tartışma konusu yapılacağını düşünerek, Yunanistan'ın Mısır sefiri yardımıyla 1932 yılında ailesiyle birlikte tekrar Kahire'ye gitmiştir.²

Mustafa Kemal Atatürk 1938 yılında, ölümünden önce 150'lilikleri affedince, büyükelçilikler Mustafa Sabri'nin Türkiye'ye girmesine müsaade etmelerine rağmen o bunu kabul etmemiştir. Bir süre Kahire'de yaşadktan sonra İskenderiye'den bir ev almış ve ikametini



orada sürdürmüştür. Eşi Ulviye Hanım'ın³ vefatı dolayısıyla oradan ayrılmış ve Kahire'de bulunan kızı Sabiha Hanım'ın yanında kalmaya başlamıştır. Hayatının son yirmi iki yılını Mısır'da geçiren Mustafa Sabri Efendi, 12 Mart 1954 Cuma günü bir Miraç gecesi sabahında 86 yaşında Kahire'de vefat etmiştir.⁴

Son Zamanları ve Vefatı

Mustafa Sabri Efendi Kahire'de Sultan Abdülaziz'in torunu Şehzade Şevket Efendi'nin evinde ikamet etmiş, ömrünün sonuna kadar da bu evde yaşamıştır. Mustafa Sabri Efendi, hayatının son dönemlerinde İskenderiye'de prostat hastalığına دچار olmuş, iki kez ameliyat geçirmiştir. Biraz iyileşince buradan Kahire'ye kızının yanına gitmiş, fakat aynı hastalık sebebiyle durumu ağırlaşmıştır. Nihayet 12 Mart 1954 Cuma günü bir Miraç gecesi sabahında 86 yaşında Kahire'de vefat etmiştir.⁵

Cenaze töreninde dönemin Mısır Ezher ulemasından isimlerin yanında özellikle Yozgatlı İhsan Efendi'nin etrafında oluşan çoğunluğu Türk gençler yer almışlar ve yine Türk talebeler, cenazeyi omuzlamışlardır.

Cenaze töreninde kimi kaynaklarda geçtiği kadarıyla şu isimler yer almıştır: Muhammed Hıdır Hüseyin, Mübeşşir et-Tirazi, Ezher hocaları, Mısır Vakıflar Bakanı, Filistin Müftüsü, Mısır Diyar Müftüsü, Osmanlı Emiri, Ali Yakup Cençiler, Şehzade Şevket Efendi, Muhammed'in Gençleri Cemiyeti, Ezher'deki Türk talebeler ve bazı İslami heyetler. Mustafa Sabri Efendi, Kahire'deki Kâhya Mescidi'nde Ezher rektörü tarafından kaldırılan cenaze namazı sonrası, Abbasiye'deki Derrase kabristanına defnedilmiştir.⁶

Mustafa Sabri Efendi'nin mezar taşında oğlu İbrahim Sabri tarafından kaleme alınan aşağıdaki şiir yazmaktadır:

*Hüve'l-Bakî
İşte zair burada medfundur.
Bir büyük kahraman ki ber hûndur.
O'na zaten ezelde vurgundur.
Aşk-i Rahman'a can feda etti.*

Gerçi dünya vefada pek dündür.
Din-i İslam için mücadelede,
O'na nısf-i karn medfundur,
Hakkın ilhamıdır derin ilmi,

Sanki ilm-i lezzetle meşhundur,
Türk'de kaldıysa Müslüman namı,
O'na İslam namı medyundur,
Fikri uğrunda öldü memnundur.

Dese hatif de girdi memlekete,
Her yasaktan bu matem efzundur.

Ber gelüp çıktı Sabri tarihin,
O senin en güzide oğlundur.
Lillahi'l-Fatiha.
(1286 h.-1373 h.)

Hatıratlarda Cenazeye Dair Detaylar

O dönem Mısır'da bulunan ve cenaze törenine katılan Türk talebelerden Ali Özek (1932-2021) hatıralarında şunları naklediyor:

“Şeyhülislam Sabri Efendi 1953 senesinin sonunda vefat etti. Cenazesinde bulundum, kabre de ben koydum. Mısır'da kabirler yeraltında bir mahzenin içindedir. Üç kişi oraya indik. Aşağıda genişçe salon gibi bir yer var. Mevtalar sıra halinde yan yana yatıyorlar. Mustafa Sabri Efendi'yi de götürüp sıraya koyduk. Üzerine biraz toprak attık. Bu vesileyle Mısır'da kabirler nerededir, nasıldır onu da görmüş oldum. Fakat herhangi bir koku duyduğumu hiç hatırlamıyorum. Galiba ilaçlanıyor. Mısır'da kabirler özel mülktür ve ailelere aittir. Sabri Efendi'yi koyduğumuz kabrin kime ait olduğunu hatırlamıyorum. Kahire'de Tahrir Meydan'ı var. Orada toplanılıp Mısır adetlerine göre Kur'an okunup, cenaze namazı kılınıyor. Sonra oradan alınıp kabre götürülüyor. Sabri Efendi'nin cenazesi çok kalabalıktı. Mısır'daki adetlerden biri de cenaze defnedildiği gün mevtanın evinin önünde bir taziye çadırı kurulmasıdır. Orada Kur'an okunur, acı kahve ikram edilir. Bunun Sabri Efendi için yapıldığını hatırlamıyorum ya da yapıldı da ben bulunmamış olabilirim. Zira Sabri Efendi Kahire'de misafir olarak bulunuyordu.”⁷⁷



Tabut Türk talebelerinin elleri üzerinde giderken önde Ezher ulemasından, ismi tespit edilemeyen, bir zat görünüyör

Aynı dönemde Mısır'da yer alan Türk talebelerden Abdullah İşler de bu şahitliğe benzer cümleler sarf etmiştir:

“...Mustafa Sabri Efendi'yi de tanıyordum. Kendileri ile Türk talebeleri olarak zaman zaman görüşür, sohbet ederdik. Ben orada iken Mustafa Sabri ve Mehmet İhsan Efendi vefat ettiler. Mısır'da kabirler toprağın altında, kapısından girilen çıkılan bir koridor halinde oluyor. Cenazeler bu koridorda sağlı-sollu hazırlanmış kabirlere konuluyor. Ben her ikisinin de kabirlerine konulmasında bulundum. Kabrin üstüne kum yığıp, kapısını kapatıyorlar. Ali İhsan Efendi, Mustafa Sabri'den iki yıl sonra vefat etmişti.(...)”⁷⁸

Yine Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin talebelerinden Kosovalı Tevfik İslam Yahya ise hocasının vefatı sonrası cenazesi hakkında şunları yazmıştır:

“Ezher'de sayıları yüzü aşan Türk öğrenci, Mustafa Sabri Efendi'yi ziyaret edemiyordu. Türk konsolosluğunun gözetimi ve baskısı altındaydılar. Mustafa Sabri'nin dâr-ı bekâya irtihali haberini alan bu öğrenciler



Cenazenin götürülüşü esnasında çekilmiş bir başka fotoğraf

Mısır
Abbasiye'deki
Derrase Kab-
rista'ında
solda Yozgatlı
İhsan Efendi,
sağda
Şeyhülislam
Mustafa
Sabri Efendi
yatmaktadır.



konsoloslüğün tüm baskı ve kötü muamelesine rağmen cenazeye katıldılar ve Osmanlı Hilafet Devleti'nin övünç kaynağı olan Şeyhülislam Efendi'yi ahiret yurduna uğurladılar.

Cenaze namazından sonra namaz kılanlar, merhumu Ömer Mükerrer Mescidi'nin dışına çıkardılar. Cenaze, Türk öğrencilerin başları üzerinde, ellerindeydi. Sanki merhum, bir kuş muştusuyla göklerde uçuyordu. Bu esnada yollardaki ulaşım durmuş, ahali Tahrir Meydanı'nda ve Kasr-ı Nil Caddesi'nde. Evdekiler de balkonlarından, Mısırlı olmayan bir grubun başının üstündeki bu zatı hayretler içinde izliyorlardı. İnsanlar na'sın etrafını sarmışlardı. Ancak içerdeki zatın altı yüz yıl boyunca Türkiye'nin hocalarının hocası, Osmanlı Devleti'nin şeyhülislamı ve son Osmanlı temsilcisi Mustafa Sabri Efendi olduğunu bilmiyorlardı. Merhum,⁹ Dirase'deki el-Afifi mezarlığında bulunan Şeyh Ali Rasih Efendi kabristanına defnedildi.

Şeyhülislamın sevenleri, onu, üstün konumu ve değeri gereği, tabut içinde defnetmeye karar verdiler. Çünkü onlar, "Gün gelir her şey normale

döner, o zaman bu asil millet bu değerli zatı doğup büyüdüğü yer olan Tokat'a veya Marmara Denizi'nin kıyılarına geri götürür." diye düşündüler. Allah kendisine rahmet eylesin.

10 Şaban 1416/20 Ocak 1996- Tevfik İslam Yahya."¹⁰

Mustafa Sabri Efendi ile 1936 yılından başlayıp 1954 yılına kadar devam eden kimi zaman dostluk, çoğu zaman hoca talebe ilişkisi baskın gelen son devrin önemli din alimlerinden Ali Yakup Cenkçiler (1913-1988) de cenazede bulunanlar arasındadır. Hatıralarını derleyip yayına hazırlayan talebesi Mustafa Atalar, hocasının ve şahitlerin dilinden şu satırları aktarıyor:

"Mustafa Sabri Efendi, 12 Mart 1954 günü Hakk'ın rahmetine kavuştu. Ali Yakup Efendi onu vefat haberini alınca inanamadı, doğruca evine koştu. O zamana kadar, hiç bu kadar üzüldüğünü ve ağladığını hatırlamıyordu.

Mustafa Sabri Efendi'yi oğlu İbrahim Sabri'yle beraber Ali Yakup Efendi kabre indirdiler. Mezarın baş tarafında İbrahim Sabri, ayak tarafında Ali Yakup Efendi duruyordu. Ona son defa sevgiyle, saygıyla, büyük bir hasretle baktı. Artık mezardan çıkması, cenazenin üzerinin toprakla örtülmesi gerekiyordu. Mezardan çıkmaya çalışırken sendeledi. Titreyip duran dudakları her nasılsa bu büyük zatın ayak tabanına yanaşmıştı. Biraz daha eğilip ayak tabanını öperek ona veda etti. Hocasının ölüm haberini aldığı andan beri hiç dinmeyen gözyaşları, artık sel olmuş çağlıyordu. Mezardan sıçrayıp çıkabilecek takati kalmamıştı. Ancak yukarıdan kendisine uzatılan bir ele tutunarak kabirden dışarı çıkabilmişti. Hayatta en çok sevdiği, etkilendiği, yararlandığı büyük bir insandan, en sevdiği dostundan ayrılmanın vakti gelmişti. Hiçbir zaman unutamadığı bu büyük insanı böylece defnetmişlerdi."¹¹

Yine cenazeye katılan isimlerden Şehzade Mahmud Şevket Efendi (1903-1973) de sürgünde son durağı olan Fransa'nın küçük bir kasabası olan Bagnols'ta şunları söylemiştir:

“Merhum Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi Mısır’da vefat ettiğinde üzölmüş, ağlamıştık. Meğer o ne mes’ud bir ölümmüş. O zaman bunu anlayamadık. Anlayamazdık tabii. Çünkü biz de Mısır’da yaşıyorduk. O son yolculuğa ve Türk çocuklarının elleri üstünde taşınan Türk bayrağına sarılı bir tabutla çıkmak!... Mezara tekbirler, tehlillerle konulmak!... Müslüman bir beldede, bir müslüman mezarlığına gömölmek!...”¹²

Birkaç Fotoğrafın Hikâyesi

1925 yılında Mısır’a ulaşp tahsil için orada kalan isimlerin başında Yozgatlı İhsan Efendi (1902-1961) gelmektedir. Yozgatlı İhsan Efendi’nin Mısır’da belli bir tahsil süresinden sonra ilim çevrelerindeki varlığı ve ağırlığı ile sonrasında Mısır’a gidecek talebeler için de bir güvence unsuru olmuştur. Yozgatlı İhsan Efendi dışında başta Mehmet Akif Ersoy, Zahidü’l Kevseri ve Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, oğlu İbrahim Sabri Efendi de yine Mısır’da tahsil gören talebeler için varlığı önemli olan simalardandı. Mısır’da Türk talebelerin özellikle Sultan Mahmut Medresesi etrafında yoğun olarak bulunması 1940’lı yılların sonlarına denk gelmektedir. Bu dönemde eğitim alan talebelerin çok azı yazılı olarak geride hatıralarını bırakmışlardır. Hatıralarını yazanlar arasında Ali Yakup Cenkçiler, Ali Özek, Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ali Ulvi Kurucu, Nurettin Boyacılar, Abdölkadir Şener isimleri anılabilir. Ali İhsan Okur (1930-2022) da hatıraları en son kayda alınıp kitap olarak neşredilen isimlerden birisidir.¹³

Nitekim Ali İhsan Okur’un hatıralarını neşir sırasında terekkesinden çıkan dört fotoğraf, bir tarihi anı yansıtmaları açısından önemlidir. Bu fotoğraflar, son Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi’nin cenazesinde çekilmiştir. İşte bu yazıya konu olan fotoğrafların sahibi Ali İhsan Okur Hoca da tabuta omuz verenler arasındadır. Peki diğer simalar kimlerdi? Burada hemen ifade etmemiz gereken husus cenazenin neredeyse tamamına yakınının Türk talebelerden oluşması ve tabutun Türk talebelerin omuzlarında



gitmesidir. Fotoğraflardan teşhis edilen ve cenazede yer alan bazı isimler şunlardır:

Türk talebelerden: Ali İhsan Okur, Osman Saraç, M. Emin Saraç, Osman Sezai Özdemir, Hacı Ali Kılıçalp, Konyalı Ali Zeki Efendi, İzzet Topaktaş, Mehmet Müftüoğlu, Hüseyin Varol, İbrahim Değirmenci, Sabri (İnegöl/Bursa), Ahmet Ulusoy, Kemal Erdi, Remzi Şen, İrfan Kocabaş, Ömer Biçer. Bu isimler haricinde Sultan Abdöfaziz’in torunu Şehzade Şevket Efendi, Mübeşşir Tirazi, İbrahim Sabri, Kudüs Müftüsü Emin el-Hüseyini, Fazıl Efendi (Arnavut) de cenazede yer almışlardır.

Elbette talebeler bu isimlerle sınırlı değil. Dikkat çekici husus Yozgatlı İhsan Efendi’nin cenaze fotoğraflarında yer almamasıdır. Bu konu Ekmeleddin İhsanoğlu’nun babasını anlattığı kitapta da maalesef yer almamaktadır. İkinci husus namazın bir Türk tarafından değil de Ezher rektörü tarafından kıldırılmış olmasıdır. Bu noktada hangi ismin namazı kıldırıldığı konusu da netlik kazanmış değildir. Yine de Mustafa Sabri Efendi’nin vatancüda hayatı Türk talebeler arasında son bulurken, cesedi de yine onların omuzlarında toprağı tevdi edilmiştir, demekte hiçbir beis yoktur.

Bir başka tamamlayıcı fotoğraf karesi ise Mustafa Sabri Efendi’nin cenazesinde Sultan Mahmut Medresesi/Talebe yurdunda

Mustafa Sabri Efendi’nin cenazesinde Sultan Mahmut Medresesi Talebe Yurdu’nda verilen taziye yemeğinde çekilen fotoğrafın üzerine yerleştirilen numaralar metin içinde geçen isimleri göstermektedir.

verilen vefat/taziye yemeğidir. Yemeğin cenazenin hemen akabinde verilip verilmediği belli değildir. Ancak taziye yemeğine katılan ve fotoğraf karesine giren isimler -eksiklerle birlikte- şu şekildedir:

1. İbrahim Sabri Bey, 2. İhsan Efendi, 3. Ali Yakup Cenkçiler, 4. Ali Zeki Efendi, 5. Mübeşşir Tirazi, 6. Sultan Abdülaziz'in torunu Şehzade Şevket Efendi, 7. Sabri Ünver (Bursa), 8. İbrahim Değirmenci (Denizli), 9. Mehmet Ağırtaş (Kilis), 10. Mehmet Özhan (Kırşehir), 11. Abdülkadir Açıkkol (Gaziantep), 12. (?), 13. Kemal Erdi (Maraş), 14. Ali Aras (Kızılcahamam), 15. Hasan Ali Köseoğlu (Adapazarı), 16. Mehmet Dereli (Konya), 17. Ali İhsan Okur (Yozgat), 18. Remzi Şen (Pehlivan-Bursa), 19. Fazıl Efendi (Arnavut), 20. İsmail Kartal (Emet, Kütahya), 21. Emin Saraç (Erbaa, Tokat), 22. (?), 23. (?), 24. İbrahim Sabri Beyin oğlu Mehmet Sabri, 25. Himmet Macit (Çanakkale), 26. Ahmet Ulusal (Kayseri), 27. Ömer Biçer, 28. (?), 29. İzzet Toptaş (Ankara), 30. Osman Saraç (Erbaa-Tokat), 31. (?), 32. Ahmet Muvahhid, 33. Mehmet Müftüoğlu (Keskin, Ankara), 34. Abdullah İşler (Kızılcahamam, Ankara), 35. (?), 36. (?), 37. Ali Özek (Fethiye, Muğla), 38. (?), 39. (?), 40. Hacı Ali Kılıçalp (Emirdağ, Afyon), 41. Sezai Özdemir (Kızılcahamam, Ankara), 42. (?), 43. Kazım Macit (Kütahya), 44. Mehmet Başer (Konya), 45. Nihat Yazar (Osmaniye), 46. Ali Koçer (Denizli), 47. Nur Muhammed (Türkmenistan), 48. Hüseyin Erdoğan (Akçakoca, Düzce), 49. Mustafa Mutlu (Sarıkaya, Yozgat)¹⁴

Yozgatlı İhsan Efendi'nin terekesinden çıkan ve diğer talebelerin hatıratlarında da rastladığımız bu taziye yemeği karesinde dönemin Türk talebelerinin büyük kısmını görmek de mümkündür.

Böylece, sorularla dolu bir hayatın Tokat, İstanbul, Roma, Atina derken nihayet Kahire'de son bulmasının en azından cenazesinin fotoğraflarına yansıyan hikâyesi de başka başka hikâyeleri ve soruları getirip önümüze bırakıyor dense sezadır...

NOTLAR

- * Yozgat Meslek Yüksekokulu, Radyo ve Televizyon Programcılığı.
- 1 Muhammed Beşir Beşir, *Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi*, (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2013), 32-33.
- 2 Nazım Büyükbaş, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi*, XX, (2016): 66, 486.
- 3 Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği yapmış olan Gümölcinelî Asım Efendi'nin büyük kızıdır. Bk. Ebul-ülâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 149.
- 4 Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31 (2020): 352.
- 5 Nuri Derdiyok, "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Yeni Fıkhi Konulara Yaklaşımı", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 28-29; Cüneyt Sapanca, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Kur'an Yorumu", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022), 15-16.
- 6 Mehmet Nam, "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010/Ocak-Haziran): 109-110
- 7 *Elmalı'dan Almaatı'ya Ali Özek'in Hatıraları*, haz. Ramazan Yıldırım, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 118.
- 8 Teslime Kılınç, *Abdullah İşler Hoca, Anı-Vefa Kitabı*, (İstanbul: Şule Yayınları, 2022), 48.
- 9 Bu kaynağa atıf yapan bir çalışmada bu kısımda el-Ezher Şeyhi Abdurrahman Tac'ın cenaze namazını kıldırıldığı nakledilmektedir. Ancak yayımlanan kitapta böyle bir kayda rastlanmamıştır.
- 10 Tevfik İslam Yahya, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi*, çev. Zakir Aras, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 22-23, 25.
- 11 Mustafa Atalar, *Hocamla Yıllarım Ali Yakup Cenkçiler'in İlim ve Fikir Dünyası-I*, (İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2020), 384-385.
- 12 Kadir Mısıroğlu, *Osmanoğullarının Dramı*, (İstanbul: Sebil Yayınları, 2012), 303. "Kendisi bu hadiseyi anlattıktan sonra şöyle devam etmiştir: "Peki şimdi ben burada ölürsem ne olacak biliyor musunuz? Söyleyeyim size... Bir kere cenazemi yıkayan bulunmayacak. Burada öyle şey bilmezler. Bir tek Müslüman bulunmaz. Cesedim çan sesleriyle kaldırılıp bir Hristiyan mezarlığına defnedilir!.. Off!... Aman Allahım!... Çıldıracağım!.. Evet böyle olur!... Muhakkak böyle olur!" Mısıroğlu, bu cümleleri aktardıktan sonra şunları yazmıştır: "Nitekim de her şey pek az bir farkla aynen öyle oldu... Cesedini kızı Nermin Sultan tek başına yıkadı. Tabutun üzerine evindeki küçücük bir Türk bayrağını örttüler... Gerisi aynen hayattayken tahmin ettiği gibi..." (A.g.e., 303-304).
- 13 *Yozgat'tan Mısır'a Bir İlim Yolcusu: Ali İhsan Okur ve Hatıraları*, haz. Kâmil Büyüker, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2025), 208 ss.
- 14 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Kaybolan Dünyadan Nurlu Bir Sima, Yozgatlı İhsan Efendi*, (İstanbul: Doğan Kitap, 2018), 203.

Türk-İslam Edebiyatında Manzum Vefat-ı Nebi Metinleri

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Şıra*

Türklerin İslam'ı kabulünden sonra meydana getirdikleri edebî eserler içerisinde en çok ürün verilen temalar, şüphesiz Hz. Peygamber (s.a.s.)'e dair olanlardır. Bu edebî türler arasında naat, siyer, mevlid, hilye, miraciye ve kırk hadis metinleri hayli yekûn tutmaktadır. Zikredilen türlere göre nispeten daha az sayıda eser verilen edebî türler içerisinde regaibiyiye, hicret-i Nebi, esma-i Nebi vb. eserler bulunmaktadır. Bunlardan birisi de -konusu itibarıyla belki de daha çok hüznü barındırmasından dolayı- Hz. Peygamber'in vefatı öncesinde, esnasında ve sonrasında yaşananları hissi bir tarzda anlatan vefat-ı Nebi türü eserlerdir. Türk İslam edebiyatı içerisinde Hz. Peygamber'den başka Hz. Musa (a.s.) gibi peygamberlerle dört halifeden, Ehl-i Beyt'ten bazı isimlerin ve İslam tarihinden mühim şahsiyetlerin vefatlarını da konu alan eserler vefat/vefeyat ya da vefeyatname olarak isimlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatı konusunun işlendiği vefat-ı Nebi ya da vefatü'n-Nebi isimli eserlerin müstakil örneklerinin yanı sıra siyer ve mevlid türü eserlerin son kısımlarında da bu konuya yer verildiği bilinmektedir. Yazıcıoğlu Mehmed (v. 855/1451)'in *Muhammediyye*'si ve Türkçe manzum siyer kitapları ile Süleyman Çelebi (v. 825/1422) ve ondan sonra yazılan mevlid

metinlerinde Hz. Peygamber'in vefatı bir bölüm olarak yer almaktadır.

Müstakil olarak yazılmış tarihi en eski vefat-ı Nebi türü eserinin XIV. asır mutasavvıf şairlerinden Şeyyad Hamza (v. 749/1348-49'dan sonra)'ya ait olduğu bilinmektedir¹ 522 beyitlik bir mesnevi olan eser iki bölümden oluşmaktadır. 356 beyitlik ilk bölümde herhangi bir başlık olmaksızın Cebrail (a.s.)'ın Hz. Peygamber'e ömrünün az kaldığını haber vermesinden başlayıp aşama aşama vefatına kadar giden süreç anlatılmaktadır. Burada Raşit Halifeler ile Hz. Aişe ve Hz. Fatıma'nın gördükleri rüyaları anlatmaları ve Hz. Peygamber'in rüyaları tabir etmesinden sonra durumunun ağırlaşması Azrail (a.s.)'ın insan kılığına girerek gelmesi bu bölümün yaklaşık yarısını oluşturmaktadır. Torunları ile konuşup Hz. Ali'ye kızı Hz. Fatıma'nın gönlünü hoş tutmasını öğütledikten sonra Cebrail ile görüşür ve ardından etrafındaki insanlara son öğütlerini verir. Azrail'e canını alması için izin veren Hz. Peygamber'in vefatı gerçekleşir. Eserin bu bölümü şairin üzüntüsünü ve Hz. Peygamber'e övgüsünü anlatan beyitlerin ardından dua ile son bulur. Eserin ikinci bölümü ise şairin oğlunun ölümü üzerinden ahiret hayatını anlatmaktadır.

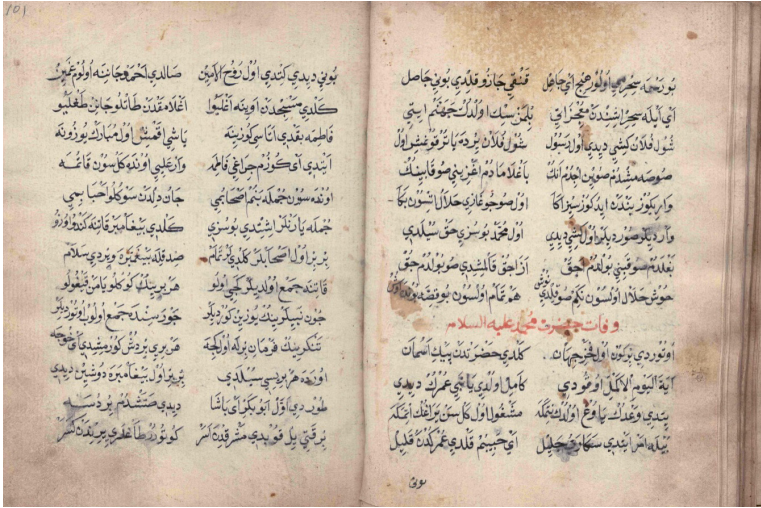
Türk edebiyat tarihi kaynaklarında ve çalışmalarında ortaya konduğu üzere Şeyyad Hamza'dan sonra vefat-ı Nebi türünde eser veren Ârif (v. 842'den sonra/1438-39'dan sonra) isimli bir şairin kaleme aldığı *Mevlid*, *Mirac* ve *Vefat* üçlemesi şeklinde kitabın son halkası olarak 842/1438-1439'da yazılmış bir mesnevi daha bulunmaktadır.² Her ne kadar kendi ifadesiyle;

*“Bil Vefat ebyâtıdır iy mu'teber
Bin dahi dört yüz iki dane güher”*

diyerek eserini 1402 beyit olarak yazdığını belirtmiş olsa da metnin eldeki nüshalarından yapılan neşrinde 1390 beyit olduğu görülmektedir. *Vefatü'n-nebi*'nin başında 95 beyitten oluşan tevhid, naat ile Hz. Peygamber'in âl ve ashabına övgüler yer almakta sonra ise 37 beyitlik bir sebeb-i telif bulunmaktadır. Şair,

*“Dinle imdi ol vefatı şerh idem
Ümmetin yüreklerini şerh idem”*

mısralarından sonra 140 beyitten fazla tutan bir kısımda Nasr Suresi'nin açıklamasını yapmaktadır.



Şeyyâd Hamza'nın, Vefât-ı Hz. Muhammed (s.a.s.) isimli eserinden bir varak (06 Mil Yz A 3772)

Kur'an-ı Kerim'in inen son suresi olması hasebiyle Hz. Peygamber'in de vefatının yaklaştığını haber vermesi açısından bu kısmın metinde yer almış olması esere ayrı bir anlam katmaktadır. Bu surenin inzalinden sonra Hz. Peygamber ahabına bir hutbe irad eder ve helallik ister. Hz. Peygamber'de hakkı olduğunu iddia edip kısas isteyen sahabeden Ukkâşe b. Mihsan'ın (v. 11/632) talebinin yerine getirilmesiyle hutbe tamamlanır. Metnin kalan kısmında Hz. Peygamber'in bundan sonra iyice hastalandığı, namazları kıldırmak üzere yerine Hz. Ebu Bekir'i görevlendirdiği, 18 gün süren hastalığının son günü mescide gelip sahabe ile helalleştiği, son nasihatlerini ettikten sonra evine döndüğü, Azrail'in bir bedevi kılığında gelmesi ve Hz. Fatıma'nın onu eve almaması sahnelerinin ardından Hz. Peygamber'in gelenin Azrail (a.s.) olduğunu anlayıp içeri alması, ona Cebrail'i sorması, sonra Cebrail'in de gelmesiyle artık canını teslim edebileceği, tekfin, teşhiz ve tedfin işlerini kimlerin yapacağını söyledikten sonra da *"Ümmetü ya ümmetü!"* diyerek son nefesini verdiği anlatılmaktadır. Metnin ikinci bölümü Hz. Peygamber'in vefatını öğrenen Abdullah İbn Zübeyr (v. 73/692), Bilal-i Habeşi (v. 20/641), Şam'dan gelen bir yahudi, Mudar İbn Dârem ile Efendimiz'in devesinin tepkileri anlatılmakta ve "meded" redifli 24 beyitlik bir şiirin ardından hatimede ki şu beyitle ile sona ermektedir:

*"Hamdü'lillâh kim kitâb oldı tamâm
Ol Resûlün canına yüz bin selâm"*

XVII. asır şairlerinden olduğu anlaşılan Şemsi mahlaslı bir şairin de 1009/1600-01 tarihli *Vefât-ı Nebî'si* bulunmaktadır.³ Ankara Milli Kütüphane Yazmanlar Koleksiyonunda "Medh-i Kıyamet" adıyla kayıtlı bu eser 12 varak olup mesnevi nazım şekliyle 301 beyit olarak yazılmıştır. Baştan eksik olduğu anlaşılan eserde yer alan bölümler kırmızı başlıkla yazılmış olup şunlardır: Başlığın bulunmadığı 62 beyitlik giriş kısmı, *Allah Resulü'nün altmış üç yıl ömrü olduğu mahaldür* (14 beyit). Sonra sırasıyla şunlar gelir: *Allah Resûl'i sâhib-i firâş olup bekâya nakl olduğu mahaldür* (94 beyit), *Fasl-ı Nasihat-i Diger* (61 beyit), *Allah Resûl'i defn olunup ashâblar mâtem kıldığı beyân ider* (25 beyit), *Medh-i Resûl-i Eşref-i Enbiyâ Seyyidi Muhammed Mustafâ ve sellem* (17 beyit), *Medh-i Resûl Muhammed Mustafa sallallahü aleyhi ve sellem* (10 beyit) ve *Medh-i Resûl Seyyid-i Kâinât Muhammed Mustafa sallallahü aleyhi ve sellem* (18 beyit). Şemsi'nin eserin sonunda ifade ettiği,

*Söyler isem ber-kıyâmet medhini
Şemsi dinmeye bilgil sen bunu*

*Ne diyem bundan özge pes cevâb
Söz budur Allahü a'lem bi's-savâb*

*Bilmek isterim ki kaç beyitdür bunu
Nazar kıl kim bu rakam söyler anı*

*Okuyanı, yazanı, dinleyeni
Rahmetinle yarlığa Yüce Gani⁴*

beyitlerinden de anlaşıldığı üzere eserin ismi *Medh-i Kıyâmet* olarak geçmektedir. Fakat eserin başlıkları ve içeriğinden Hz. Peygamber'in vefatının konu edildiği anlaşılmaktadır. Daha önceki iki metinde olduğu gibi hastalığı süresince Hz. Ebu Bekir'in imameti ve Ukkâşe ile olan helalleşme sahnesi bu metinde de uzun uzun anlatılmaktadır.

XIX. asrın son çeyreği ile XX. asrın ilk yarısında yaşamış olan Fazlullah Moral'a ait yazıldığı tarih tam olarak bilinmeyen müstakil bir *Vefât-ı Nebî* daha vardır.⁵ Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişmiş alim bir aileden gelen Mehmed Fazlullah Efendi'nin *Ta'ziye-nâme* isimli eseriyle birlikte yazma halinde Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda bulunmaktadır. Bu eser, daha evvel zikredilen eserlerde olduğu gibi Hz.

Peygamber'in hastalanması ve sonrasında yaşanan süreçleri konu alan 55 beyitlik kısa bir mesnevidir.

XIV. asırdan XX. asra kadar müstakil bir tür olarak örnekleri görülen vefat-ı Nebilerin yukarda ismi zikredilen müelliflerden başka kim tarafından yazıldığı belli olmayan fakat kütüphane kataloglarında yer alan birçok Türkçe ve Arapça kaleme alınmış vefat-ı Nebi türü eserlerin olduğu bilinmektedir.⁶

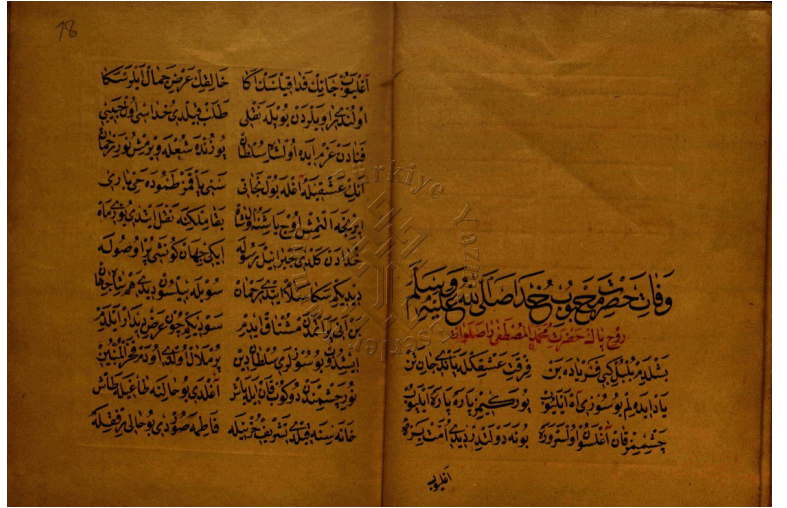
Türkçe kaleme alınmış siyer metinlerinin bilinen en eski örneği olan XIV. asırda Erzurumlu Kadı Darir'in Hasan el-Bekri'nin siyerini tercüme etmek suretiyle yazdığı *Siretü'n-nebi*'sindeki Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili bölüm 6. cildin sonunda yer almaktadır. Hz. Peygamber'in hastalanması ve vefatının anlatıldığı bu kısımda 9 manzume bulunmakta olup Kadı Darir tarafından söylenmiştir.⁷ Darir'in dilinde halkın duyduğu tahassür şöyle ifade bulmuştur:

*Resûl gülşeniniñ gülleri dökildiği gün
Döşedi bağ u bahâr üstine hazân ezrak*

*[Ki] Resûlullâh cânını idicek teslim
Figân doldı cihân geydi ins ü cânın ezrak*

*Bükildi belleri halkuñ dökildi kan yaşlar
Damarlar içre kurıdı vü oldu kan ezrak*

Manzum siyer ve mevlid türü eserlerin içerisinde bir bölüm olarak yer alan vefat-ı Nebiler arasında ise öne çıkanlardan biri de XV. asırdaki manzum siyer müellifi Muhammed Efendi'nin eseridir. Kaynaklarda ve kataloglarda 12 farklı isme kayıtlı olmakla birlikte 7 ciltlik hacimli bir eser olan bu manzum siyer, 32475 beyitten oluşmaktadır. Eserin 7. cildinin 425 beyitlik son bölümünde yer alan Hz. Peygamber'in vefatı ve ardından Hz. Hassan, Hz. Fatıma, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin dilinden söylenilen mersiye vefat-ı Nebi türüne örnek olarak gösterilebilir.⁸ Yine aynı asrın sufi şairlerinden Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sinde ise Hz. Peygamber'in vefatı, yıkanması, tekfin ve defin işlemleri uzun bir şekilde anlatıldığı görülmektedir. Eserin pek çok yerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in vefatıyla ilgili bölümlerde de ayetlere yer verilmiş ve açıklanması yoluna gidilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatını bir türlü kabullenemeyen Hz. Ömer'in durumunun anlatıldığı kısımda "*Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip*



Şemsî b. Hacı Mustafa'nın Medh-i Kiyâmet isimli eserinden bir varak (06 Mil Yz A 4797)

geçti. Şimdi o ölüyor veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir." ile "Elbette sen öleceksin, onlar da ölecek." ayetleri dercedilerek şu beyitlerle açıklanmıştır:

*Ayıttı yâ Ömer sen söylemişsin
Resûlullâh'ı ölmedi demişsin*

*Meğer iştmedin bu âyeti sen
Niçin inkâr iderdin key katı sen*

*Kitâbında buyurmadı mı Allâh
Resûle veribimedi mi Allâh*

*Ömer dedi iştmemiştim ben onu
Kim Allâh demiş ola fi'l-Mesânî*

*Çü bildim öyledir ettim itâat
Kulam pes ben de hükmi'llâha tâat*

Muhammediye'yle birlikte Osmanlı coğrafyasında rağbet gören eserlerinden biri ve en meşhur örneği olan Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* isimli mesnevisinin bir bölümü de Hz. Peygamber'in vefatına hasredilmiştir.⁹ Hastalanması, Azrail'in bir Arap kılığında gelmesi, sonraki nasihat ve dua sahneleri gibi hususlar Süleyman Çelebi mevlidinde de yer almaktadır. Azrail'in Hz. Peygamber'in huzuruna girmek için Hz. Fatıma'dan izin istemesi üzerine geçen şu beyitler Resulullah'ın dilinden şöyle ifade dile getirilmiştir:

*Didi kim ana eyâ cân u ciger
Ol gelen a'râbidür sandun meger*



Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammedîyye'sinden bir varak (Manisa İl Halk Kütüphanesi 10337.jpg)

*Ol gelendür hanüman iden harâb
Ol gelendür mülk ü mâl iden harâb*

*Ol gelendür iden oğulları yetim
Cânlar alup tenleri eyler remîm*

...

*Câm-ı mevdi sunan oldur âdeme
Nâr-ı fûrkat salan oldur âdeme*

*Adı Azrâil durur gelsün berü
Tur var aç kapuyı girsün içeri*

Zikredilen bu siyer ve mevlid metinlerindeki kısımlardan başka kaleme alınmış tercüme ve telif eserlerde de benzer şekillerde Hz. Peygamber'in vefatının anlatıldığı görülmektedir.¹⁰ Cumhuriyet döneminde ise *Esselam* isimli eseriyle Hz. Peygamber'in yaşadığı ömre atfen 63 şiirle modern bir siyer yazan Necip Fazıl Kısakürek de vefat bölümünü dramatik bir sahne şeklinde anlatmayı seçmiştir.¹¹ Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'nin kollarında son nefesini vermesi şu mısralarla tasvir edilmiştir:

*Ayişe'nin göğsünde başı,
Son sözleri şu: "Yüce Dosta!"
Ve son nefes, çığlık, gözyaşı...
Güneş varken güneş paydosta.*

NOTLAR

- * Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı.
- 1 Şeyyad Hamza'nın *Vefât-ı Nebî'si* için yapılan çalışma için bk. Fatma Turhal Güner, "Şeyyad

Hamza'nın Vefât-ı Hazret-i Muhammed Aleyhi's-selâm Adlı Mesnevisi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 8-24.

- 2 Ârif'in *Vefât-ı Nebî'si* ile ilgili yapılan çalışmalar için bk. Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı Sultan İkinci Murad Devri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 312-19; Nebahat Gülsoy, "Arif: Miraç-name, Vefat, İsimsiz Bir Mesnevi (Giriş-Transkripsiyonlu Metin-Sözlük)", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi), 1993; Semra Tunç, "Ârif Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni" (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996), 68-76; İsa Baldemir, "Vefat-ı Nebî" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996).
- 3 Bu eser üzerine iki tebliğ hazırlanmış olmakla birlikte çalışmaların bulunmamaktadır. Eserin yazma nüshasına erişim linki için bk. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/606504> Özetler için bk. Merve Büyükkada ve Gökçenur Akboğa, "Şemsî'nin Vefât-ı Nebî'si", içinde *IV. Uluslararası Filoloji Sempozyumu Özet Kitapçığı* (Elazığ: Asos Yayınevi, 2018), 123; Merve Büyükkada ve Gökçenur Akboğa, "Şemsî'nin Vefât-ı Nebî'si Üzerine Bir Dil İncelemesi", içinde *IV. Uluslararası Filoloji Sempozyumu Özet Kitapçığı*, ed. Muhammed Zincirli, (Elazığ: Asos Yayınevi, 2018), 124.
- 4 Şemsî, a.g.e., 298-301. beyitler, v. 12b.
- 5 XX. asırdaki bir *Vefât-ı Nebî* örneği için bk. Alim Yıldız, "Fazlullâh Moral'in İki Mesnevisi-Ta'ziye-Nâme ve Vefât-ı Nebî", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*
- İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 8, (2015): 25-42.
- 6 Müellifi belli olmayan Türkçe ve Arapça vefât-ı Nebî metinlerinden bazılarının künyeleri için bk. Mustafa Özkut, "Müniri (ö. 1521)'nin Manzum Siyer-i Nebî'si, c. IV-V (İnceleme-Metin)" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 222.
- 7 Kadî Darîr'e ait 133 beyit tutarındaki bu manzumeler için bk. Esra Egüz, "Erzurumlu Mustafa Darîr'in Sîretü'n-nebî'sindeki Türkçe Manzumeler-İnceleme-Metin", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 1266-82.
- 8 Bu manzum siyer üzerine yapılan çalışmalar için bk. Bayram Özfırat, "Türk Edebiyatının Manzum İlk Siyeri: Velî'nin Sîretü'n-nebî'si", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12, (2014): 93-134, <https://doi.org/10.15247/dev.196>; Muhammed Efendi, *Sîretü'n-nebî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019); Nurgül Özcan, "Molla Velî'nin Vefât-ı Nebî'si", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7, sy 2 (Spring 2012): 839-78.
- 9 Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif Hattatlar Şeyhi Şeyh Hamdullah Hattıyla* (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2024), 105-19.
- 10 Türkçe tercüme ve telif şeklinde kaleme alınan siyer kitaplarına dair bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Siyer ve Megâzî (Türkçe Siyer Kitapları)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37 (2009): 324-25.
- 11 Necip Fazıl Kısakürek, *Esselâm* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1999), 135.

Ölümü “Terennüm” Etmek: Müstakimzade’nin *Tuhfe-i Hattâtîn*’deki Vefat İfadeleri

Oktay Türkoğlu*

Telifat sahasındaki nüfuzuyla tanınan Müstakimzade Süleyman Saadeddin Efendi (v. 1788)’nin *Tuhfe-i Hattâtîn* adlı eseri hat sanatı tarihimiz için en önemli eserler arasındadır.¹ Kendisinden evvel Gelibolulu Âli’nin *Menâkıb-ı Hünerverân*, Nefeszade İbrahim’in *Gülzâr-ı Savâb* ve Suyolcuzade Necib’in *Devhatü’l-küttâb* adlı eserleri zeyl geleneği çerçevesinde birbirlerinin mütemmim cüzü olmuş, ardından neşrolunan *Tuhfe* ise mezkur eserlerin açtığı patikayı geniş bir anayola dönüştürerek bildiklerimizin hududunu genişletmiştir.

Mevzumuza girmeden evvel Müstakimzade’nin hayatına dair birkaç noktaya değinmekte yarar var. İlmiyle amil bir şahsiyet olan Müstakimzade, tıpkı babası gibi müderris olmak istiyordu. Buna mukabil “hiffet-i lihye (sakalının seyrekliği)” sebebiyle bu yol kendisine kapatılmıştı. Akla günümüzde de sıklıkla kullanılan bir deyim getiren bu gerekçeye insan şaşırmadan

edemiyor! Bununla birlikte bu durumun onun hayatında “Her şerde bir hayır vardır.” fehvasına muvafık düştüğünü gördüğümüzde bu şaşkınlık teselli hissine tahvil oluyor.

Müstakimzade’nin hayatı nisbesi gibi istikamet üzere devam etmiş; elsine-i selaseye vâkıf bir allame olduğu gibi mutasavvıf yönüyle derununu da zenginleştirmiş, belki bu sayede ömrü boyunca çektiği maişet kaygusu onun için aksi bir tesir ile daha velut bir müellif olmaya yönlendirmiştir. Paye, nişan ve taltiflerden uzak, melami-meşrep seciyesi kaderin cilvesine bakın ki yüzyıllar sonra ondan “şeyhülislam” olarak bahsedilmesiyle bir değişikliğe uğrar.² Bu bahis elbette bir sehivden kaynaklanmaktadır. Sehvî menşei nedir ve kimdir bu şimdilik muamma fakat yakın zamana kadar mürşidi Tokadî Mehmed Emin’in ayak ucundaki mezar taşının yakınlarında bunu belirten “özenle” hazırlanmış mermer yazıt duruyordu.

Osmanlı hattatları ağırlıkta olmak üzere İslam coğrafyasında yaşamış veya Müstakimzade yaşarken ber-hayat olan hattatların biyografilerini ele alan *Tuhfe-i Hattâtîn* eşsiz bir tercüme-i hâl metnidir. Bunda müellifin müdekkikliğinin yanı sıra kaynaklara hakim olmasının büyük bir payı vardır. *Tuhfe-i Kübra* ve *Tuhfe-i Sugra* olarak ikiye ayrılmış kitabın ilk bölümü sülûs nev’inden yazanları ikincisi ta’lik hattatlarını (her iki hat türünde yazanları ise iki ayrı başlık halinde) ele alır. Bazı hattatların isimlerinin yanında onların akrabalık bağlarına veya lakaplarına yer verilmiştir. İlk cümlelerde hattatın nereli olduğu ve dede/baba adını, ardından da hat hocasının ismini kaydeden Müstakimzade hattat hakkında hususi bir bilgi varsa (şahsiyeti, tarikatı, bestekarlığı veya şairliği gibi yönleri ilh.) bunları da ilave etmeyi ihmal etmez. Kitabın kıymetini bir kat daha arttıran bir özelliği ise hattatların ölüm tarihlerini bazen sadece yılını, bazen “evail, evahir” gibi

Müstakimzâde'nin,
şeyhi Tokadi
Mehmed Emin
Efendi'nin ayak
ucundaki mezar
taşı. (Oktay
Türkoğlu Arşivi)



kelimelerle takribi olarak, bazen de günü gününe kaydetmesidir. Bunu yaparken genelde bir terkipli ifadeyle ebcet hesabına göre yani “tarih düşürerek” ölüm tarihini kaydeden müellifin bu yönü de ayrıca dikkate değerdir.

Mevzumuzu devam etmeden önce bir ara-fasıl olarak, aslında belki de Müstakimzade'nin nesirde “resmetme” muvaffakiyetine bir sıçrama yapabilmek gayesiyle, Yahya Kemal'in *Resimsizlik ve Nesirsizlik* başlığını taşıyan kısa ama üzerinde düşün/ül/meye değer metnine değinmek istiyoruz. Bu yazıda Yahya Kemal

bizde resmin ve nesrin yokluğunu ilkinde ecdadı göremeyişimiz ikincisinde de hakkıyla tanıyamayışımız açısından ele alır ve çok kez yaptığı gibi maziye nostaljik bir bakış yerine tenkit yüklü bir serzenişle yaklaşır. Resmin olmamasını İslam'ın bazı kaidelerine ilişkin olduğunu söyledikten ve onu paranteze aldıktan sonra nesrin olmaması noktasında şunları söyler: “Nesrimiz üç kusurla maluldür: Çok az yazı yazmışız, çok kötü yazmışız, çok kısa yazmışız.”³ Daha sonra bunları teker teker kendi zaviyesinde izah eden şairin kızgın demire çekiç sallamak kabilinden bu sözleri üzerine belki sayfalar dolusu bir metin yazmayı gerekli kılıyor. Buna karşın biz bu yazıda Müstakimzade'nin metninin/nesrinin bu eleştirilerin herhangi birine muhatap olamayacak evsafa, aksine “çok iyi yazmışız”a bir numune olduğuna dikkat çekmeyi murat ediyoruz.

Müstakimzade'nin kitap boyunca kullandığı lisanın aşinası oldukça kolaylaştığı söylenebilirse de bazı ifadeleri/cümleleri lügat karıştırmadan ve mütalaa etmeksizin anlamamanın güç olduğunu belirtmemiz gerekir. Hem şairliği hem de hattatlığı olan Müstakimzade'nin bu anlamda bu sanatların hem nazari hem de pratik yönüne hakim olarak kurduğu cümlelere bazen terminoloji bazen bol terkipli ve az kullanılan Farsça ve Arapça kelimelerin eklenmesi okurun işini zorlaştırmış gibi gözükse de aynı zamanda metni çok-boyutlu kılmaktadır. Bu aşamada şunun altını ciddiyetle çizmek gerekir ki; *Tuhfe*'deki bu sanatsallık kaygusu malumat yokluğundan ileri gelmemekte; gerek kendi nev'inden (hat sanatı) gerek diğer tabakat kitaplarında kimi zaman rastlanan bilgi nakısasının getirdiği metnin hacmini arttırma refleksi bu kitapta görülmemektedir.

Konumuzu teşkil eden “ölüm ifadeleri” de işte esasında metnin tali bir yönü olan, kitaptaki edebi boyutun bir yönüne işaret etmektedir.

Bu cihet metnin hiç şüphesiz daha keyifle okunabilmesine hizmet eder. Müstakimzade bunu yaparken dili kullanabilme kabiliyetini azami derecede gösterdiği gibi kendi benzeri biyografik metinlerin anlatım ve üslup açısından yeknesaklaşması gibi bir ihtimalin varlığını kırma maksadı taşıdığı düşünülebilir.

Müstakimzade'nin ölümü tanımlarken veya belki daha doğru bir tabirle "ima" ederken kullandığı ifadeleri belli bir kaba tasnifle şu başlıklara ayırabiliriz: Klişeler, secililer, cinaslılar, güzel ifadeliler, hattatlıkla, ebcetle ve ilginç ölümlerle alakalı olanlar.

Esasında Müstakimzade'nin kullandığı mazmunlar ölümü ifade etmek için Osmanlı müelliflerinin başvurduğu genel geçer tabirlerdir. Bunların arasında; intikal, rihlet, fevt, defn, vefat gibi kelimeler "eyledi, oldu" gibi yardımcı fiillerle birlikte kullanılmıştır. Bunların yanında "bekaya rihlet eyledi" veya "vâsıl-ı cennât oldu" gibi öte dünyayı tanımlayan ifadelerin farklı biçimlerde terkibe dahil etme tasarruflarına da rastlanır.

Müellifin hattatların ölüm tarihlerine ebcetle tarih düşürmekte de mahir olduğundan bahsetmiştik. Bazen bu ebcetli ifadelerin üstünde fazlaca durur. Örneğin Râkım Mehmed Paşa maddesinde; "rihletine *mevt-i Râkım Mehmed Paşa* vuku'u garâibdendir" diyerek hattatın ölüm tarihinin ebcet değerinin hicri 1183 olmasının italikle gösterdiğimiz ifadeye denk düşmesinin ilginçliğine dikkatimize çeker. Cihangiri Mustafa'nın biyografisinde, "ser-hûş (1166) tarihinde mest-i mey-i mevt oldu" diyerek hattatın ölüm tarihinin ebcedi karşılayan kelimesi ile *ölüm içkisiyle kendinden geçti* anlamına gelen terkip arasında tenasüp⁴ kurar. Çerkes Osman Paşa'dan bahsederken ise muhtefi (1130) kelimesini kullanır ve ardından "âlem-i bekaya reh-revân-ı semt-i hafî oldu (gizli/saklı semtin yolunun yolcusu olarak



Bir zamanlar Müstakimzâde'nin medfun olduğu hazire. Şahidesi-nin kitabeli bölümünün bugünün aksine şeyhinin kabrine dönük olduğu görülüyor (Oktay Türkoğlu Arşivi)

sonsuz aleme gitti)" diyerek aynı köklere sahip muhtefi ve hafî kelimelerini bir arada kullanarak hem seci hem de ıstikak⁵ yapmış olur.

Mensur metinlerde cümle veya cümleler arasındaki kafiyeli kullanım anlamına gelen secili ifadeleri de Müstakimzade'nin sıklıkla kullandığını görürüz. Bunlar Osmanlıların kullandığı Türkçe'de ölümü ifade etmenin imkanlarını ve müellifin dili kullanma becerisini gösterir.

Mesela Mağripli bir hattat olan Halef b. Süleyman'ın vefatından bahsederken; "peyrev-i selef ve numûne-i halef oldu" ibaresini kullanır müellif. Bu ibareyi dar bir çerçevede, Halef b. Süleyman'ın hat hocasının yolunda gittiği ve tilmizleri için de örnek teşkil ettiği şeklinde düşünebileceğimiz gibi daha geniş bir çerçevede ölüm gerçeğine işaret ettiği şeklinde de yorumlayabiliriz.

Secili ifadelerin aşağıda verilen örneklerdeki gibi ebcetten "mülhem" kullanıldığına da rastlayabiliyoruz. Mesela Züheyr b. Muhammed'in biyografisinde hattatın *tennur* (656) tarihinde vefat ettiğini söyledikten sonra şu baş döndürücü, ölümle ilgili secili ifade gelir: "Tennur-ı cesedinden maü'l-hayat-ı rûhu



**Müstakimzâ-
de'nin şey-
hülislam ilan
edildiği (!)
yazıt.** (Oktay
Türkoğlu Arşivi)

feverân ve tufan-ı can-sitân ayân ve âlem-i lâhûtta deverân eyledi (Cesedinin ocağından/ fırınından ruhunun hayat suyu fışkırdı ve can ülkesinin tufanı ortaya çıktı ve öte âlemde devindi)."

Seyfullah-ı Feyzi'nin biyografisinde hattatın ölümüne *et-tehzib* (1148) kelimesiyle tarih düşüren müellif ardından "Levs-i bedenden rûh-ı pâki tehzib ve azm-i hadikatü's-süedâ-yı havra-andelib eyledi (Bedeninin kirinden pak ruhunu temize çıkardı ve bülbül sesli hurilerin olduğu kurtulmuşların bahçesine gitti)." diyerek hem ebcede atıf yapar hem de secili bir ifade kullanarak ölümü adeta terennüm eder.

Müstakimzade'nin kimi zaman cinaslara başvurduğuna da şahit oluyoruz. Mesela sahaflıkla iştigal eden Rıdvan adlı hattattan bahsederken "dâr-ı Rıdvan'ı makarr eyledi (Rıdvan cennetini kalacak yer eyledi)" ifadesini kullanması bu kabildendir.

Bu meyanda en çok hattatların nisbesinin ona ilham olduğu görülür. Sultanahmet Camii'nin celi yazılarını atfettiği Seyyid Kasım Gubâri'nin vefatı hakkında, "gubâr-ı fenâdan mir'at-ı rûhu incilâ buldu (-vefatının ardından- fani dünyanın tozundan ruhunun aynası aydınlığa kavuştu)" derken hattatın,

bir pirinç tanesinin üzerine İhlas suresini yazabilmesi hünerinden ileri gelen *Gubâri* nisbesi ile kelimeyi asli anlamında kullanarak cinas yapmış olur. İfadede aynı zamanda seci de vardır.

Yine Abdullah-ı Vefayi'den bahsederken, "dehr-i bî-vefâdan rihlet eyledi (vefasız dünyadan göçtü)"; Hasan-ı Afatabi için, "ömrü âfitâbı zevâl buldu (ömür güneşi battı)"; Saatçi Paşazâde Mir Abdülbaki'den ise "vakt ü saati gelip..." diye ölümlerini bildirmesi bu bağlamdadır.

Müstakimzade'nin ölümü ifade ederken kullandığı bir yöntem de kitabın muhtevasıyla alakalı olarak hattatlıkla ilgisi bulunan kelimeleri kullanmasıdır. Bu anlamda hattatların talimleri için kullanılan *meşk* kelimesini içeren "terk-i meşkhâne-i fenâ", "meşkhâne-i beka", "azm-i meşkhâne-i cinân" gibi terkipleri ara ara kullandığı görülür.

Küçük Ali Efendi için kullandığı şu ifade dikkat çekicidir: "Kalem-i cismi vedi'a-i kubûr-ı rahmet kılındı (beden kalemi rahmet kuburuna emanet edildi)." Burada beden bir kaleme, kabir ise hattatların yazı malzemelerini koymak için kullandığı silindirik kap anlamına gelen *kubûra* teşbih edilerek hoş bir imajinasyon ortaya çıkartılmaktadır.

Üsküdarlı Hasan b. Numan adındaki hattatın ölümüne ise şu şekilde imada bulunur: "Mushaf-ı ömrü tamâm ve vaz'-ı ketebe-i hüsn-hitâm eyledi (ömür mushafı tamam ve güzel bir son ile ketebesini koydu)." Burada insanın ömrünün Mushaf'a teşbih edilmesi hat sanatını ortaya çıkartan en önemli sebep olan Mushaf kitabetiyle ilgilidir. Ketebe ise hattatların eserlerinin sonuna koydukları imzaya verilen ıstılahtır. Böylece Müstakimzade hattatın ömrünü hayatı boyunca uğraş edindiği Mushaf yazma gibi

bir meşgale ve ölümünü de yazdığı eserin sonuna koyduğu imza olarak zihnimizde canlandırmak istiyor. İfadede yine müellif için hemen hemen bir refleks haline gelen secili kullanımın olduğunu görüyoruz.

Müstakimzade nükte barındıran güzel ifadeli ölüm tabirlerine de sıkça başvurur. Sözgelimi Ramazan ayında vefat eden hattatların ölümlerini *iftar* kelimesini kullanarak ifade ettiği görülür. Misal olarak; Abdullah-ı Hicazi'den, “şerbet-i mevt ile iftar eyledi”; Abdülmümin-i Mağribi'den, “iftar-ı cemalle mükerrem oldu”; Ali-i Bağdadi'den “cam-ı ecel ile iftar...” gibi ifadelerle söz eder.

Bazen de hattatların defnedildiği yeri söyleyerek ölümlerini bildirir. Bunların arasında gözümüze çarpan bir tabir bilhassa alaka celbedici. Tophaneli Mehmed Emin'den bahsederken “Mahmud Paşa-yı Veli Türbesi haricinde Mestçizade Ahmed Efendi'nin pehlû-keşi oldu.” der. *Pehlû* diye kastettiği kelimeyi günümüzde *pehle* şeklinde kullanıyoruz. Pehle taşı, baş ve ayak tabir edilen iki dikey mezar taşını birbirine bağlayan unsurdur. Müstakimzade, Tophaneli'nin defnedildiği yer ile bir başka önemli hattat olan Mestçizade'nin yerinin komşu olduğunu anlatmaktadır. Bu nokta atışı anlatım çok önemlidir çünkü günümüzde bahsi geçen yerde Mestçizade'nin taşı ayakta iken Tophaneli'nin taşı yine aynı hazirede fakat epey farklı bir noktada ve boylu boyunca yerdedir. Bu haliyle artık iki mezar taşının “pehlû-keş” olmaktan çıktığı anlaşılmaktadır.⁶

Eserde, Müstakimzade'nin hem nüktedan hem de ölümü munisleştiren iki dikkat çekici ifadesine daha rastlıyoruz. Bunlardan ilki Horus (Horus) lakabıyla tanınan Ahmed Efendi hakkında kaydettiği şu ibaredir: “Kendi kümesinde ihtifa üzere iken (...) dikü'l-arş-ı beka olduğu... (kendi kümesinde saklanırken/sakinken sonsuz alemin arşına başını



Tezhipli kubur örnekleri.
(Oktay Türkoğlu Arşivi)

diktiği...)” Diğeri ise Sinek lakaplı Ahmed Efendi hakkında ebcetle tarih veren şu tarih mısraıdır: “Sinek Ahmed bu kış bâl açub uçtu şehd-i ukbaya (Sinek Ahmed bu kış kanatlarını açıp ahiret balına uçtu).”

Tuhfe'de Müstakimzade'nin bunların dışında kullandığı edebi açıdan sayısız güzel tabir vardır. Yalnızca iki misal gösterelim. Abdullah-ı Fergani'den bahsettiği maddenin son cümlesinde şu ifade geçer: “Murg-ı rûhu mahbes-i kafes-i tenden ıtlak olundu (ruh kuşu ten kafesinin hapisliğinden salıverildi).” Ali-i Dimaşki'den söz açtığında onun ölümünü şu şekilde tablolaştırır: “Şem-i şule-fürûz-ı rûhu, fanus-ı cisminde pûf-kerde-i rüzgâr oldu (Ruhunun yalımlı mumu beden fanusunda rüzgârın üflemesiyle söndü).”

Tuhfe-i Hattâtîn'de ilginç ölümlere de temas vardır. Örneğin Kalenderhane Hatibi diye maruf Derviş Ali'nin “Kendi hânesinde

Hattat Mustafa Râkım'ın yazdığı Çelebi Mustafa Râşid Efendi'nin taşındaki mektepleşen “vedâ-i âlem-i fânî iden” terkihi.
(Oktay Türkoğlu Arşivi)



maslûben (asılmış olarak) bulun[ması]” bu meyandadır. Yine Hamamcızade Salih’in Uzun Çarşı adlı bir kalyonun geçişini izlerken cephanesine düşen ateş sebebiyle havaya uçan bir ahşap parçasının Tophane sahilinde ona isabet etmesiyle “şehîden cinâna revân (şehit olarak cennete gittiği)”ni kaydetmesi de buna misal teşkil eder. Şeyh Hamdullah’ın oğlu Mustafa Dede’nin “ale’l-gafle nâhun tenâvüyle mazhar-ı şehâdet[e] (gafletle tırnağını yemesiyle şehadete ulaştığı)” erişmesi ve Uşaklı Ali’nin “zelzele-i kübrâda havf ile vefât (büyük depremde korkarak vefat)” etmesi bu bahse ekleyebileceğimiz diğer örneklerdir.

Hem bu bahse bir zeyl hem de yazımızı ibret-âmiz bir kıssa ile nihayetlendirmek maksadıyla Şahin Mehmed’in vefatından söz açalım. Pederinden ismi olması sebebiyle ona miras kalan bu lakap ismin cisme tesirini gösteren bir misaldir. Gayet cesur ve gözü kara bir şahsiyet olan Şahin Mehmed bir gün Saraçhanebaşı’ndaki Amcazade Külliyesi’nin Darülhadis kapısı üzerindeki yazıyı yazmak üzere görevlendirilen Ağakapılı İsmail’i işinin başında iken görmüş ve tam Allah lafzını yazarken araya girip “*Tarihi resm ile biz memuruz* (Kapı üzerindeki kitabeyi yazmakla biz görevlendirildik).” demiş. Ardından da tüm yazılanları silip hepsini kendisi tekrar yazmış.

Yalnız bu değil; Şeyh Hamdullah’ın o zamanlar kitabesiz, sadece bir taştan ibaret olan ve el’an Karacaahmet-Hattatlar Sofası’nda bulunan mezar taşının kitabesini yazmak istemiş. Esasında buna daha evvel Hafız Osman niyetlenmiş ancak gördüğü rüyada Şeyh Hamdullah’ın onu vazgeçirmesinden dolayı bu işe girişmemiş. Şahin Mehmed kitabeyi yazmış olmasına yazmış fakat Müstakimzade’nin ifadesine göre; “bir hafta mürûrunda yırtıcı kuşun ömrü az olur meselince pervâz-ı âhiret... (bir hafta geçtikten sonra yırtıcı kuşun ömrü az olur meselince ahirete kanat açmış)” eylemiş.

Realist bir açıdan değerlendireceksek iki hadise birbirine yakın zamanda gerçekleşmiş olmalı ki Ağakapılı İsmail’e karşı takındığı tavrın da ilahi adaletle neticelendiğine işaret için müellif, “Kalem-i ömrü şikeste ve hokka-i dehânı beste oldu (ömür kalemi kırıldı, söz hokkası kapandı).” diyerek onun hakkındaki faslı böylece kapatır.

NOTLAR

- * Araştırmacı yazar. Enstitüsü, 2020), 461-500.
- 1 Müstakimzade, *Tuhfe-i Hattâtîn* ve buradaki vefat ifadelerine dair mufassal okuma için şu eserlere müracaat edilebilir: Müstakimzade Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, (neşr. İbnülemin Mahmud Kemal), (İstanbul: Türk Tarih Encümeni, 1928); Müstakimzade Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011); Aziz Doğanay, “Ölüme Hayat Verme Sanatı: Tuhfe-i Hattâtîn’de Ebcedle Vefat Bildiren İfadeler”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 34, (2007): 138-164; Feyzi Çimen, “Müstakimzâde’nin Tuhfe-i Hattâtîn Adlı Eserinde Ölümün İfade Ediliş Biçimleri”, *Cemal Aksu Armağanı*, ed. Müslüm Yılmaz ve Ayşe Aksu, (İstanbul: İ.Ü. Türkiyat Araştırmaları
- 2 Mustafa Koç, *Revnakoğlu’nun İstanbul’u Fatih: İstanbul’un İç Tarihi*, (İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2021), II, 871.
- 3 Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997), 69-73.
- 4 Divan edebiyatında aralarında anlam bakımından ilgi bulunan iki veya daha çok kelimeyi bir arada kullanma şeklindeki edebî sanat (<https://lugatim.com/s/TENÂSÜP>)
- 5 Aynı kökten türemiş kelimeleri bir arada kullanma sanatı (<https://lugatim.com/s/İŞTİKAK>)
- 6 Oktay Türkoğlu, “İstanbul Suriçi (Fatih) Hazire ve Türbelerinde Hattat ve Hattatları Bilinen Mezar Taşları”, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2024), 217.

Modern Şiirde Yerini Arayan Ölüm: Hiçlik ve Metanet Arasında

Doç. Dr. Ahmet Murat Özel*

Modern düşünce ve modern sanat birbirini gerek teşekkül döneminde ve gerekse olgunlaşma dönemlerinde etkilemişlerdir. Bu yüzden modern şiirde ölüm fikrini soruşturmak, modern düşüncedeki ölüm fikrini soruşturmaktan bağımsız değildir.

Modern öncesi dönemde ölüm, ölümden sonra devam eden bir hayat fikrinin eşliğinde biçimlendiği için gerek doğuda ve gerekse batı düşüncesinde ölüm, kendisiyle baş edilebilmesi için hazır bir metafizik mühimmata sahipti. Öldükten sonra yaşam, çoğu kez bedeninin de eşlik ettiği biçimde devam etmekte, dünyadaki yaşamın cennet ya da cehennem veya reenkarnasyon şeklinde bir karşılığı olmaktaydı. Bu, ölümlerin bir yolculuğa çıktıkları düşüncesini, her uğurlama ritüeliyle pekiştiren bir arka plan sağlıyordu.

Modern düşüncenin kutsal olanla irtibatını her seferinde biraz daha kopardığı muhtelif felsefi, bilimsel ve teknolojik hamleler, ilerlemecilik ve evrimcilik, insan merkezli bir varlık tasavvuruna yol açtı. İnsan, yaşamının sorumluluğunu almayı, bu sorumluluğun sonuçlarına katlanmayı, bu

sorumluluktan doğan yalnızlık ve bir başınalığı taşımayı kabul ediyordu. Ölüm bu şemada, yok olmanın simgesiydi. Ölüm anlamsızlaşmadı, aksine geleneksel dünyada taşıdığı anlamdan daha yoğun ve ağır bir anlama kavuştu. Ölüm hiç olmanın, birdenbire ortadan kalkmanın ve var olmayı ebediyen sonlandırmanın başlangıcıydı. Bu anlam kökleştikçe, ona karşı olan tahammül azaldı. Modern toplumda ölümün tıbbileştirilmesi ve bu yolla aslında gizlenmesi, onunla baş etmenin bir yolu sayılabilir.

Türk şiiri, geleneksel havzasında, ölümü ehlileştiren geleneksel düşüncenin yörüngesine sadıktı. Ölüm, yeni bir hayatın başlangıcı olarak, uğurlamaya konu ediliyor, ritüelleştirilerek kutsallığın halesi içine gömülüyordu. Ölümün varlığının yarattığı melankoli mesela Cahiliyye şiirinde güçlü bir temayken, İslam sonrası edebiyatta yerini, metanetle, teselliyle ve ümitle harmanlanmış bir duyarlığa bırakmıştı. Klasik Türk şiirinde de bu üç aşağı beş yukarı böyle sürdü. Ama şiirimizin modernleşmesiyle birlikte, modern insan ve onun varoluşsal sorunları şiirimize sızmaya başladı. Bu durumun, şiirimizin modernleşmesinin gerçekten tamamlandığı İkinci Yeni evresine kadar belli bir düzeyde seyretilmiş olarak sürdüğünü, İkinci Yeni'yle birlikte gerçek anlamda modern bir varoluşsal duyarlığın sökün ettiğini söyleyebiliriz.

Mesela Ziya Paşa'nın ya da Namık Kemal'in şiirlerinde ölüm hâlâ geleneksel kabulün izlerini taşıyordu. Abdülhak Hamid'in şiirlerinde bulunan ve modern olmaya yaklaşmış melankoli bile seleflerinden tam bir kopuşu temsil etmiyor ve geleneksel melankolik duyarlılığı temsil eden hüznü kavramsallaştırmasına bütünüyle yabancı düşmüyordu. Yahya Kemal gibi modern bir şairimizde bile, ölüm bir kabullenişin eşliğinde alımlanır. "*Ölüm âsûde bir bahar ülkesi*" olur ya da "*ne çare herkes tadacak*" diye anılan bir mukadderat cüzüne dönüşür. Ölümler onun şiirinde ve düşüncesinde hem dirilerle yaşamayı sürdürür hem de geçmişin parlak günlerinin mimarlarına dönüşür. Yahya Kemal ölümü ehlileştirmenin yolunu onu tam olarak geleneksel dinî idrakle sağlamasa da geleneksel idrakin yarattığı ehlileşmiş ölümü tarihsel ve milli bir epik durum olarak kavramaya çalışır. Onun şiirinde ölüm, birçok modern şairdeki gibi bir hiçleşme, hiç olma sebebi değildir. O ölümü daha çok geride kalanların zaviyesinden görür ve geride kalanların yaşadıkları elemin tercümanı olur:

*Artık demir almak günü gelmişse zamandan
Meçhule giden bir gemi kalkar bu limandan.*

*Hiç yolcusu yokmuş gibi sessizce alır yol;
Sallanmaz o kalkışta ne mendil ne de bir kol.*

*Rıhtımda kalanlar bu seyahatten elemli,
Günlerce siyah ufka bakar gözleri nemli.*

Bu duyarlılık, klasik şairlerin duyarlılığına yakındır. Dahası Yahya Kemal, yaşlanmayı ve hayatın sonunu yine nihilist bir perspektifle değil, klasik şairlerin duyduğu ve yitirmekten doğan hüznün ve kederle ele alır:

*Hiç durmadan, hayat öğütür devreden bu çark
Ölmek sırayladır, sıralanmakta varsa fark.*

Necip Fazıl'da ölüm idraki, diğer bütün temalarda olduğu gibi eski ve yeni Necip Fazıl dönemlerinin karakterlerine uygun olarak farklılaşır. *Kaldırımlar* şairi genç Necip Fazıl, zamanla, geçicilikle ve ölümle derdi olan bir şairdir. Bu ilk şiirleri, yok olmanın yakıcı gerçeğini hazmetmeye çalışan bir şairin ürünleridir. Kendi ölümünü hayal eder, bu ölümün birdenbire olmasını umar. Bu beklenti, ölüm fikrinden bir çırpıda kurtulma arzusunun pençesindedir. Ama Necip Fazıl'ın, İslam'a yönelimiyle birlikte, ölümün onun için ehlileştiğini, aşına ve munis bir geçişe dönüştüğünü görürüz. O artık "ölüm güzel şey" diyebilen bir şairdir. Ölümle barışmış, ölümün varlığı karşısında şükran duygularıyla dolmuştur:

*Ölüm güzel şey, budur perde ardından haber...
Hiç güzel olmasaydı ölü müydü Peygamber?
Öleceğiz müjdeler olsun, müjdeler olsun!
Ölümü de öldüren Rabbe secdeler olsun!*

*Kapı kapı, yolun son kapısı ölümse;
Her kapıda ağlayıp o kapıda gülümse!
O demde ki, perdeler kalkar, perdeler iner,
Azrail'e hoş geldin, diyebilmek de hüner...*

Modern düşüncenin modern şiirle kesiştiği evre, şiirimizde İkinci Yeni'nin çıkışına rastlamaktadır. Modern anlamda bir kentte yine modern eğitimle yetişmiş, Batılı modern edebiyatı ve düşünceyi birincil kaynaklardan takip edebilme yeteneği kazanmış bu bir grup şair, şiirde sadece semantik bir değişim gerçekleştirmediler. Aynı zamanda şiiri modern düşüncenin, özellikle de varoluşçu literatürün etkisine doğru sürüklediler. Böylece modern kentte, modern binalarda, modern

yaşantıyı temellük ederken, bir yandan da önceki kuşakların yaşantısından zihinsel olarak bütünüyle kopabildikleri bir modern duyarlılık geliştirdiler. Dedeleri ve bazen babaları gibi yaşamıyorlar, hayatı ve ölümü onlar gibi algılamıyorlar, taşrayla aralarına giren mesafe, taşraya ve onun temsil ettiği değerlere karşı yabancılaşmaya yol açıyordu. Modern kent yaşantısı onları kendilerine, toplumsal işleyişe ve topluma da yabancılaştırıyordu. Bu şairler için ölüm, kabullenmesi zor bir evre, can sıkıcı ve bazen anlamsız bir gerçektir. Mesela Turgut Uyar "Ölüm aşka bir karşılıktır ve aptalca" ya da "Ölüm idi kolayca yenen kişiyi" ya da "Bazen bir ölüm büyük bir yadırgamadır şehirlerde" diyordu. Edip Cansever'se bir taraftan "Bir ölüm / Ölümün anlamı ne?" diye sorarken diğer taraftan "Ey alkolden ölenler, büyük ölümler" diye sesleniyordu. Cemal Süreya ise "Ölümü doğrusu hiç düşünmedim" derken belki de en çok "onu" düşündüğünü ifade ediyordu.

Modern şiirde kalarak bu felsefi dönüşümün dışında değerlendirilebilecek isimlerin başında Sezai Karakoç gelir. Onun için ölüm bir derstir, yani anlam ileten bir içeriktir: "Oku okuyabildiğin kadar ölüm dersinden". Modern zamanların ölüm idrakine itiraz eder ve bir zamanlar saf ve kutsal bir deneyim olan ölümü hatırlatır: "Değişe değişe bozulmuş ölüm bile / Nerde ölümün o ak o yeşil rengi". Karakoç'ta ölüm, geleneksel dini kavrayışın sunduğu anlayışa uygundur: Hem geçiciliğin yarattığı hüznü doğurur hem de ibret alınması gereken ve bu dünyayla öte dünya arasındaki ara yüzü oluşturur.

Modernitenin yarattığı zihinsel kırılmalar, modern şiirin varlık ve insan idraklerini şekillendirmiştir. Buna göre, öte dünya fikrinin bu idrakten kopartılması, ölümün mutlak ve anlamsız bir son olarak ele alınmasına yol açmıştı. Bu değişimin Tanzimat döneminden itibaren adım adım gerçekleştiğini görmekteyiz. Bununla birlikte, modern olmakla birlikte bu zihinsel kırılmaya maruz kalmamış az sayıda şair bulunur. Bu şairler, klasik şairlerin, kutsalla bağlantılı dini kavrayışlarını miras olarak benimserler. Ölüm onlarda hüznü yol açsa da nihilizme yol açmaz.

NOT

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tasavvuf Anabilim Dalı

“Yunus öldü diye salâ vereler” ya da Dinî Musiki Kültürümüzde Ölüm

Mustafa Hakan Alvan

Dinî musiki repertuvarına bakıldığında görülecektir ki bu eserlerin hemen hepsinin güftekarı ve çoğunun bestekarı mutasavvıftır. Cami musikisine bakalım: Günümüzde de icra edilen dilkeşhaveran makamındaki cuma salası ve mâye makamındaki cenaze selaları Halveti şeyhi Hatipzakiri Hasan Efendi tarafından bestelenmiştir. Beş vakit ezanların makam terkihi ve Enderun usulü teravih namazının makam sırası, Mevlevi muhibbi Buhurizade Mustafa İtri Efendi tarafından ortaya konmuştur. Hakeza, Türk-İslam coğrafyasının dinî kimliğinin en önemli sembollerinden olan *Mevlid-i Şerif*’in şairi ve bestekarı olan Süleyman Çelebi, o dönemin payitahtı olan Bursa’nın Ulu Camii baş imamı kimliği yanında, Kübreviyye’nin bir kolu olan Nurbahşiyye mensubu bir dervıştır. Bu örnekler tasavvuf ehli zevatın cami musikisine olan katkılarını yeterince ortaya koymaktadır.

Ecdadımızın dinî musiki mirasının en önemli kısmı olan tekke musikisi repertuvarında da

durum aynıdır. Cehri (sesli) zikir yapan tüm tasavvuf yollarında mutlaka, her tarikatın kendine mahsus bir mukabele çeşidi vardır. Kadiriyye, Rifaiyye, Bedeviyye, Şazeliyye ve Sadiyye tarikatleri “kıyam zikri” yaparlar, yani ayakta ve sabit durarak sağa, sola eğilerek Cenab-ı Hakk’ı zikrederler. Halvetiyye’nin (Sünbülüyye, Uşşakiyye, Şabaniyye, Ramazaniyye, Cerrahiyye, Sinaniyye, Raufiyye gibi) bütün kolları, yine Kadiriliğin Eşrefiyye kolu, “devran zikri” yaparlar, yani el ele tutuşup halka şeklinde dönerek Cenab-ı Hakk’ı zikrederler.

Yukarıda ismi geçen bu tasavvuf yolları mensupları kendilerine mahsus zikre başlamadan evvel, oturarak zikrullahı başlarlar ki buna “kuûd zikri” denir. Bahsi geçen zikir çeşitlerine musikinin eşlik etmesi ise zikir yapan dervişlere manevi bir neşe katması bakımından olmazsa olmazdır.¹ İşte bu ilahî neşeyi ortaya koyan musiki eserlerine genel tabiriyle “ilahî” denir. Bu şiirler Anadolu irfanını mayalayan Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Aziz Mahmud-ı Hüdayi, Niyazi-i Mısri, Hasan Sezayi-i Gülşeni gibi büyük pirlerin, insan-ı kâmil dervişlerin fem-i muhsininden çıktığı için, yani “nefs-i nâtıka” sahiplerinin sözleri olduğu için tasavvuf ıstılahında “nutk-ı şerif” denir. Bu kâmil zatların şiirleri dergâh mensubu musikişinaslar tarafından çeşitli makamlarda bestelenmiş; yüzyıllardır tekkelerde okunan ve günümüzde de dillerden düşmeyen ilahiler ortaya çıkmıştır.

İslam’ın hikmet ve irfan veçhesini yaşatmak gayesini baş tacı eden tekkelerde, doğumdan ölüme kadar zamana ve zemine göre ilahî okuma adeti vardır. Ramazan ayında oruçla ilgili ilahiler, Rebiülevvel ayında Hz. Peygamber’in dünyayı teşrifi ile ilgili ilahiler, Cemaziyelevvel ve Cemaziyelahir’de, üç aylara girmeden önce manevi olarak arınmak için tövbe ile ilgili ilahiler, Zilkade ve Zilhicce aylarında ise hac ve kurbanla ilgili ilahiler okunur. Öte yandan dinî musiki repertuvarının kaynağı olan ilahiler, mersiyeler gibi çeşitli formlarda üretilen şiirlerin temasının ağırlık noktası, insan hayatının

değişmeyen en önemli kavramı ölüm ve ahiret inancıdır.

Kabrinden Önce Kendini Kabre Hazırla!

En basit ifadeyle ölüm, insan hayatında kaçınılmaz tek gerçektir. Hayat ve ölümün anlamı konusunda irfan geleneğimiz içinde son yüzyılın önemli temsilcilerinden Sahhaflar Şeyhi Muzaffer Ozak Efendi'nin eserlerinde ve vaazlarında sıkça dile getirdiği "Doğdun, öleceksin. Ölüm bir nehir, o nehirden içmedik olmaz. Kefen bir libas, o libası giymedik kalmaz. (...) Kabir bir kapı, oradan girmedik olmaz. Asıl mühim soru: Ölümü biliyorsun, ama ne hazırladın ölüm için?" tespitleri bu bağlamda oldukça önemlidir. Muzaffer Ozak Efendi'nin Aşkî mahlasıyla yazdığı sabâ makamındaki şu ilahisi de ölüm gelmeden insanın nasıl yaşaması gerektiğini özlü bir şekilde ifade etmektedir:

*İbret al azizim gel bu devrandan
Sana hiç fayda yok seyr ü seyrandan
Gün olur göçersin dehr-i virandan
Ayırma gönlünü emr-i Kur'an'dan*

...
*Arkadaş bu dünya yalandır yalan
Ölümden ders alır akıllı olan
Malını mülkünü ederler talan
Kalırsın ortada girye vü nalan*

*Kazanla teneşir ederler ilan
Evinden yükselir nâle vü efgân
Toplanır kapına emsâl ü akran
Olursun ahiret yoluna revan*

*Tabutun içinde nihan ü pinhan
Bir namaz vaktince olursun mihmân
Karşında saf tutar ahab ü yaran
Musalla taşında olur imtihan*

*Kabir var hufre-i nar-ı nîrândır
Kabir var ravza-i bağ-ı cinândır
Kabir var mümine darü'l-emandır
Kabir var münkire zâr ü zindandır*

*Koyarlar mezara seni perişan
Başına dikerler bir küçük nişan*

*Kalbini Kur'an'la etmişsen rahşan
Kabrini melekler eyler dirahşan*

*Ey Aşkî hayır yok fani cihandan
Gelenler gidiyor bir bir bu handan
İmanla Kur'an'a bağlan ki candan
Dareynde olasin şadan ü handan*

Mutasavvıflar "Ölmeden evvel ölünüz." tavsiyesini emr-i zaruri telakki ederler. Bu yüzden mutasavvıflar için ölüm; nefsin ve şeytanın insan ruhunu öldüren zararlarından kurtulmanın bir aracıdır. Bu gerçek, Hüseyin Sebîlci'nin uşşak makamında bestelediği Şemseddin Sivasî'nin meşhur ilahisinde *Mûtû kable en temûtû sırrını fehm eyleyen / Haşr u neşri bunda gördü nefha-i Sûr olmadan* şeklinde ifade edilmiştir.

Tekke ilahilerinde ölüm gerçeği, ölüme hazırlanmamız, ölümü bize unutturan dünya meşguliyetlerine karşı uyanık olmamız gerektiği çok sade ama çok belîğ ifadelerle hatırlatılmaktadır. Mesela hicaz makamında bestelenen Aşık Yunus'un *Nice bir uyursun uyanmaz mısın / Dellallar çağırır inanmaz mısın / Göçtü kervan kaldık dağlar başında* ilahisinde: *Yunus sen bu dünyaya niye geldin / Gece gündüz Hakk'ı zikretsın dilin* diye kendisini ikaz etmesi, dinî ilimlerin hemen hepsini kapsayan özgün mısralardır. Yine Muallim İsmail Hakkı Bey'in nevâ makamında bestelediği Aşık Yunus'un şu ilahisi nazla karışık Cenab-ı Hakk'a niyazdır:

*Bir tahta yaratmışsın
Halim anda yazmışsın
Mevlam ne yazdın anda
Kullar anı ne bilsin*

*Yedi tamu yarattın
Kafirlere vadettin
Âna müminler girmez
Hazzı olanlar girsın*

*Sekiz cennet yarattın
Habibine vadettin
Ana kafirler girmez
Müminlere ne dersin*

*Yüziim kâre elim boş
Bağrım yanık gözüüm yaşı
İnayet eyle Mevlam
Yunus cemalin görsün*

Bir başka örnek, sözleri Adana vaizlerinden Kelamî mahlaslı Cumalı Çoğal'a ve bestesi Hafız Zeki Altun'a ait nihavend makamındaki şu ilahi de şair kendine şöyle öğüt vermiştir:

*Ey gönül bakma cihana gün gelir seyran gider
Durma ağla gözlerim bu kafesten can gider*

*Sağlığı sen bil ganimet gönlünü Allah'a ver
Çağrılır kabre girersin sonra bu meydan gider*

*Sıdk ile Allah'a kul ol mal ü dünya fitnedir
Bir kefen giyip gidersin servet ü sâ mân gider*

*Cümle halk ehl-i seferdir devr-i Adem'den beri
Pençe-i mevte takılmış günde bin kervan gider*

*Hazır ol mevte Kelamî gafil olma bir nefes
Dost gider düşman gider ağyar gider ihvan gider*

Şair Diliyle Gasil ve Defin

Bugünkü gassaller şiirden anlar mı bilinmez amma, tekke şiirindeki -şimdilik- bilinen tek gasilnamenin şairi hafız, müderris, hattat ve Osmanlı tarihinin en önemli mevlidhanı Said Paşa İmamı Hasan Rıza Efendi'dir.² Ömrünün son deminde meczup olmuş bir Rifai dervîşi olan Said Paşa İmamı'nın fıkıh kaidelerine göre cenaze gaslı ve defni işlemlerini anlattığı bu manzumeyi, günümüz bestekarlarından Süleyman Şahintürk rast makamında bestelemiştir:

*Ey dinde kardaş ahirette yoldaş
Gasl ü defni mevtada etmen telaş
Hizmetlerin yol ile yazdım bakın
Dişi erkek gasl ü defnini yapın
...*

*Gasl olunmazdan evvel devrin edin
Sülüsünden yaşına göre edin
Hem dahi birlikte Kur'an hatmedin
Kefareti yerlerine sarf edin*

*Kefenini dikesiz hazır ola
Gasl suyu dahi az soğuk ola
Ağır okun cüzleri yüksek tutun
Aceyleyle okumayın söz tutun
Tekmilinde teneşir üzere koyun
Sülehadan bir imam ile yuyun*

...
*Kalbimiz temizleyen Hakk erenler
Cismimiz temizleyen siz yarenler
Çevre etrafın üç kez buhurlayın
Zikr-i tevhid ile gasle başlayın*

...
*Çıkarırken evden ağlaşmayalar
Katı avazla da çığışmayalar
Zikr i cehrî ile yab yab gidesiz
Farzı kifaye namazın kılasız
...*

*Defn edince dostân cismi teni
Su dökeler hatmi dua son demi
Son selam ile bırakıp gidiniz
Hakk'a teslim ile avdet ediniz*

...
*Hizmet-i meyyiti tamam Seyyid Rıza
Etti hoşnud ola Hatemü'l-enbiya*

Tevhid Gecesi

Dergâh musikisi geleneğinde zamana ve zemine göre ilahi okuma adeti olduğunu ifade etmiştik. Dergâh şeyhi vefat etmişse gasil sırasında, dervişleri tarafından sözleri Abdülehad Nuri-i Sivasî'ye ait şu hüseyini ilahi okunur:

*Yanmaktan usanmazam pervane miyim bilmem
Hiç sonunu saymazam divane miyim bilmem*

*Dil-hâne harab oldu yıkıldı türab oldu
Her canibi bâb oldu virane miyim bilmem*

*Kalbimde ocağım var sinemde de dağım var
Ateşte durağım var hep yâne miyim bilmem*

*Nûrî dem-i dehşette bahr-i gam-firkatte
Ka'r-ı yem-i hayrette dürdane miyim bilmem*

Gaslin ardından, merhum şeyhi cenaze namazı için camiye götürürken Aşık Yunus'un hüseyini makamındaki ilahisini hep bir ağızdan okurlar:

*Hayıf benim bunca geçen ömrüme
Dervişlik ne güzel sultanlık imiş
Hû dedikçe safa verir canıma
Dervişlik ne güzel sultanlık imiş*

*Ebubekir hırkasın abâ bıçtılar
Aşk şarabın kana kana içtiler
Ömer Osman Ali böyle göçtüler
Dervişlik ne güzel sultanlık imiş*

*Dervişin ayağındadır nalını
Gider cennete salını salını
Allah bilir dervişlerin halini
Dervişlik ne güzel sultanlık imiş*

*Bakmaz mısın şu dünyanın haline
Padişahlar çare bulmaz ölüme
Derviş Yunus sen de şükret haline
Dervişlik ne güzel sultanlık imiş*

Tasavvuf geleneğinde Allah dostlarının vefat ettiği günün yıl dönümlerinde anılmaları, ruhlarına hediye göndermek ve şefaathlerine nail olmak maksadıyla “tevhid gecesi” denilen cemiyetler düzenlenir. Tevhid gecesinde dervişler bir araya gelerek kelime-i tevhid okurlar. Tevhidin sonunda ise Rahman suresi tilavet olunur. Tevhid esnasında kasidehanlar tarafından, tevhid gecesi yapılan zatın kendi yazdığı şiirleri varsa bunlar, yoksa da konuyla ilgili başka şiirler makamlı olarak doğaçlama okunur.

Mersiyehanlar

Malum olduğu üzere, hilafetin saltanata dönüşmesiyle, devletin başına geçirilen Yezid bin Muaviye, Hz. Hüseyin’i kendisine biat etmeye zorlamış, kabul etmeyince de susuz bıraktığı Hz. Hüseyin ve ailesini 10 Muharrem’de şehit ettirmiştir. Siyasi bakımdan zamanla İslam dünyasında tatsız tefrikalara yol açan bu elim hadise, İslam medeniyetinde geçmeyen bir gönül yarası olarak el’an tazedir. Akl-ı selim ve kalb-i selim sahibi her mümin, feraseti gereği Allah Resulü’nün ümmetine emanet ettiği Ehl-i Beyt’ine muhabbet ve sorumluluk beslemesi gerektiğini bilir. Bu ferasete sahip olan ecdadımız, bunun gereğini her ortamda

yerine getirmiştir. Öyle ki Osmanlı toplumunda eskiden Muharrem ayında düğün gibi sürurlu faaliyetlerden bile uzak durulmuştur.

Osmanlı coğrafyasında yazılan Kerbela mersiyelerinin büyük bir çoğunluğu, sanılanın aksine Ehl-i Sünnet itikadına sahip derviş şairler tarafından yazılmıştır. Tasavvuf musikisi geleneğimizde şehadetinin ardından en çok besteli mersiye okunan zat, Hz. Hüseyin’dir. Ancak Ehl-i Sünnet itikadı gereği yazılan bazı mersiyelerde Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin birlikte yâd edilmiştir. Alvar köyü imamı olan Nakşi şeyhi Muhammed Lutfi Efe Hazretleri’nin *Divan*’ında otuzdan fazla Kerbela mersiyesinin bulunması, gözden kaçırılmaması gereken bir ayrıntıdır. Alvarlı Efe Hazretleri’ne ait Hakan Alvan’ın uşşak makamında bestelediği ilahi bu meyanda bir örnektir:

*Habib-i Kibriya ağlar (bugün eyyam-ı)
matemdir
Aliyyü’l-Murteza ağlar (bugün eyyam-ı)
matemdir*

*Semavat ü zemin ağlar bugün alem kara bağlar
Bugün Hayrunnisa ağlar (bugün eyyam-ı)
matemdir*

*O şahın derdine yandı bu alem kana boyandı
Bugün âh arşa dayandı (bugün eyyam-ı)
matemdir*

...

*Hüda’nın Lutfi ihsanı olur dostları kurbanı
Yere dökülür al kanı (bugün eyyam-ı) matemdir*

Muharrem ayında görülen mersiyehanlık geleneğinin dergâhlarda özel bir yeri vardır. Özellikle 10 Muharrem’de dergâh meclislerinde musiki eşliğinde besteli veya gazel formunda okunan şiirlere muharremiyye veya mersiyye, bunları okuyanlara da mersiyehan denir. Mersiye icraları sırasında konuya hürmeten ritim çalgıları kullanılmaz. Yine dergâhlarda Muharrem ayında Yazıcıoğlu’nun *Muhammediyye*’sindeki “Vefatü’l-Hasan ve’l-Hüseyin” bahri ve Fuzuli’nin *Hadikat-üs*

Süeda'sından parçalar mutlaka okunurdu. Yazıcıoğlu'nun mersiyesinin ilk 4 beyti ve makta beyti Hatip zakiri Hasan Efendi tarafından nühuft makamında ve durak formunda bestelenmiştir. Mutat olduğu üzere, Sünbül Efendi Asitanesi'nde 10 Muharrem günü tüm tekke şeyhleri toplanır, öğlen namazı sonrası Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerinin ruhu için mevlid okunur, aralarda mersiyeler ve Muharrem ilahileri okunurdu.

Üsküdar Hallaç Baba Sadi Dergâhı'nın son şeyhi Sadeddin Nüzhet Ergun'un bildirdiğine göre,³ eskiden İstanbul ağzıyla güzel mersiye okuyan meşhur mersiyeahanlar çoktur. Bunlar arasında Kastamonulu Zakir Turşucuzade Hafız Mehmed, Beylerbeyili Hakkı Bey, Üsküdar Valide-i Atik Tekkesi şeyhi Hafız Şerafeddin Efendi ve kardeşi Âgâh Bey, Beylerbeyi Camii imamı Hafız Hamdi Efendi, bestekar Hacı Faiz Bey, Kasımpaşa'da Haşimi Dergâhı şeyhi rebabi Mehmed Süreyya, Cerrahpaşa Camii imam ve hatibi naathan Hafız Kemal, zakirbaşı Yaşar Baba ve Karababa Dergâhı son postnişini Hakkâkzade Ali Haydar Bey ve Bedevi Şeyhi Ali Baba, âmâ Aksaraylı Hafız Hasan, Mollagüranili Münip bilhassa zikredilmelidir. Yine Malak Hafız diye meşhur olan Cerrahi dervîşi Aksaraylı Hüseyin, muhrik sesiyle İstanbul'un en meşhur mersiyeahanıydı. Bandırma, İskenderpaşa ve Nureddin Cerrahi tekkelerinde zakirbaşılık yapan Aksaraylı Hüseyin, davudi sesiyle iyi bir Kur'an okuyucusuydu. Gizlice Evliya Tekkesi şeyhi Muhlis Efendi'nin oğlu Üsküdarlı mersiyeahan Hüseyin Tevfik Bey ve Cerrahpaşa Camii imam ve hatibi Hafız Mehmed Arif Efendizade de ünlü mersiyeahanlardandı. Hatta Hüseyin Tevfik mersiye okurken düşüp bayılanlar çok olurdu. Anadolu'da da mersiyeahanlıkla şöhret bulmuş pek çok mersiyeahan yetişmiştir. Mesela Iğdır'da geçmiş mersiyeahanların en tanınanı Meşe Ahmed Dede'ydi.

Klasik mersiyeahan tavrını günümüze ulaştıran Hüseyin Sebilci (v. 1975) ise Osmanlı'nın Cumhuriyet'e intikal eden

son mersiyeahanıydı. Muharrem ayında İstanbul'un Eyüp, Kocamustafapaşa gibi muhtelif yerlerinde sebil olarak su dağıtan bir aileden geldiği için "Sebilci" lakabıyla anılan Hüseyin Sebilci; Muharrem günü su dağıtırken Ehl-i Beyt aşkıyla kendini yere atan insanlara şahit olmuştur.⁴ Hüseyin Sebilci'nin hüzzam makamında bestelediği ve sık sık okuduğu meşhur *Zâlimler el urup hep şemşîr-i cân-rübâya / Kâsd ettiler ser-â-pâ evlad-ı Mustafa'ya* mersiyesinin güftekarı ise Osmanlı ordusunda görevli Koniçeli Kazım Paşa el-Bedevi'dir. Eski İstanbul'da kazaskerlik makamına yükselen Kahyazade Arif Efendi'nin *Kurretü'l ayn-i Habib-i Kibriya'sın ya Hüseyin* mersiyesi de çok sevilmiş, bu mersiye hüzzam makamında Hacı Arif Bey, hicaz makamında Eyyübi Ali Rıza Bey ve hüseyini makamında Bolahenk Nuri tarafından bestelenmiştir.

Aşıklar Ölmez

İslamiyet sadece fıkıh kurallarından ibaret değildir, dinî vecibelere tam bir teslimiyetle oluşan imanda Allah ve Resul'üne muhabbetin zuhur etmesi şarttır. "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*" (Maide 5/54) Ancak her insan bir olmadığı için bu muhabbet, bazı muttakilerde "aşk" şeklinde zirveye çıkar. Kur'an-ı Kerim'de bu konu "*Eşeddü hubben lillah*", yani "*Müminler Allah'a karşı şiddetli bir muhabbet duyarlar.*" (Bakara 2/165) diye tarif edilmiştir. Allah ve Resul'üne aşk ile bağlanmak, tasavvufun özüdür. Bu yüzden mutasavvıflar için ölüm, korkudan ziyade özlenen Hakk Dost'a ve asli vatanına kavuşmadır. Bu ayete binaen, Rifai şeyhi Hayrullah Taceddin Efendi, (Hüseyin Sebilci'nin muhayyer ve Hacı Hafız Zeki Altun'un hüseyini makamında bestelediği) ilahisinde bütün zarafetiyle aşıklar zümresine dahil olarak ölmeyi dilemiştir:

Cemalin hüsnüne canlar fedadır ya Resulallah...

Yüzün âyine-i nur-i Hüda'dır ya Resulallah

...

Bu yolda can verenlere beni sultanım ilhak et

Bu Tâci'nin niyazı bir ricadır ya Resulallah

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ı şiddetle seven Allah dostlarına, yani evliyaullah'a "İyi bilin ki Allah'ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir." (Yunus 10/62) müjdesi verilmiştir. Hayatıyla Kur'an-ı Kerim'e şahitlik ederek tefsir eden Allah Resulü'nün bu dünyadan ayrılmadan önce sevdiklerine en son söylediği sözün "Refik-i Âlâ'ya / En yüce Dost'a (gidiyorum)." olması bu yüzden çok anlamlıdır. Allah'ı şiddetli seven ve ona dost olmuş insanlar için ölüm korkulacak bir son olmaktan çıkar, sevgiye kavuşmanın vasıtası olur. Aşıklar için dünya ve ahirette de yüce Allah'ın cemalinden uzak kalma korkusu, cehennem azabından bile beterdir. Ahmed Hatipoğlu'nun nihavend makamında bestelediği Aşık Yunus'un şu ilahisi de bu hakikati pek güzel anlatır:

*Nice feryad edip zârı kılam ben
Nice bu aşk oduna yakılam ben*

*Ölümden korkmazan be hey yarenler
Budur korkum yardan ki ayrılam ben*

*Yunus eydür senin aşkın yolunda
Varam Mansur gibi ber-dâr olam ben*

Mutasavvıflar "Allah yolunda öldürülenler için 'ölüler' demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz." (Bakara 2/154) ayetinin tefsirinde sadece şehitler değil, evliyaullahın da kastedildiğini belirterek ölüm kavramını bambaşka bir boyuta taşımışlardır. Bu konuda farklı düşünenlere, ayetin sonundaki "Siz bunu bilemezsiniz." ifadesinden meselenin basit aklın alamayacağı derecede derin olduğunu hatırlatmakta fayda var. Mutasavvıflar bu hakikate binaen Somuncu Baba'nın meşhur ilahisindeki *Diriyiz daim ölmeyiz / Karanluklarda kalmayız / Çürüyüp toprak olmayız / Bize leyl ü nehar olmaz* gibi, "Aşıklar ölmez" düsturunu ilahilerinde çokça kullanmışlardır. Bu düsturun en güzel ifadesi ise yine Aşık Yunus'un çok sevilen uşşak makamındaki ilahisinde mevcuttur:

*Bu akl u fikr ile Mevla bulunmaz
Bu ne yaredir ki merhem bulunmaz
...
Yunus öldü diye salâ verirler
Ölen hayvan imiş aşıklar ölmez.*

Son söz niyetine Allah ve Resul'ünün aşığı ve dostu olduğunu iddia etmek, dünya hayatında sadece iddiadır. Tasavvufta böyle davranan iddia ve dava sahipleri hep eleştirilmiştir. Zira öyle Allah dostları vardır ki kendilerinin Allah katındaki değerini bilmezler. Mahur makamında bestelenen şu meşhur ilahi böyle iddia sahiplerine "Kim evliyaullah kim değil, kıyamet günü belli olacak!" diye güzel bir ders verir:

*Gaflet ile Hakk'ı buldum diyenler
Er yarın Hakk divanında bell'olur
Ahiret tedarikin gördüm diyenler
Er yarın Hakk divanında bell'olur*

*Kiminin adı sofî kiminin derviş
Derviş isen gardaş hak yola çalış
Gizlice yollardan sen Hakk'a eriş
Er yarın Hakk divanında bell'olur*

*Devletliyim deyû fakire gülme
Gülüp denlü denlü kem nazar kılma
Ölüm vardır yahu sen gafil olma
Er yarın Hakk divanında bell'olur*

*Derviş Yunus söyler kâlû belîden
Nübüvvet Nebi'den mürüvvet Ali'den
Biz de bunu böyle gördük uludan
Er yarın Hakk divanında bell'olur*

NOTLAR

- | | | | |
|---|--|---|--|
| 1 | Ömer Tuğrul İnancer'in yayınlamamış makalesinden alınmıştır. | 3 | Geniş bilgi için bkz. Sadeddin Nüzhet Ergun, <i>Türk Musikisi Antolojisi</i> , I-II, (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942). |
| 2 | Geniş bilgi için bkz. Türkan Alvan, <i>Said Paşa İmamı Hasan Rıza Efendi</i> , (İstanbul: Şule Yayınları, 2022). | 4 | Türkan Alvan-M. Hakan Alvan, <i>Saz ve Söz Meclisi</i> , İstanbul: Şule Yayınları, 2016), 358-359. |

Ölü Bedenin Nesneleşmesi: Müzelerde İnsan Kalıntılarının Sergilenmesine Dair Etik Bir Sorgulama

Dr. Emine Betül Çakırca

“Öldükten sonra nereye gideriz?” sorusuna kim “müzeye” yanıtını verir ki? Oysa bugün birçok müzenin hem teşhir alanlarında hem de depolarında, mezarlarından çıkarılmış insan bedenleri -ya da müzecilik literatüründeki ifadesiyle “insan kalıntıları” (human remains)- bulunmaktadır.

Adorno, “müze” (museum) ile “mozole” (mausoleum) kavramları arasında yalnızca fonetik bir yakınlık değil, kavramsal bir ilişki de kurar. Ona göre müzeler, sanat eserlerinin özel aile mezarlıkları gibidir. Nitekim Almanca’da da “müzelik” (museal) kelimesinin nahoş bir çağrışımı vardır; izleyicinin artık canlı bir ilişki kurmadığı, zamanın dışına itilmiş, “ölmekte olan” nesneleri tanımlar. Bu nesneler, güncel bir

ihtiyaca değil, daha çok tarihe gösterilen saygı nedeniyle muhafaza edilmektedir.¹ Adorno’nun bu tespiti, yalnızca objelerin değil; aynı zamanda onların temsil ettiği kişi, kültür ya da inançların da artık “ölmüş” veya geçerliliğini yitirmiş olarak kodlandığını gösterir.

Bu anlamda müze, yalnızca kültürel hafızayı muhafaza eden değil; onu donduran, kontrol eden ve steril bir düzene yerleştiren bir kurumdur. Anıtsal mimarisi, sessiz atmosferi, ritüel benzeri kuralları ve estetik düzenlemeleriyle müze, moderniteyle seküler bir tapınak mezara dönüşür.²

Bir Müze Mezarlıkla Aynı Şeyi Vaat Eder mi?

Adorno’nun müze ile mozole arasında kurduğu bağ, koleksiyonlarda yer alan gerçek insan kalıntıları göz önüne alındığında bir metafor olmanın ötesine geçer. Ancak müze, mezarlıkla aynı anlamı taşımaz. Özellikle ahiret inancına sahip kültürlerde mezarlık, yalnızca ölü bedenin muhafaza edildiği bir yer değil; kıyameti ve yeniden dirilişi beklediği bir geçiş alanıdır. Mezarlık, “bekleyiş” için inşa edilmiş güvenli ve kutsal bir mekândır. Buna karşın, seküler bir kurum olan müze, bu bedensel kalıntılar için böyle bir bekleyiş mekânı olabilir mi?

Kaldı ki müzeler, sonsuza dek ayakta kalmak üzere inşa edilmemiştir. Hiçbiri “ebediyet” vadetmez. Bir gün yıkıldıklarında ya da fonksiyonlarını kaybettiklerinde, sergilenen bu bedenlere ne olacaktır!

Üstelik müzede sergilenen bir insan bedenine dair deneyim, yalnızca fiziki bir nesneyle değil; aynı zamanda onun çevresinde inşa edilen anlatı, bağlam ve sergileme biçimiyle şekillenir.

Müze Mekânında Ölümle Kurulan İlişki

Vitrin camı yalnızca fiziksel bir koruma işlevi görmez; aynı zamanda izleyiciyle sergilenen arasına mesafe koyar. Bu saydam sınır, yaşayanla öleni, geçmişle bugünü, bilimle inancı birbirinden ayıran görünmez bir eşik



gibidir. Işıklandırma, sergilenen şey üzerinde dramatik etkiler yaratır. Bu seçici ışık, yalnızca neyin gösterileceğini değil, aynı zamanda neyin karanlıkta kalacağını da belirler.

Etiketler ve metin panelleri ziyaretçiye “ne gördüğünü” açıklar. Ancak bu anlatım çoğu zaman biyolojik, tarihsel ya da kültürel bilgilerle sınırlı kalır. Örneğin, “İ.Ö. 1200 yılına tarihlenen bu erkek birey, yaklaşık 35 yaşında ölmüştür.” gibi ifadeler, bedenın insani yönünden ziyade onun bilimsel statüsünü vurgular. Ziyaretçinin gözleri bu metinlere kayarken, sergilenen şey müzenin seçtiği dil ve bağlam aracılığıyla konuşturulur.

Diğer yandan, Michelle Henning, müze vitrinleri ile “cam tabut” arasında bir benzetme yapar. Böylece, müzeyi yalnızca ölümle değil, aynı zamanda ölümleri uyandırma arzusuyla da ilişkilendirir. Pamuk Prenses masalında cam tabut, bedenın tamamen ölmediği; hayatın sadece askıya alındığı bir ara durumu simgeler. Bu bağlamda vitrinde yer alan nesnelere

de ikinci bir hayat şansı verilmiştir. Ancak Henning’in de belirttiği üzere, bu aynı zamanda bir sahip olma fantezisidir.³

Ne var ki ölümler son derece savunmasızdır. Onlar ve mezarlarını koruyan başlıca etken, yaşayanların ölümle duyduğu saygı ve ölümden beslenen kadim korkudur. Ancak tarih boyunca bu korkunun sınırlarını aşan mezar soygunları da yaşanagelmiştir. Bu yüzden, ölen kişiler ya da onları sevenler mezarlarını koruyabilmek için çeşitli yollar aramış; en eski yöntemlerden biri olarak, lahitlerin üzerine beddualar yazdırarak ruhun huzurunun bozulmasını önlemeye çalışmışlardır. İstanbul Arkeoloji Müzesi’nde sergilenen Tabnit Lahdi bu çabanın simgesel örneklerinden biridir. Lahdin üzerindeki yazıtlardan anlaşıldığı üzere, ilk sahibi olan Mısırlı General Penephtah, mezarının açılmasını önlemek için şu bedduayı yazdırmıştır: “Her kim ola ki benim lahdimi açar, Allah onun cezasını, belasını versin.” Ancak bu bedduaya rağmen lahit açılmış ve yeni sahibi, Sayda Kralı ve Astarte rahibi Tabnit’in olmuştur. Bu kez Fenike dilinde yazılmış ikinci bir beddua eklenmiş, mezarın kutsallığı yeniden güvence altına alınmak istenmiştir: “Ey benim mezarımı bulan kimse, her kim olursan ol, benim lahdimi açma ve huzurumu bozma. Çünkü yanımda ne gümüş, ne altın, ne de define vardır. Bu lahitte yalnızca yatmaktayım (...)

Müzedede yalnızca ölü bedenler değil, mezarlardan çıkarılmış objeler de yer alır. Bu nesneler, müzenin ölümle kurduğu ilişkinin boyutunu daha da derinleştirir. Çin, Mısır ve Mezopotamya gibi kadim medeniyetlerde, ölen kişinin öte dünyadaki yaşamını sürdürmesi için mezarına gündelik eşyalar, müzik aletleri, takılar, hatta yiyecek kapları konulmuştur. Bu objeler yalnızca estetik açıdan değerli sanat ürünleri değil, aynı zamanda ritüel anlamlar taşıyan, ölüm sonrası inançlarla sıkı sıkıya bağlı sembolik nesnelerdir.

Ancak bugün müzelerde bu eserler çoğunlukla “sanat objesi” ya da “tarihî materyal” olarak

teşhir edilir. Onların asıl bağlamı -ölüm, inanç ve geçiş ritüelleriyle kurdukları ilişki- ya tamamen silinir ya da yalnızca satır aralarında, üstü kapalı bir şekilde yer alır. Ziyaretçiler bu nesnelerin mezardan çıkarıldığını çoğu zaman bilmez. Bilseler bile, bu bilgi sergilemenin estetik kompozisyonu ve bilimsel dili içinde önemsizleştirilmiş olabilir.

Oysa bu nesneler, yalnızca geçmiş bir kültüre ait değillerdir; aynı zamanda bir bireyin ölümüyle kurulan törensel ve duygusal bağın parçalarıdır. Müze bu bağlamları çoğu zaman nötrale eder ve nesneleri birer “koleksiyon” ögesine dönüştürür. Bu dönüşüm, yalnızca ölü bedene değil, ölümün maddi kültürüne dair tüm öğelere yönelik bir yeniden anlamlandırmayı da beraberinde getirir.

Bir müze binasında cansız bir insan bedeniyle karşılaşmak neden yadırganmaz?

Tarih boyunca atalara ait mezarlar ve kalıntılar, yalnızca fiziksel varlıklarıyla değil, taşıdıkları sembolik anlam ve mesajlarla da önem kazanmıştır. Her kültür bu bedensel mirasa, değişen ritüel pratikler aracılığıyla özel bir muamele göstermiştir. Oysa insan kalıntılarının bir koleksiyon nesnesi olarak görülmeye başlanması, insanlık tarihinde görece geç bir dönemde ortaya çıkar.

Rönesans döneminde Avrupa’da gelişen “merak dolapları” (cabinets of curiosity), doğa harikaları ve antik objelerin yanı sıra insan iskeletleri, kurutulmuş uzuvlar ve mumyaları da içermeye başlamıştı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan kalıntıları, modern müze koleksiyonlarına resmî biçimde dahil edildi. Arkeolojinin bir disiplin olarak kurumsallaşması ve sömürgecilik sayesinde dünyanın farklı bölgelerinde yürütülen kazılar, bu kalıntıların mezarlarından çıkarılarak müze depolarına ve teşhir alanlarına taşınmasını kolaylaştırdı.

Bilimsel ırkçılık, antropolojik sınıflandırmalar, etnografya araştırmaları ve egzotizme duyulan



M.Ö. 6-7. yüzyıla ait olduğu düşünülen, Osman Hamdi Bey tarafından 1877’de Sayda’da kral mezarlarında bulunan üzerinde beddua yazılı Tabnit Lahdi. Bugün İstanbul Arkeoloji Müzesi’nde ziyaretçilerini bekliyor. (Fotoğraf: E. Betül Çakırca)

ilgi, bu sürece entelektüel ve ideolojik bir meşruiyet kazandırdı. XX. yüzyılın başlarından itibaren mumyalar, iskeletler ve beden rekonstrüksiyonları, müzelerde yalnızca bilimsel değil; aynı zamanda dramatik, görsel ve duygusal bir deneyim sunan teşhir öğelerine dönüştü. Ancak insan kalıntılarının toplanması, taşınması ve sergilenmesinin etik bir sorun olarak tanımlanması uzun zaman aldı. Zira ilk dönemlerden itibaren müzeler, bilgiyi sunan mutlak otoriteler olarak kabul edildi. Bu otorite, sergileme pratiklerinin hem bilimsel hem de kültürel açıdan sorgulanmasını geciktirdi. XX. yüzyıl ortalarından itibaren modern müzecilik eleştirileri ve postkolonyal söylemler bu bedenlerin sergilenmesinin yalnızca etik değil, aynı zamanda hukuki anlamda da savunmasız bir pozisyona işaret ettiğini ortaya koydu.

İnsan Kalıntıları (Human Remains) Nedir?

Kullanımı kolay olmayan, söylenişi bile içsel bir rahatsızlık yaratabilen “insan kalıntıları” (human remains) terimi, hem etik hem de

dilsel açıdan tartışmalı bir ifadedir. Özellikle sömürge geçmişiyle yüzleşen ve dekolonizasyon sürecine giren müzecilik alanında bu terime alternatif kavramlar geliştirme arayışı giderek artmaktadır. Bu bağlamda, 2023'te, birkaç İngiliz müzesi terminolojide bir değişiklik duyurdu. British Museum, National Museums of Scotland ve Newcastle'daki Great North Museum, "mumyalanmış kalıntılar" veya "mumyalanmış kişi" ifadesini kullanmaya karar verdi ve daha önce kullanılan "mumya" teriminden uzaklaşarak, daha saygılı olduğu düşünülen ve nesneler yerine insanlara atıfta bulunmayı amaçlayan ifadeler kullanmaya başladı.⁴ Ancak uluslararası literatürde ve uygulamada hâlâ en yaygın kullanılan ifade "human remains" olmaya devam etmektedir.

Bu terimin sınırları ve kapsamı ise ülkeden ülkeye, hatta kurumdan kuruma değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin, iade talepleriyle sık karşılaşan ülkelerden biri olan Birleşik Krallık'ta, 2005 yılında Kültür, Medya ve Spor Bakanlığı (DCMS) tarafından yayımlanan *Guidance for the Care of Human Remains in Museums*⁵ başlıklı kılavuzda "insan kalıntıları"; Homo sapiens türüne ait, geçmişte yaşamış bireylerin vücutları ve vücut parçaları olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın kapsamı oldukça geniştir: Tüm ya da kısmi iskeletler, tekil kemik veya diş parçaları gibi osteolojik materyallerin yanı sıra; organlar, deri, embriyolar ve insan dokusundan hazırlanmış mikroskobik slaytlar da bu kapsama dahildir. 2004 tarihli İnsan Dokusu Yasası (*Human Tissue Act*)⁶ uyarınca, saç ve tırnaklar bu tanıma dahil edilmemekle birlikte, bazı kültürlerde bu unsurların kutsal kabul edilebileceği belirtilmiştir.

Ayrıca bu tanım, insan elinden geçmiş ya da insan olmayan başka materyallerle birleşmiş kalıntıları -örneğin kemikten yapılmış bir obje veya bir sanat eseri- de içerebilir. Kılavuzda, insan beden sıvıları ya da yumuşak dokudan üretilmiş çağdaş sanat eserlerinin de niceliksel olarak küçük bir grubu temsil etse de, bu

kapsama dahil olduğu belirtilmiştir. Aynı yasa, son 100 yıl içinde ölen bireylerden elde edilen kalıntılar için özel izin gerekliliği getirmiştir. Ancak Birleşik Krallık'taki bazı müzeler, bu tanımın ötesine geçen daha geniş yaklaşımlar benimsemektedir.⁷

Almanya'da ise 2023 yılında Alman Müzeler Birliği (Deutscher Museumsbund) İnsan Kalıntıları Çalışma Grubu tarafından yayımlanan kılavuz, kalıntının yaşını -örneğin 100 yıl ya da 1000 yıl önceye ait oluşunu- öncelikli bir kıstas olarak ele almaz. Bu belgeye göre "insan kalıntıları", Homo sapiens'e ait, vücut bütünlüğüyle ilişkisi kesilmiş tüm fiziksel parçaları kapsar. Buna ölüm sonrası dönemde kopmuş ya da toplanmış saç, diş ve tırnaklar da dahildir. Çalışma Grubu Başkanı Dr. Andreas Ahrndt, mezar eşyaları ve insan fotoğraflarının bu tanıma bilinçli olarak dahil edilmediğini belirtmekle birlikte, bazı kültürler için bu tür unsurların da özel bir anlam taşıyabileceğini vurgulamıştır.⁸

Müzelerde İnsan Kalıntılarının Yönetimi ve Sergilenmesine Dair Güncel Yaklaşımlar

Müzelerde insan kalıntılarının sergilenmesine dair etik tartışmaların⁹ başında "rıza" meselesi yer alır. Envanter kayıtlarına alınan, belirli depolama ya da sergileme yöntemlerine tabi tutulan bu bedenler ya da beden parçaları, bir zamanlar yaşamış birer insana aittir. Bu gerçek, şu soruyu kaçınılmaz kılar: "Yaşayanlar kadar ölmüş insanların da hakları yok mudur?" Bu insanlar bedenlerinin öldükten sonra böyle bir uygulamaya tabi tutulmasına razı olurlar mıydı?

Müzecilikte "rıza" tartışması özellikle sömürge dönemlerinde, atalarının kalıntıları izinsiz biçimde toplanmış olan yerli topluluklar bağlamında öne çıkar. Bu kalıntıların teşhiri, kolonyal geçmişin sürdürüldüğü ve yeniden üretildiği bir temsil biçimi olarak eleştirilmekte; söz konusu sergilemelere karşı yerel veya dinî topluluklardan yükselen itirazlarla birlikte iade talepleri (repatriation) her geçen gün

artmaktadır. Bu talepler artık uluslararası müze politikalarını etkileyen bir harekete dönüşmüş durumdadır.

1990'lardan bu yana İngiltere ve Avustralya hükümetleri, yerli topluluklara ait insan kalıntılarının Avustralya ve Yeni Zelanda'ya iadesini gündemlerinde tutmaktadır. Örneğin, 2007 yılında University College London (UCL), 13 kafatası ve bir uzuv dahil olmak üzere 1000'i aşkın insan kalıntısını geri göndermiştir.¹⁰

Benzer şekilde, İspanya Kültür Bakanlığı tarafından yakın zamanda yayımlanan bir kararname doğrultusunda, ülkenin kamuya açık müzelerinde yer alan insan kalıntılarının sergilerden kaldırılması süreci başlatılmıştır. Bu kararname, insan kalıntılarının etik yaklaşımlarla ele alınmasının ve insan onuruna saygının önemini vurgular. İspanya'daki 16 müzeye, bu tür kalıntıların ait olabileceği toplulukların ve etnik grupların kültürel ve dinî geçmişlerini dikkate alarak, söz konusu materyallerin "saygılı ve onurlu" bir şekilde muhafaza edilmesini sağlama yükümlülüğü getirilmiştir.¹¹

Ancak kamuoyunda bu tür düzenlemelere dair farklı görüşler de mevcuttur. Örneğin, Madrid Müzesi'nde bir mumyanın sergiden kaldırılması üzerine bazı ziyaretçiler Kültür Bakanlığı'nın kararına tepki göstermiştir. Kimileri bu kararı "aşırı hassasiyet" olarak nitelendirirken, kimileri de dinî kalıntılar ve Francisco Goya'nın "Oğlunu Yutan Satürn" adlı eseri gibi "korkunç" temalı sanat yapıtlarına atıfla, bu tür duyarlılıkların sanat ve kültürü sınırlandırabileceğini savunmuştur.¹²

Öte yandan, British Museum gibi evrensel koleksiyonlara sahip büyük müzeler ise insan kalıntılarının sergiden tamamen kaldırılması yerine, *saygılı ve etik bir teşhir yaklaşımını* savunmaktadır. Kolonyal geçmişi dolayısıyla iade taleplerine sıkça muhatap olan müze, son yıllarda koleksiyon politikalarına ilişkin açıklamalara kendi web sitesinde geniş bir



**İstanbul
Arkeoloji
Müzesi
vitrininde
sergilenen
insan kafa
tasları**
(Fotoğraf: E.
Betül Çakırca)

yer ayırmaktadır. Bu açıklamalar, İngiltere'de yürürlükte olan 2004 tarihli İnsan Dokusu Yasası (Human Tissue Act) çerçevesinde müzelere belirli etik sınırlar dahilinde esneklik sağlayan, DCMS (Department for Culture, Media and Sport) tarafından yayımlanan "Guidance for the Care of Human Remains in Museums" başlıklı kılavuz ile de desteklenmektedir.¹³

Bu bağlamda, İskoçya Ulusal Müzesi insan kalıntılarına ait görselleri çevrim içi veri tabanından kaldırma kararı almıştır. Özellikle *yerli topluluklara* ait kalıntıların teşhirine dair etik kaygılar, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki müzelerde de etkili olmuştur. Smithsonian Enstitüsü, "Smithsonian Koleksiyonlarındaki İnsan Kalıntılarıyla Hesaplaşma" başlığı altında yaptığı açıklamada, insan kalıntılarının büyük kısmının XIX. ve XX. yüzyılın başlarında bilimsel araştırma amacıyla edinildiğini, bu süreçte etik standartların bugünkü anlayıştan farklı olduğunu belirtmiştir. Enstitü, insan kalıntılarının farklı kaynaklardan -arkeolojik kazılar, kamu kurumlarından yapılan transferler, müze, üniversite, hastane ve birey bağışları- elde edildiğini, ancak büyük kısmının *bilgilendirilmiş onay* olmaksızın toplandığını kabul etmektedir. Açıklamada şu ifadeler dikkat çekmektedir:

“Geçmişteki bazı uygulamalarımızın bugün artık kabul edilebilir olmadığını kabul ediyoruz. Koleksiyonlarımızda yer alan bireyleri ve onların torunlarını, bugünkü değerlerimize ve önceliklerimize uygun biçimde onurlandırma ve saygı gösterme yükümlülüğümüz vardır. Tüm insan kalıntılarının onur ve saygıyla ele alınması gerektiğine inanıyoruz. Uygun bakım, paylaşılan yönetim, saygılı araştırma ve etik iade uygulamalarına bağlıyız.”¹⁴

İnsan kalıntılarının sergilenmesi ve koleksiyonlarda tutulmasına yönelik politikaların belirlenmesinde ise farklı yaklaşımlar söz konusudur. Her ne kadar bu kalıntıların *etik sorunlara* ve özellikle *sömürge geçmişinin temsiline* dair ortak bir farkındalık oluşmuş olsa da sergiden tamamen kaldırılması ya da iade edilmesi konusunda çekinceler mevcuttur. Bu çekimser tutumun temel gerekçesi, insan kalıntılarının *bilimsel araştırmalar açısından taşıdığı değerdir*.

Birleşik Krallık Kültür, Medya ve Spor Bakanlığı (DCMS) tarafından yayımlanan *Guidance for the Care of Human Remains in Museums* (2005) başlıklı kılavuzda bu hususa açıkça değinilmiştir. Kılavuz, insan kalıntılarının yalnızca koleksiyon nesneleri değil; aynı zamanda geçmişe dair doğrudan bilgi sunan kaynaklar olduğunu ifade eder ve araştırma alanları şu şekilde sıralar: İnsan evrimi, adaptasyonu ve genetik ilişkiler, genetik ve morfoloji yoluyla nüfus ilişkileri, tarihsel demografi ve sağlık, beslenme, büyüme ve yaşam tarzı, hastalık ve ölüm nedenleri, tıp ve hastalık tarihi, cenaze törenleri, ölüm inançları ve ritüeller, vücut parçalarının kültürel kullanımı ve anlamları.

Söz konusu kılavuz, bilimsel faydayı vurgularken, insan kalıntılarının koleksiyonlar içindeki *benzersiz statüsüne* de dikkat çeker. Bu bağlamda, müzelere bu kalıntıların edinilme biçimi, küratöryel uygulamaları ve sergilenme yöntemleri konusunda özel sorumluluklar yüklendiği ifade edilir. Bazı kalıntıların etik

açıdan kabul edilemez koşullarda elde edildiği açıkça belirtilir.

Kılavuzun özellikle dikkat çekici bir diğer bölümü, insan kalıntılarına dair politikaların mutlak değil; zamanla gelişen ve gözden geçirilebilecek dinamikler üzerine kurulması gereğine işaret eder. Alandaki etik tartışmaların ve iade taleplerinin giderek artmasının yarattığı ortamda müzelerin aceleci kararlar almaktan kaçınmaları gerektiğine dair adeta uyarı niteliği taşır:

“Artık birçok farklı paydaş, bazı insan kalıntıları üzerinde hak iddia etmektedir. Bunlar arasında soyağacı torunları, kültürel topluluklar, koleksiyonun koruyucuları ve bilim topluluğu yer almaktadır. Bu çıkarlar kimi zaman birbirleriyle çelişebilir. Kalıntıları ellerinde bulunduran kurumlar, yasal ve ahlaki yaklaşımların her zaman örtüşmeyebileceğini kabul etmeli; farklı birey ve toplumların ölüme ve kalıntılara dair tutumlarının değişken olduğunu göz önünde bulundurmalıdır.

Müzeler, kararlarını yalnızca güncel etik normlar doğrultusunda değil, aynı zamanda tarihsel bağlamı tam anlamıyla kavrayarak şekillendirmelidir. Bu alan, gelişen ve dönüşen bir konudur; bugün alınan kararlar gelecekte gözden geçirilmeye açık olmalıdır.” (DCMS, 2005)¹⁵

Bahsedilen süreçler ve tartışmalar bağlamında müzeler, yalnızca sergileme ve koruma mekânları olarak değil, aynı zamanda etik sorumluluk taşıyan, toplumsal ve kültürel hafızanın şekillendiği alanlar olarak yeniden ele alınmalıdır. Özellikle sömürgecilik döneminde toplanmış ve farklı coğrafyalardan getirilerek koleksiyonlara katılmış insan kalıntıları söz konusu olduğunda, bu sorumluluk daha da kritik bir boyut kazanır.

Müzeler, bu bedenleri yalnızca birer teşhir objesi olarak görmekten vazgeçerek, onların birer kişilik, geçmişte yaşamış ve kültürel bağamları içinde anlam taşıyan varlıklar olduğunu

hatırlatan yeni bir duyarlılıkla yaklaşmak zorundadır. Bu durum, geçmişin koleksiyon ve sergileme alışkanlıklarını sorgulamayı; insan onurunu, toplulukların kültürel ve dini hassasiyetlerini gözetken, adil ve saygılı bir politika geliştirmeyi zorunlu kılmaktadır.

NOTLAR

- 1 Adorno, "Valéry, Proust ve Müze", çev. Tanıl Bora, *Müze ve Eleştirel Düşünce*, der. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 185.
- 2 Müze, tapınak ve mozole metaforları için bkz. Carol Duncan, "Art Museums and the Ritual of Citizenship" *Interpreting Objects and Collections*, der. Susan Pearce, (Routledge, 1994); Julie Leysgaard Christensen, "Museum or Mausoleum? The Impacts of Narrative Identity in a Historical Collector's Museum." *Museum History Journal*, May, (2025), 1-19. doi:10.1080/19369816.2025.2488426.
- 3 Michelle Henning, *Museums, Media and Cultural Theory* (Berkshire: Open University Press, 2006), 5-6.
- 4 ICOM France. *Human Remains, Heritage and Ethics: Online Public Event – Programme*. [Erişim: 19 Haziran 2025]. https://www.icom-musees.fr/sites/default/files/media/document/2025-05/SDD_programme_ENG_0.pdf.
- 5 Department for Culture, Media and Sport. *Guidance for the Care of Human Remains in Museums*. London: DCMS, 2005. [Erişim: 19 Haziran 2025]. https://assets.publishing.service.gov.uk/media/606215c0e90e072d91e8eb59/GuidanceHumanRemains11Oct_V2.pdf.
- 6 United Kingdom. *Human Tissue Act 2004*. Chapter 30. London: The Stationery Office, 2004. [Erişim: 19 Haziran 2025]. <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2004/30/contents>.
- 7 Örnek kurumsal metinler için bkz. The British Museum. *Human Remains Policy*. London: The British Museum, 2023. [Erişim: 19 Haziran 2025]. <https://www.britishmuseum.org/sites/default/files/2025-03/Human-remains-policy.pdf>; Museums Galleries Scotland. *Guidelines for the Care of Human Remains in Scottish Museum Collections*. Edinburgh: Museums Galleries Scotland, 2023. [Erişim: 19 Haziran 2025]. <https://www.museumsgalleries.scotland.org.uk/wp-content/uploads/2023/06/guidelines-for-the-care-of-human-remains-in-scottish-museum-collections.pdf>; Museo Nacional de Antropología. "Tratamiento de Restos Humanos." *Ministerio de Cultura y Deporte, Gobierno de España*. [Erişim: 19 Haziran 2025]. <https://www.cultura.gob.es/mnantropologia/en/museo/museo/tratamiento-restos-humanos.html> ;
- 8 Deutscher Museumsbund. *Leitfaden zum Umgang mit menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen*. Berlin: Deutscher Museumsbund, 2021. [Erişim: 19 Haziran 2025]. <https://www.museumsbund.de/wp-content/uploads/2021/07/dmb-leitfaden-umgang-menschl-ueberr-en-web-20210625.pdf>.
- 9 Müzelerde insan kalıntılarının sergilenmesine yönelik uygulamalar ve eleştirel yaklaşım için bkz. Myra Giesen (ed.), *Curating Human Remains: Caring for the Dead in the United Kingdom* (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2013).
- 10 UCL Museums, "Human Remains: Ethical and Curatorial Challenges," accessed June 19, 2025, <https://blogs.ucl.ac.uk/museums/tag/human-remains/>; Julia R. Deathridge, "Should Human Remains Be Displayed in Museums?" *UCL Researchers in Museums*, 28 Mart 2017, <https://blogs.ucl.ac.uk/researchers-in-museums/2017/03/28/should-human-remains-be-displayed-in-museums/>.
- 11 Jonny Walfisz, "Spanish Government Removes Mummy Remains from Museum View," *Euronews*, 26 Şubat 2025, <https://www.euronews.com/culture/2025/02/26/spanish-government-removes-mummy-remains-from-museum-view>; Turkmenportal, "Spanish Museums Remove Human Remains from Public Display," 29 Mart 2025, <https://www.turkmenportal.com/en/blog/88343/spanish-museums-remove-human-remains-from-public-display>.
- 12 Yzabelle Bostyn, "‘Extreme Case of Ofenditis!’: Spanish Museum Sparks Backlash after Removing Mummy from Display over Fears It Will ‘Offend’ Visitors," *The Olive Press*, 27 Şubat 2025, <https://www.theolivepress.es/spain-news/2025/02/27/extreme-case-of-ofenditis-spanish-museum-sparks-backlash-after-removing-mummy-from-display-over-fears-it-will-offend-visitors/>.
- 13 Department for Culture, Media and Sport ve Department for Digital, Culture, Media and Sport, *Guidance for the Care of Human Remains in Museums*, 11 Ekim 2005, <https://www.gov.uk/government/publications/guidance-for-the-care-of-human-remains-in-museums>.
- 14 Smithsonian Institution. "Reckoning with Human Remains in the Smithsonian Collection." Erişim 19 Haziran 2025. *Smithsonian Institution*. <https://www.si.edu/collections/human-remains>.
- 15 Department for Culture, Media and Sport ve Department for Digital, Culture, Media and Sport, *Guidance for the Care of Human Remains in Museums*, 11 Ekim 2005, <https://www.gov.uk/government/publications/guidance-for-the-care-of-human-remains-in-museums>.

Hatıratlarda Ölüm ve Ölümün Akisleri

F. Hilâl Ferşatoğlu*

Berhayat olanlar için sır perdesiyle örtülü beş hakikatten birisi bir gün ölecekleri bilgisidir. İnsanoğlu nerede ne şekilde öleceğini bilmez ve hiç ölmeyecek gibi yaşar. Ölüm yaşayan her fert için biricik bir tecrübe olmakla birlikte geride kalanların da biriktirdikleri tecrübeler vardır. Her kültürde kişilerin, toplumların duyuş, düşünüş, inanış, yaşayış bakımından çeşitlendirdiği bu bakış tarihi, edebiyata, sanata, mimariye de akseden bir gelenek oluşturmuştur. Bu yazı daha ziyade İstanbul'un mekân olduğu birkaç hatıratın farklı veçhelerden ölümü bize takdimidir.

İstanbullu orta seviyede bir memur ve çok yönlü bir derviş olan Aşçı İbrahim Dede (1828-1906?)'nin üç ciltlik mecmuası son dönem Osmanlı toplum hayatına ayna tutar. Hatıralarını muhtevi bu mecmuada Aşçı Dede sıradan bir Havva kızı olan ihtiyar halasının cenazesini anlatırken müslüman toplumun kimsesiz bir cenazeye tavrına, vefat edene karşı son vezaifine, öte dünya inancına ve ziyaret geleneğine dair, güzel ayrıntılara yer verir:

“Evvelce arz u beyan olunduğuna göre bu alemde iki büyük alay olur. Birisi ‘gelin alayı’, diğeri ‘giden alayı’. İşte halamın yalnız giden alayı oldu gelin alayına muvaffak olamadı. (...)

Gecenin yağmurundan yerler çamur olduğu gibi pek ziyade de kuru soğuk var idi. İhvana eziyet olmasın için hemen erkenden gaslonulup civarımızda bulunan iki komşu ve bir de bizim Asım Efendi oğlumuz ve bir de bekçi ve imam efendi, iki üç adam da fukaradan bulundular (...) Kabristan Mevlevihane civarında Menzil-i Ahır demekle maruf garipler kabristanı idi. Orada namazını eda edip ve kabristanın en yukarısında tepe üstünde açılmış kabre götürdük.”

Aşçı Dede hazırlanan kabrin baş tarafına evvelce dikilmiş ve hayli büyümüş bir çift ağacın tesadüf ettiğini görünce bunun Allah tarafından bir manevi işaret olduğunu düşünür. Bu ağaç daha da büyüyüp kabri tamamen gölgelendirsin ve gelen ziyaretçiler de bu sayede gölgelensin, halası ruhuna Fatihalar hediye etsin ve muratları hasıl olsun diye dua eder. Herkesin malumudur ki dünyadaki son menzil, öte dünyadaki ilk menzil kabirdir. Kabir ehlini ziyaret etmek ve duada bulunmak ahiret alemini hatırlamaya, mağfirete sebeptir. Derviş Aşçı Dede de “Alel husus böyle bir nâkısâtü'l-akl ve her cihetle noksanını muterif, pâk-dâmen afife-i bakire, Cenabı Hakk'ın etikâsından cariye-i fakire ve miskine olmasıyla erhamü'r-rahimin olan Cenab-ı Hakk'ın eltâf u inayat-ı ilahîyyesine mazhar olmuş ve manevi her yüzden tekmil-i ubudiyyet ve teslim-i kaza ile belalara sabr ve hamd u sena ederek teslim-i emanet etmiş olan hatunun ziyaretine gidenlere elbette Cenab-ı Hak dileklerini ve maksut ve matluplarını kemal-i lutf u inayet-i ilahîyyesinden olmak üzere ihsan eder.” diye düşüncesini beyan eder ve aşağı tarafta toplaşmış olan fukara ve zuafaya halası adına sadakalar vererek cümleyi memnun eder.¹

Dinimiz ve kültürümüzün icap ettirdiği şekilde sıradan bir kadıncağıza bile bu kadar ihtiram ile son vazifeler yerine getirilirken toplum içinde tanınan bilinen, belli vasıflarıyla öne çıkan insanların, misal tarikat büyüklerinin cenazesi nasıl teşyi olunurdu? Ulema tasvip etmese ve fıkıh kitaplarında hiçbir surette caiz görülme de tarikat mensuplarının daima

büyük bir haşmet ve itina ile icra ettikleri bu cenaze merasimlerine pek çok kere şahit olan Cemaleddin Server Revnakoğlu şöyle anlatır:

“Asitane denilen pir evinde postnişin olanlarla zamanında kudema-yı meşayihden sayılan yaşlı kıdemli itibarlı şeyh efendilerin cenazelerinde tabut giderken önde vazife alan zakirlerin, tehlil, tevhid okuyan dedegânın safları kalabalık cemaatte olduğu gibi üç kademeye ayrılırdı ve en önde ağır ağır adımlarla ism-i hûya devam edilir, onun arkasında tevhid-i şerif, daha arkada salat ü selam okunurdu. Bunlar kendi tavrında ağlar gibi hazin hazin okunurken güzel sesli bir zakir veya peyrevlerden birisi en öne geçer yahut safların arasına girer, münacaat, na’t-ı şerif, kaside okurdu. (...) Cenazenin bu şekilde götürülmesi hakikaten pek azametli olurdu, gören herkesi hayran ederdi. En cazip tarafı, en güzel tesiri, ölümün sevimsizliğini, soğukluğunu ortadan kaldırıp üzgün gönüllere şifa ve tesliyet vermesi ve dolayısıyla manevi tedaviler yaparak huzura kavuşturmuş olmasıydı.”²

İnançlı insan yakınına kaybettiğinde en büyük tesellisi ahirette tekrar kavuşulacağına dair inancıdır: *Ölürse tenler ölür, canlar ölesi değil!* Ecel gelip sevdiğinden ayrı düştüğünde insanı yaralayansa dünyasında açılan gediktir. “Onu tanımasaydım Peygamberimi anlamayacaktım.” dediği üstadı Abdülaziz Bekkine Hazretleri’nin, göçmeden evvelki son demlerine şahit olan Nurettin Topçu hissiyatını şöyle dile getirir:

“Ruhlarımızın önünde yürüyen o büyük varlığı kaybettim. Acılarım zamanın ve kaderin kollarıyla kucaklanmayacak kadar engindi. Onun bende şimdi bir muamma olan son bakışında melek masumluluğu ile ilahi bir emir birleşmiş gibiydi. Hicab ile ihtarın bir bakışta böyle birleştiğini ömrümde görmemiştim. Peygamberane sakalının üstünde namütenahiye kolayca dalan o mavi gözler de kapandıktan sonra sahipsiz kalmıştım. Sanki hakikat ve aşk aleminden atılmış da gölgeler ve yoksul mücrimler dünyasına sığınmıştım.”³



Süheyl Ünver Hoca'sı ressam Ali Rıza'nın vefatında, 20 Mart 1930'da fotoğraf makinesi yanında olmadığı için bir kenara çekilip tabutun resmini çizer. O günü şöyle anlatır: "Üstad-ı mükerremim kemalat sahibi ressam-ı şehîr Üsküdarlı Ali Rıza Beyefendi hazretlerinin cesed-i mübarekelerini muhtevi olan tabutun yine Üsküdar'da Hazret-i Pir Nasuhî'nin türbesi hacet penceresi önündeki hal-i teessür-mealinin şöylece ayakta çizilmiş bir suretidir. 21 Mart 1930/1347, Süheyl" (Kaynak: İstanbul'un Ressamı Hoca Ali Rıza, haz. Ömer Faruk Şerifoğlu, İstanbul: TOKİ, 2018, I, 120.)

Geride rahmetle anacak evlatlar, talebeler bırakan, Allah dostları tarafından uğurlanan ve ölmeden evvel ebedi istirahatgâhına onlar tarafından tevdi edileceğini bilen ve herhalde hamdederek ölen hocaefendilerden biri de Hacı Veyis Efendi'dir. Şeyhülkurra Postalcızaade Hacı Rahim Efendi 1935 Ramazan'ında vefat eden hocasının cenazesine katılamaz. Sonrasında onun ilk ziyaretine şahit olan Ali Ulvi Kurucu anlatıyor:

“Hoca, dedemin kabrinin yanına oturdu, selam verdi ve dedeme hitap eder gibi konuşmaya başladı: ‘Hocam Esselamu aleyküm, itikafta olduğum için çıkamadım, cenazenizde bulunamadım, şimdi ziyaretinize geldim. Kur’an-ı Kerim’de şehitlerin ölü olmadıkları buyruluyor. Sizi de ben ilim ve Kur’an şehidi biliyorum. Ömrünüz bu yolda geçti. Görüştüğümüz her mecliste benden *vallahu*

yed'û ilâ dârisselâm ayetinin vücûhunu isterdiniz. Şimdi bu ayeti kerimeyi size dinletmeye geldim.' Sessiz mezarlığın içinde bir mezarın başında Hacı Rahim Efendi'nin bu ayeti tekrar tekrar okurken gözünden akan yaşlar... Anlatılacak şey değil!"⁴

Başka Başka Ölümler

Eski İstanbul'da şehri esaret altına alan korkunç kolera salgınları sebebiyle bir ailenin tamamen yok olması, fırtına gibi esip geçen korkunç yangınlar sebebiyle bir sokağın, bazen bir semtin tamamen kül olması, hayat tarzının değişmesi sebebiyle mahallenin, geleneğin maddi manevi unsurlarının tek tek tarihe gömülmesi de başka türlü bir ölüm değil mi?

Üsküdarlıların Aktar Hocalar dediği Saim ve Bekir Düzgünman kardeşlerin attar dükkânı, Mimar Sinan Hamamı'nın tam karşısında, cadde üzerinde, üç neslin emek verdiği bir dükkândı. Müdavimleri sadece müşteriler olmayıp, bazı meşhur sanatkarların, ariflerin, dervişlerin, şeyhlerin de sohbet ve muhabbet için uğradıkları bir mekândı. Memleketin kültür hayatında mühim tesirleri bulunan bu irfan yuvasıyla birlikte eski bir muhitin hazin sonuna da şahit olan Ahmet Yüksel Özemre şöyle anlatıyor: "Koskoca Hakimiyeti Milliye Caddesi tekdüze bir kuyumcular çarşısı olmak yolundaydı. Yılların hatıralarına vesile olmuş olan dükkânlar bir bir kapanıyor, sahipleri ise gözlerden ırak köşelere çekiliyordu. Bugün bir tuhafiyeci, yarın bir şekerci, öbür gün bir leblebici dükkânı, bakıyorsunuz bir kuyumcu dükkânına dönüşüveriyordu! Son devrinde dört evi geçindirmekle mükellef attar dükkânı da enflasyona yenik düşerek 1991'de kapandı ve mutad olduğu üzere bir kuyumcuya dönüştü."⁵

Bu emektar dükkânda yok yoktu. Tabii itriyat, şifa için sülük, şimşir kaşıklar, çamaşır ipleri, misvaklar, nazar boncukları, makas ve çakılar, oltalar, gaz lambası fitil ve gömlekleri, elekler, tespihler, bastonlar, sabunlar, haşerat ilaçları... Günlük hayat için lazım olabilecek türlü malzeme bulunduğu gibi dünyasını değiştirenler

için gerekli olacak son dünyalıklar da burada mevcuttu:

"Cenaze levazımı merdivenin yanındaki sandığın arkasındaki raflarda dururdu. Bu genellikle 'bir erkek takımı' ya da 'bir kadın takımı' diye talep edilirdi. Erkek takımı on kalemnden, kadın takımı on iki kalemnden oluşurdu. Kefen iki parça olurdu, iç gömlek için 90 cm eninde 5 metre patiska, mevtayı sarmak için de 140 cm eninde gene 5 metre patiska gerekmektedir. Gassal setir ve taharet bezlerini iç gömlek için ayrılan patiskadan yeterince keserek yapardı. Kefene ilaveten takımda 1 şişe gül suyu, 150 gr kadar pamuk, bir kalıp sabun, 4 kâfuru tableti, 10 adet çengelli iğne, buhur ve günlük karışımı tütsü veya öd ağacı, 2 çift takunya, 2 maşrapa ve bir de tabut kapağını bağlamak ve tabutu kabre indirmek için yeterince uzun bir ip bulunurdu. Kadın takımında bunlara ek olarak 2 tülbent ile 200 gr kına vardı.⁶ Son derece basit ancak ihtimamın sezildiği ayrıntıları muhtevisi malzemeler...

Bir de ölüm denilince akla gelen gazetelerde yer alan ve başka başka hayatları/ölümleri ifade eden vefat ilanları var. Sadri Sema (1880-1964)'nın, bu haberlerin kişinin dünyadaki mevkii dikkate alınarak yazılı ve sözlü kültürde nasıl karşılık bulduğuna dair aktarımları, eski İstanbul'un ölüm algısına dair dikkat çekici nüanslar barındırır. Bürokratlardan biri vefat ettiğinde gazetelerde sade bir metinle yetinilmeyip: "Kudemâ-yı vüzerâ-yı saltanât-ı seniyyeden filan paşa hazretleri dıçar oldukları hastalıktan rehâ-yâb olamayıp şehri-i hal-i umuminin falan günü Mirgûn'deki sahilhanelerinde ikmal-i enfâs-ı ma'dude-i hayat eylemiş ve haber-i vefatı mesmû-i âli buyuruldukta şeref-sadır olan irade-i padişâhi mucibine na's-ı gufran-nakşî Fatih cami-i şerifine naklonularak türbe-i münife haziresinde vedâ-i rahmet-i ilahiye kılınmıştır." yahut en hafifinden "Maliye nazır-ı fetanet müzahiri irtihal-i dâr-ı cinân eyledi."; "Dahiliye nazır-ı ma'âli-müzahiri tekmil-i enfâs-ı ma'dude-i hayat eyledi."; "Şehremin-i hasafet-karini irci'i

emr-i celiline lebbeyk-zen-i icabet oldu.” gibi bol terkipli mutantan ölüm ilanları verilmekten başka bir de baş tarafına “Cenab-ı hayy-ı lâ-yemût ömr ü afiyet-i şahaneyi müzdâd buyursun, amin.” şeklinde padişaha afiyet duasının adet olduğunu biraz da tezyif ederek aktarır. Buna karşılık farz-ı muhal Üsküdarlı şair Süleyman Salim Bey için ölüm ilanı oldukça sade ifadelerle yer bulur: “Süleyman Salim Bey vefat etti.”⁷

Sadri Sema’nın ölümün halk dilinde nasıl karşılık bulduğuna dair aktarımı da güzel Türkçe’mizin kıvraklığına örnektir. Burada insanımızın hem hassas duyuları hem mizahi bakışı kendini ele verir: “Mahalleden el-Hac es-Seyyid Muharrem Efendi vefat edince: ‘İnna lillah ve inna ileyhi raciun’ denir; Hafız Hüseyin göçerse: ‘Allah garîk-i rahmet eylesin.’ diye dua edilir; seksenlik ihtiyar imam gözlerini kapayınca ‘Yeri cennettir.’ kanaatiyle uğurlanır; tulumbacı reisi Ethem Ağa için: ‘Çok iyi adamdı.’; Şeyh Ebulûla için ‘Fenâ kisvesini bekâ perdesiyle değiştirdi.’; yeni gelin ölmüşse: ‘Cennete uçtu’; semti kasıp kavurmuş bir külhanbeyi gitti mi ‘O da kurtuldu biz de.’; meyhaneci Bodos gitti mi: ‘Toprağı bol olsun.’; kerhaneci Surpik için: ‘Cavlağı çekti.’; aylarca, yıllarca hasta yatmış cefa çekmiş biri için: ‘Çok çekti, kurtuldu.’; kanlı katil serseri Ahmed gitti mi: ‘Geberdi hele!’ Ve diğerleri için de hal ve hayatlarına göre ‘Hendek mekân oldu,’ ‘Kalıbı dinlendirdi,’ ‘Canı cehennem!’; ‘Top attı!’; ‘Kuyruğu titretti!’; ‘Kozalak mahallesine gitti!’; ‘Gümledi!’ gibi iltifatlar savrulur. Hele iki ayaklı eşeklerden biri ipi kırdı mı dünyadan ‘Nalları dikti!’ ve fakat dört ayaklıları göçerse ‘Morto oldu!’ gibi yerinde laflar söylenirdi.”⁸

Taş Kesilen Ölüm

Hem hayata hem ölüme dair göstergedir mezar taşları. Varlıklı yaşamamıştır mesela ama yaşamıştır: “Bu dünyada tek dikili taşı, mezar taşı oldu.” denir. Nerede öldüğü belli olmayan, uzak seferlere gidip de dönmeyenler için “Bir dikili taşı bile yok şu dünyada!” denir. Mezar taşı, toprağın altında da olsa varlık belirtisidir. Vefat edenin yakınları için mezarın bilinmesi

ne büyük tesellidir. Hele alçak duvarlı, servilerle gölgeli bir mezarlıkta, eski bir cami haziresinde, ahşap bir dergâhın gölgesinde taşları toprağa doğru eğilmiş de olsa ceddlerinin yattığını bilmek, geçmişini, tarihini, köklerini bilmektir.

İşte Yahya Kemal, bir Eyüp ziyaretinde Eyüp Sultan’ın kabri etrafında ta ilk fetih ordularının şehitleriyle kucak kucağa yatan şehitlerimizi zihninden geçirerek “Fetihten beri yumuşak bir Türk söyleyişiyle Eyüb dediğimiz bir cennet bahçesine en büyük sadrazamlardan en fakir müminlere kadar kabile kabile ruhlar girdiler. Bütün o kabirlerin aralarından geçtiğim bir gün sahabi Halid’in yanında fetih askerlerinden birinin burma taşına vecdle uzun uzun baktım; tiryaki bir ocak ihtiyarının vücudunu haber veren o metin taş, ölümün ortasında kavuğu yıkmış, hala fetih rüyasını görüyor gibi dalgın duruyordu.” diyerek aslında köklerini duyumsayacak ve kültürünü inancıyla yoğurarak ölümü güzelleyecektir: “Epiy seneler evvel İstanbul’u görmeye gelen Henri de Regnierb, Eyüp mezarlıklarının bir yokuşunda durmuş, Türk ölümünün derin bir vecdiyle, Türk ırkından doğup, bizimle beraber yaşayıp, öldükten sonra mezarına sarıklı bir taşın dikilemeyeceğine acımış ve ‘İstanbul! Müminlerin o kadar sevdiği Eyüp servilerinin altında kendimi senin ölümlerle kardeş hissettim.’ demişti. Bir Katolik şairini böyle söyleten Eyüp bizi de içine aldığı zaman fazla düşündürmüyor; orada ahiret havasını teneffüs ederken müsterih oluyoruz, zihnimizi yormuyoruz.”⁹

Eyüp Sultan Hazretleri’nin merkadi önünde hayalinde mahşer gününü canlandıran Ruşen Eşref’in hissiyatı da benzerdir: “Bu sahabenin geniş sarığına baktıkça ne ruhani hayallere daldım. Sandukasının başına dolanan bu sarıkla türbesinin etrafını saran mezarlık arasında bir garip nispet bulurdum. Bana öyle gelirdi ki bu veliler velisi ve aşıklar aşığı zat nice İstanbul Türk’üne ölüm dakikalarının zorluğunu gideren son tatlı teselli olmuş, oluyor ve olacaktır. Bu dünyanın nice anlı şanlı kimseleri servilerin, kırmızı çiçekleri

taşlara yağan narların, ateş güllerinin ve tıkız şimşirlerin gölgesinde birbiri üstüne uhrevi bir hodperestlikle yığılmışlar. Ve güya Alemdar, rûz-ı cezada Şefî'in huzuruna çıkarken, bir eyyam şu geçici cihanda padişah, şehzade, valide sultan, gazi, vezir, kaptan-ı derya olmuş, bu muazzam faniler kafilesi de böyle şimdiki gibi şu heyetiyle etrafını alacak, Didâr'a doğru o Hazret'in arkasından daha itminanla koşacaklardır."¹⁰

Sultanların Son Merasimi

1918'de genç bir muharrir olan Ruşen Eşref, Sultan V. Mehmed Reşad'ın cenaze ve Sultan VI. Mehmed Vahideddin'in cülus merasimlerine şahitlik eder. Sabık sultanın son, lahik sultanın ilk merasimini, saray teşrifatına dair mühim ayrıntılara yer vererek bakın nasıl güzel anlatır:

“Hacet penceresinin altın yaldızlı nefis parmaklığının önünde koyu нефти örtülü iki kerevet duruyordu. Üzerine yüksek ayaklı tahta kollu bir sedye koymuşlar. Yanlarından bürümcekler ve koyu renkli şallar sarkıyordu. Sultan Mehmed-i Hamis orada yatıyormuş. (...)

Geniş ve uzun teneşir, hasırları kaldırılmış eski Malta taşlarının üzerindeydi. Sultan Bayezid-i Veli zamanından beri her padişahın cesedinden sızan suları toplamış bu ananevi gasil yeri bu sabah, şimdi, biraz sonra yine ıslanacak! İşte dört hoca ikisi ihtiyar ikisi nispeten daha genç; ikisi erguvani softan gömlekli, biri beyaz çubuklu fustukî, öteki de siyah çizgili beyaz ipek gömlekli dört hoca dirseklerine kadar sıvanmışlar, kürsüden indirilecek naaşı bekliyorlar.

Masa teneşire yaklaştırıldı. Örtüler açılmaya başlandı. Şalı ve bürümceği kaldırdıktan sonra ketenleri daha sonra patiskaları açtılar. Bu kat kat örtüler alındıkça git gide ortaya doğru bir şişkinlik beliriyor, yatan bir vücudun kaba hatları bezlerde dalgalanıyordu. Nihayet hepsini açtılar, Sultan Mehmed krem pike yüzü bir şiltede yatıyordu. Çehresine tülbent örtmüşler.

Yeisli hademeler dindar bir hürmetle naaş-ı sultaniyi şiltesinden teneşire naklettiler. Sultan

Mehmed'in arkasında beyaz, ince yün fanila vardı. Hademeden biri siyah saplı küçük bir çakıyla fanilayı göğsünden ve kollarından kesmeye başladı. Altında gayet ince dokuma bezden bir gömlek gözükiyordu. Nihayet teneşirin üzerinde vücudu hümayununu yarı üryan gördük. (...) Artık güğümlerle sular taşınmaya üstüfe bohçalardan çıkarılan incecik tülbentler kullanılmaya başlandı. Saçları andırır liflere gömülü düz, uzun, ince kalıp sabunlar zahit ellerde ovalandıkça avuçlardan misk kokulu bol köpükler çok benli vücut-ı şahanesine geniş geniş damlıyor, yayılıyordu. Bu son hizmetin sessizliğini teneşir kenarlarından ara sıra sızan melül su şırıltılarından ve boğuk nalın tıkırtılarından başka hiçbir şey ihlal etmedi. (...)

Ezani saat biri yirmi geçiyordu gasil merasimi bitti. Hocaefendiler, hademelerle harem ağalarının koyu zeminli Hereke ipek bohçalardan çıkarıp getirdikleri açık krem, kenarları ağır beyaz ipek işlemeli havlularla vücudunu kurulamaya başladılar. Orta boylu ve serviden bir tabut getirildi. Dünkü halife içine hürmetle indirildi. Yüzüne destmâl örttüler, koynuna kınalar, sandallar ve bol bol gül suları döktüler. Bu kokulara bürünen vücudu yavaş yavaş gözümüzden silindi.

Mukaddes daireye de bu nefis kokular sinmişti. Gümüş buhurdanlarda tüten amberlerle öd ağacı yakılmıştı. Sultan Mehmed Han-ı Hamis de bütün müminlerin son kıyafetleri olan beyaz kefene dervişane bir inkıyatla bürünüp tabutuna girdi. Tabuta evvela bürümcük sardılar, üstüne nar rengi bir ipeğe işlenmiş sarı sırma çiçekli ve sırma dallı bir örtü daha yaydılar. En üstüne de Beytullah'ın kapı perdelerinden bir parça kondu ki yeşil ve kırmızı atlaslar üzerine kalın sarı sırmalarla işlenmiş nefis sülüs ayetler ihtiva etmekte idi. Kıymetdâr taşlı kemerler de takıldı. Eski halife son dünyevi merasimine bendegâni tarafından böylece hazırlandı.”

Sonrasında yazar, Babussaade'ye geçerek, şehzadelerin, nazırların, mebusların, ayanların, askeri ve mülki ricalin, Abbasi halifelerinden

intikal eden altın ve zümrüt kakma Kansu Gavri tahtının etrafında halka şeklinde sıralanarak yeni bir cülusa biat merasimine şahadet eder. “Derin bir sadegî” içinde gerçekleşen bu merasimden sonra yeni hükümdar VI. Mehmed, merasim başında dua için bulunduğu Hırka-i Saadet dairesine bu defa selefinin musalla taşı üstündeki tabutuna doğru gider. İhtiyar hocaefendinin “Bu mağfuru nasıl bilirdiniz?” ifadesiyle tezkiye başlar. Göğüslerden derin bir inilti çıkar: “İyi biliriz.” Ve duadan sonra eski sultan sabık maiyetinin omuzlarında Babussaade’ye doğru tehliller, tekbirler arasında götürülür ve cenaze namazı şeyhülislam tarafından orada kıldırılır. Biten ve başlayan saltanatı teessürle izleyen Ruşen Eşref hislerini “Dünyanın saltanatları ve gururları ne az payidar şeyler Ya Rabbi! Dinimizi, tarihimizi, hayatla memâtı bunun kadar yakından duyuran hiçbir manzara görmedim.” diyerek ifade edecektir.¹¹

Osmanlı saray teşrifatında sultanların cenaze merasiminden başka cenaze alayları da dini bir ihtişamla gerçekleşirdi. Bu defa naaşı Beylerbeyi Sarayı’ndan Topkapı Sarayı’na getirilen II. Abdülhamit’in cenaze merasimi ve alayına iştirak eden Vakanüvis Ahmed Refik’e kulak verelim. Tüm padişahlar için adet olduğu üzere Abdülhamit Han’ın da teçhiz ve tekfini Hırka-i Saadet dairesinde yapılır ve Babussaade önünde cenaze namazı kılındıktan sonra tertip olunan alay ile Sultan Mahmud türbesine teşyi edilir:

“Şehzadegân, âyân, mebusan, erkan-ı devlet, süfera, ümera ve saray ağaları hep buraya toplanmışlardı. Arada sırada teşrifat memurlarının sırmalı esvaplarıyla ellerinde beyaz bir kâğıt; âyân, mebusân, rical-i ilmiye ve ümerâ diye çağırdıkları işitiliyordu. Nihayet alay tertip edildi. Servilerin önüne hademe-i şahane zabitan efradı dizilmişlerdi. Piyade efradı silahlarını omuzlarına asmışlar kemal-i sükunetle yürüyorlardı. Tabutun önünde dedeler ve Şazeli dergâhı dervişleri gidiyordu. Tabutu taşıyan Enderun-ı Hümayun ağaları ve saray erkanydı. Tabut Babussaade’den orta kapıya kadar serviler arasından yavaş yavaş ilerledi.

Orta kapıdan vakar ve ihtişamla çıkarken hazin bir tehlil ruha huşu ve tevekkül veren tatlı bir seda, orta kapının taş duvarlarının bir zamanlar vüzeraya mahbes teşkil eden kapı arasına aksetti. Bu seda Sultan Selim-i Salis’in hassas ve necib ruhunun tercümanıydı. Enderun’dan yükselen her terane hassas padişahın pak ve mübarek ruhunu yad ettirmemek kabil miydi? Enderun-ı Hümayun ağaları salat okuyorlardı. Kubbealtı’nın harap duvarlarına akseden bu sesler Osmanlı ruhunun hazin feryatlarıydı. Herkes tabutun arkasından hürmetle yürüyordu. Bu tarihi kapı ne padişah cenazelerinin çıktığını görmüş etrafında ne acı gözyaşlarının döküldüğüne şahit olmuştu. Önde dedegânın fasıladar hazin nevaları işitiliyor, Şazeli dergâhı şeyhlerinin hüznü bir Arap lahniyle okudukları kelime-i tevhid, tekbirler ve naatler arasında aheste bir nakarat gibi yükseliyordu. Kapı ile Babihümayun arası Alman zabitlerinin otomobilleri, mükellef konak arabalarıyla dolmuştu.”

Cenaze Babihümayun’dan çıkar. Sokaklar insan seli olmuştur. Ayasofya önünden Sultan Mahmud türbesine kadar caddeye iki sıra asker dizilmiştir. Tabut müteessir dualarla, tekbirler ve tehlillerle ilerlerken ağaçlar, evler, pencereler, damlar; kadınlarla ve çoluk çocukla dolmuş, tramvaylar durmuştur. Bu hazin merasime eşlik edenlerin hissettiği elem her hallerinden bellidir. “Allah Allah” nidalarıyla türbe kapısından içeri girilir ve Sultan Abdülhamit hürmet ve tekrim ile kabre indirilir. Otuz üç sene hilafet makamında kalan Osmanlı padişahının son merasimi hürmetle ifa edilmiş ve bu safha da hitama ermiştir.¹²

Ve Sultan Türbeleri

İtalyan seyyah Edmond de Amicis (1846-1908), İstanbul seyahatinde, payitahtın farklı köşelerinde bulunan sultan türbelerini tek tek ziyaret eder. Ona göre padişahlar saray köşklerinden çıkıp diğerlerinden daha az hoş olmayan bu yeni köşklerine gelmişlerdir. Daima günlük güneşlik bir aydınlıkta, bir yolun kenarında, İstanbul hayatının içinde ve

insanların arasında konumlanan bu türbelerde eskisinden daha bile yakındırlar halklarına. “Hafızamda daima müslüman sanat ve felsefesinin en sevimli tezahürlerinden biri olarak kalacak” dediği sultan türbelerinden birinde, izinle açtırdığı Sultan Mahmud Türbesi’nde görüp hissettikleri şöyle dile gelecektir:

“Bu, beyaz mermerden, kurşun kaplama bir kubbeyle örtülmüş mahrutlu destekleri olan ve her biri İstanbul’un belli başlı sokaklarından birine bakan, yaldızlı parmaklıklarla kapatılmış yedi pencereyle aydınlanan, altı köşeli, güzel, küçük bir türbedir. Duvarlar kabartmalarla ipek ve sırma seccadelerle süslenmiştir. Ortada fevkalade Acem şallarıyla örtülmüş sanduka yükselir, üstüne ıslahatın işareti olan pırıl pırıl elmas sorguçlu fes yerleştirilmiştir, etrafı dört büyük gümüş şamdanı içine alan sedef kakmalı zarif bir parmaklıkla çevrilmiştir.

Zemin çok ince hasırlarla ve rengarenk halılarla örtülmüştür. Orada burada kıymetli rahlelerin üzerinde yaldızlı harflerle yazılmış kıymetli Kur’anlar parlar. Gümüş bir çekmecenin içinde Sultan Mahmud’un kendi eliyle yazdığı, çok ince Arap harfleriyle kaplanmış, sarılıp dürülmüş, uzun bir ipekli kumaş parçası vardır. Tahta çıkmadan evvel Topkapı Sarayı’nda mahpus iken bu kumaşın üzerine Kur’an’ın büyük bir kısmını sabırla yazmış ve ölürken gençliğine ait bu hatıranın kabrinin üzerine konulmasını irade buyurmuş.

Türbenin içinden yaldızlı parmaklıkların arasından bahçelerin yeşilliği görülür ve güllerin kokusu duyulur; kuvvetli bir ışık bütün türbeyi aydınlatır; şehrin bütün gürültüsü orada açık bir revak altında olduğu gibi akseder; sokaktaki kadınlarla çocuklar pencerelere yaslanıp bir dua mırıldanırlar; bütün bunlarda içe dokunan iptidai ve tatlı bir şey vardır. Sultanın yalnız cesedi değil ruhu da bu duvarların arasına kapatılmış ve kendisini selamlayan halkını hâlâ görüp işitiyormuş gibi gelir. Ölünce sadece köşk değiştirmiştir.”

Sultan türbelerini ve İstanbul’da bugün çoğundan eser kalmayan ama o gün hayatın içinde yer alan mezarlıkları hayret duygularıyla gezen bu yabancı seyyah, adeta ölümle dostluk kuracak, günlüklerine “gölge mezarlıklarda geze geze, aklını mezarlara vere vere ölümü huzurlu telakki etmeye; hayatı daha sakın ve endişesiz hissetmeye; ne yazılmışsa o olur fikrini benimsemeye ve kendisini yeni bir ruh haline terk etmeye” başladığını yazacak ve ruh halini “Bu huzurlu ve sakın hülyaların içinde, telaşlı şehirlerimizin, karanlık kiliselerimizin, duvarlar içine alınmış mezarlıklarımızın hayali gözümün önüne gelince bir nefret ve sıkıntı hissi duyuyordum.”¹³ diyerek ifade edecektir. Bu, baş edilmesi en zor hakikat olarak kabul edilen ölümün tüm zarafetiyle, geleneğimizin imbiklerinden süzülüp gönüllere aksetmesi değil de nedir?

NOTLAR

- | | |
|--|---|
| * İstanbul İl Vaizi | (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 230. |
| 1 Aşçı Dedenin Hatıraları | 7 Sadri Sema, <i>Eski İstanbul Hatıraları</i> , haz. Ali Şükrü Çoruk, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 108-110. |
| Çok Yönlü Bir Süfinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı, der. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 1277-78. | 8 Sadri Sema, <i>a.g.e.</i> , 111-112. |
| 2 Mustafa Koç, <i>Revnakoğlu’nun İstanbul’u İstanbul’un İç Tarihi Fatih II</i> , (İstanbul: Fatih Belediyesi, 2021), 705. | 9 <i>Yahya Kemal’in Hatıraları</i> , haz. Nihad Sami Banarlı, (İstanbul: Baha Matbası, 1960), 114, 119. |
| 3 Emin Işık, <i>Nurettin Topçu Çağdaş Bir Dervişin Dünyası</i> , İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 120. | 10 Ruşen Eşref Ünaydın, <i>Bütün Eserleri 3, Hatıralar I</i> , haz. Nuri Sağlam-Necat Birinci, (Ankara: TDK Yayınları, 2002), 154-155. |
| 4 M. Ertuğrul Düzdağ, <i>Üstad Ali Ulvi Kurucu-Hatıralar I</i> , (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009), 193-194. | 11 Ruşen Eşref, <i>a.g.e.</i> , 181-186. |
| 5 Ahmet Yüksel Özemre, <i>Üsküdar’da Bir Attar Dükkânı</i> , (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2015), 107-108. | 12 <i>Sultan II. Abdülhamid’in Torunu Satia Hanım Sultan’ın Hatıralarında Eski İstanbul ve Sosyal Hayat</i> , haz. Yunus Emre Kaleli, (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2019), 166-168. |
| 6 Özemre, <i>Hasretini Çektiğim Üsküdar</i> , | 13 Edmondo de Amicis, <i>İstanbul (1874)</i> , çev. Beynun Akyavaş, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 355-360. |

Süheyl Ünver'in Mezarlıklarnâmesi Vesilesiyle: Diyar-ı İslam Mezaristan, Müslümanlar Cenaze midir?

Fulya İbanoğlu*

Bizde kadim mezarlık/lar bahsi en az vatan-millet meselesi kadar mühimdir. Memleketin ilerlemesi, gerilemesi, modernleşmesi ya da “orta çağda” kalması hikâyesi; mezarlıkların varlığı, tanzimi, bulundukları sahalara şehirdeki konumu, bakımsızlıkları ya da abat oluşları, barındırdıkları taşlar, taşların hususiyetleri, buralarda ahireti bekleyen ölülerinin kimlikleri/hüviyetleri bağlamında görece çokça tartışılmıştır. Hatta şehrin kültür tarihi kadar siyasetin, inkılapların¹, din-devlet tartışmalarının dahi odağında olmuştur. Tabii mevzu İstanbul kabristanları olunca meselenin genişliğinin ve derinliğinin varacağı boyutları söylemeye bilmem gerek var mıdır.

İstanbul mezarlıkları bahsine geçmeden önce, İstanbul'un Müslümanlar tarafından fethinden saltanatın kaldırılmasına kadar, hususen

Osmanlı modernleşmesi döneminde, doğu ile batı mezarlıkları mukayesesinin literatürde yer aldığı, beri taraftan batılı yazarların şarka yaptıkları seyahatleri anlattıkları kitapların hemen hepsinde Anadolu'da, İstanbul'da gördükleri mezarları tasvirden kendilerini alıkoyamadıklarını hatırlatalım. Ayrıca Osmanlı devrinde İstanbul'a gelen batılı ressamın kendilerinden önceki pek çok gravür çizeri gibi İstanbul'u resmederken umumiyetle Pera, Üsküdar ve Eyüp mezarlarının olduğu noktaları tercih ettikleri de bilinen bir hakikattir. Serviler, çitlembikler, dallar budaklar içinde tabiata dağınık bir şekilde yayılmış, üzerleri kargacık burgacık yazılı, uzaktan bakıldığında başlıkları ile insanı çağrıştıran mezartaşları arasında çoluk çocuk kadınların oturdukları, simitçilerin, sucuların dolaştıkları, erkeklerin birbirleriyle sohbet ettikleri hatta nargile içtikleri manzaraları tasvir eden bu resimler öte alemde çok bu dünyayı hatırlatır.

Hakikaten pek çok müellifin mevzu ettiği üzere bizde mezarlıklar korkulup, kaçılacak yerler olmaktan ziyade ölümlerle dirilerin kaynaştığı, yakınlarını evlerinden ziyaret eder gibi artık toprağın altındaki yerlerinde ziyarete gelen dirilerin tabiri caizse mesire yeri mesabesinde. İstanbul'un yerlisi-ziyaretçisi fark etmez ahalisi, şairleri, yazarları, felsefecileri, medreselileri, tekkelileri hemen hepsi buralarda kendilerine bir “ruh” bulduklarını ifade ederler. Mesela şair Mehmet Akif'in devrinde ve elbette Akif tabiatında biri için, dünyanın acılığından, hırslarından kaçıp sığınılacak yerlerdendir mezarlıklar. 1908'de yayınladığı “Mezarlık” şiirinde şöyle anlatır:

*Sıkınca ruhumu bazen metalibiyle hayat
Olur yegâne mesirem mahalle-i emvat*

Tüm bunlara ve batılların oryantalist bakışlarına eşlik eden romantik manalar yüklemesine rağmen bu mezarlıklar batıyı görmüş şarklılarımız için aynı zamanda utanç

vesilesidir: Şark bir türlü aydınlık ve temiz şehirlere sahip olamadığı gibi mezarlıkları da pejmurdedir. Hatta ve en çok, “terakki edememiş” şarkın kendisi bir “mezaristan”dır:

(...) gayr-ı müslim ahalinin mahallelerinde mamuriyet, binalarında intizam ve muhkemiyet, semtlerinde hıfz-ı sıhhate muvafakat görünüyor, İslam mahallerinde bilakis, meskenet, adem-i nezafet, evlerinde harabiyet, semtlerinde mebani-i irfan ve tedristen mahrumiyet göze çarpar. Umumiyet itibarıyla sanat gayr-ı müslimdedir, ticaret gayr-i müslimdedir, servet gayr-ı müslimdedir, Avrupalı bir seyyahın dediği gibi ‘Âlem-i İslam’da mezarlıklar meskûn ve abadan, beldeler ıssız ve virandır’ müslümanların bir sükût-ı tevakkuf-na-pezir olan bu maraz-ı içtimaii önünde esbab-ı marazı aramak tabiidir. İnsan vehle-i ulâda madem ki hangi ırkta olursa olsun din-i İslam ile mütedeyyin olanlar gayr-ı müterakki, cahil, mutaassıp, fakir, iradesiz, inayetsiz, himmetsizdir, bu halde bu maraz-ı içtimai ırk ve cinse veyahut iklim, muhit-i coğrafyaya merbut değildir. Sebeb-i masdar-ı maraz din-i İslamiyettir ve müslümanlık mani-i terakkidir, hem müslüman hem de mütemeddin olmak gayr-ı mümkündür’ hükmünü verir.”²

Şarkın ve tabii Osmanlı coğrafyasının bu şekilde tasvir ve tasavvur edilmesi sadece Materyalist felsefeyi benimsemiş bir “Batıcı” olarak adlandırılan Abdullah Cevdet Bey’e has değildir. Nitekim “İslamcı-Türkçü” olarak bilinen M. Şemseddin de mezarlıklarla İslam dünyası arasında benzerlik kurmayı tercih etmiştir:

“Bir vakitler cihanın en hâkim ve en müterakki bir milleti halinde iken bugün zelil ve sefil çamurlarda sürünüyor, hakir ve esir tokatlar altında inliyorlar! Bir zamanlar dünyaya şanlar yağdıran râyet-i İslam, bugün ser-nügün olmuş, asırlarca cihanları titreten müslümanlar, bugün taht-ı esaret zilletine

*sükût etmişler! Mazide her biri bir mamure-i medeniyet olan bilad-ı İslamiye, bugün kasvet-engiz birer harabe halini almış, kuva-yı tabiiyeye meydan okuyacak kadar şehamet gösteren müslümanların hafitleri en mülevves sefalet çamurlarına düşmüşler, en korkunç atalet girdaplarına yuvarlanmışlar! Bir halde ki **diyar-ı İslam mezaristan**, müslümanlar da canlı ve miskin birer **cenazeye** dönmüş!”³*

Atalet ve miskinlikleri sebebiyle Batılı manada bir hayat nizamı kuramadığından geri kaldığı iddia edilen şark/İslam dünyasının bir “mezaristan”, müslümanların da yaşayan “cenaze” olarak görülmesi ile; kabristanların asırlar süren savaşlar, yokluklar yanı sıra ihmalkarlık, adamsendecilik gibi zihniyet dünyasının bir yansıması, hayatın akışı içinde öylece asır asır yok edilmesi meseleleri birbirinden bağımsız olmakla birlikte, irtibatlıdır da. Mesela batı medeniyetini tek dişi kalmış canavar olarak lanetlese de, Akif şarkta Müslümanlara ümitsizliğin bir hayat tarzı olarak benimsetilip yaşamanın değil “ölüm”ün telkin edildiğini⁴ şu dizeleriyle tenkit eder:

*Doğduk, “yaşamak yok size!” derlerdi beşikten;
Dünyayı mezarlık bilerek indik eşikten!
Telkin-i hayat etmedi asla bize bir ses;
Yurdun ezeli yaşcısı baykuş gibi herkes,
Ye’sin bulanık ruhunu zerk etmeye baktı*

Akif’in bir bakıma haklı itirazı, dönemin çokça tekrar edilen ruhuna ayna gibidir. Dünyayı “mezarlık” farz eden “geri kalmış şarkın” kabristanları da bu geri kalmışlıktan, bu ataletten nasibini almış, asırlarca yüksek bir sanatın ve ruhun eseri olarak ortaya çıkan hatta “ölümü dahi özendiren” mezartaşları hem kaderlerine terk edilmiş, hem de tarumar edilmiştir. Diğer taraftan bakımsızlıklarıyla şehrin üzerine yük olmuş kabristanlar terakki edebilmek, şehre/shehirlerle medeniyet getirebilmek için yol açıp, sokaklar kurarken en önce gözden çıkarılıp imha edilmişlerdir.

Dolayısıyla şarkın eski hayatını, mazinin köhne efkâr ve müesseselerini hatırlatan mezarlar en kolay gözden çıkarılan yerler olmuştur.

Diriler ne yapsın? Yaşayacakları yerleri, ölüler/ölüleri gasp etmiştir!

İç içe geçmiş ne çok mesele! Neyin hayat neyin ölüm, neyin mezarlık neyin terakki olduğu, şu coğrafyada birbirine karışmış adeta bir kördüğündür ki şimdilik sadet dışıdır.

İstanbul mezarlıkları ise İstanbul'un münevverlerince daha doğrusu meselenin ehemmiyetini erken fark edenler -tabii hiç fark edemeden gidenler de vardır- tarafından, kimisi ömrünü vakfedecek kadar, dolaşılıp taşları ve üzerlerindeki yazıları tetkik edilmiş, kimisi kayda geçirilmiş fakat vefatlarından sonra yağmalanan evrak-ı metrukeleri arasında kalmış/kaybolmuş, kimi de bugüne satırlarda, fotoğraflarda ve hatta çizimlerde ulaşabilmiştir.

Meselenin ehemmiyetine İbrahim Hakki Konyalı "İstanbul'un fethinden bu yana (...) Müslüman Türk naaşları, cesetleri bu yurt parçasının her tarafını kem gözlerden sakınmak için bir örtü gibi sarmış ve kaplamıştır. İstanbul'un bir avuç toprağında bir Türkün bir Müslümanın madde varlığından bir parça vardır. Türk Müslüman toprağını kanıyla, canıyla, madde ve ruh varlığıyla doldurmuştur." sözleriyle dikkat çekmiştir. Süheyl Ünver'in "Ecdadımızın bizim malımız olan topraklarımızda hatıralarının bizden sonra gelecek nesillere mal etmek çabası içinde yerlerine başkaları gömülmesin diye bedii olmasına itina ettiğimiz işaretler koymuş ve bu suretle emsalsiz bir mezarlıklar medeniyeti kurmuşuz." cümlesi de meseleyi nasıl vaz ettiklerini, kendilerinden sonra nasıl tasavvur edilmesi gerektiğine dair tavsiyelerini ihtiva eder. "Sevdiklerini ölümlelerinden sonra da yaşatan" ve yaşatmak isteyen bu zihniyet mezar taşları ve mezarlıkları ananesine, sanatına, marifetine, asaletine hizmet etmeyi zevkli bir ibadet bilmişlerdir.



G. Berggren'in 1880'lerde çektiği bu fotoğrafta Galata Kulesi önünde bugün hiç biri olmayan mezarlar görünmekte.
(Kaynak: Orient-Reise des Dampfers Bohemia-IV. Atatürk Kitaplığı Albüm Koleksiyonu, 000659/41)

Bizdeki kitabe, mezarlık mütehassısları/ mütehassısları iki elin parmaklarından biraz fazla olsa da yaptıkları işin ehemmiyeti bu bakımdan sayıya gelmez. Özellikle İstanbul'un sokaklarını, kabristanlarını, tekke-mescit, cami hazinelelerini, türbeleri dolaşıp nerede kim yatar, şu taş kime aittir, şunun taşı nereye gitti, şu taş kim kırdı, şu taşın yazısını kim yazdı/yazdırdı gibi daha pek çok sorunun peşinde dem-güzar olmuşlardır. Ölüler alemini diriler aleminde daha iyi bilen, dahası dirileri bilebilmenin ölüleri bilmekten geçtiğine inanan, Osmanlı İstanbul'unun yüksek kültürüne epeyce vâkıf olmakla birlikte biraz çocuksu, hatta bazıları biraz meczup, fakat çokça ehl-i gayret bu kimselerin cemiyetimizde kendilerine mahsus bir insan topluluğu teşkil ettikleri söylenebilir. Az çok bu işlere emek veren bilebildiğimiz isimlerden Mehmed Süreyya Bey, Fındıklılı İsmet Efendi, Şeyh Kemaleddin Efendi, Ahmet Safi Bey, Ressam Hoca Ali Rıza, Rifat Osman, Muallim Cevdet, Behçeti İsmail Hakki el-

Üsküdari, Halil Edhem [Eldem], Mübarek Galib [Eldem], Ahmed Tevhid Bey, İsmail Hakkı Altunbezer, Abdülkadir Erdoğan ile Hammamizade İhsan Bey ve onlardan ilham alıp mezarlık gezmeye başlayan ve bu işe “cinnat-i celile” diyen Cemaleddin Server Revnakoğlu, Rıfki Melûl Meriç, Salih Saim Unar, İbrahim Hilmi Tanışık, Murtaza Elker, Fazıl İsmail Ayanoglu, Tugan Saraçoğlu, Asım Sönmez(gül), İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hikmet Turhan Dağlıoğlu, Mesut Koman, Reşat Ekrem Koçu, Necmeddin Okyay, Abdülbaki Gölpınarlı, Cevdet Çulpan, İbrahim Hakkı Konyalı, Şinasi Akbatu, Enver Ergüven, Muin Memduh Tayanç, Süheyl Ünver ve Semavi Eyice’yi rahmetle yad etmek icap eder.

Süheyl Ünver bunlar arasında en velut, daha doğrusu çokça yazıp çizip, yazdıklarının bugüne ulaşmasını sağlayabilen bahtlı kimselerdendir. Sadece Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi’nde adında mezar ya da kabir olan pek çok defteri ve dosyası vardır. İsminde bunlar olmayan dosya ve defterlerinde de mutlaka mezarlıklarımız ve mezartaşlarımızla alakalı notlarına tesadüf edilir.

Bu notlarıyla Süheyl Ünver diyar-ı İslam’ı yeniden bir “mezarlık”a; Müslüman Türkleri miskin, yürüyen birer “cenaze”ye mi çevirmek istiyordu, bilinmez! Ancak, pek çoğunun üzerindeki kıymetli hat yazıları, hayatı ve ölümü terennüm eden şairane sözleri, bugün değme taşçının yapamayacağı evsafı zevkli şahideleriyle mazimizin “açık hava müzesi” mezarlıklar, bugüne kalabilenleriyle dahi “kim varmış biz burda yoğ’iken” sualinin izlerini sürebilmek için de önümüzde büyük bir imkân olarak duruyor.

Süheyl Bey’in 1968’de kaleme aldığı ve İstanbul’un mühim mezarlıklarına dair notlarını ihtiva eden defterini tüm bu hususlar ve çağrışımlar eşliğinde okumak hiç şüphesiz yeni ufuklar açacaktır. Şimdilik onu dinleyelim:

Mezarlıklarnâme: Mezarlıklar Üzerine İntibalarım⁵

24. II. 1968, Cumartesi (Fakirhanemde)

Bihi,

Ne zamandan beri mezaristanlarımız (kabristanlarımız) üzerine intibalarımı yazmak isterdim. Bugün buna karışık sıra ile başlıyorum. Hak meded-i inayet buyursun.

*

Yahya Kemal Varşova’da sefir iken bir toplantıda sormuşlar, “Türkiye’nin nüfusu ne kadar?” Seksen milyon demiş. O sıralarda nüfus sayımı yapıldığından her taraf duymuş, 15 milyon etrafında imiş. Öyle ama siz bu kadarmışsınız, demişler. Yahya Kemal, “Hayır, benim dediğim doğrudur. Biz ölülerimizle beraber yaşarız, onları da saydım.” buyurmuş.

Yine Yahya Kemal’den: “Vatanımızı ölülerimizle korumuştur. Biz bir adam nerede doğmuş sormayız. Nerede gömülü onu sayarız.

Rahmetli babam Mustafa Enver Bey dermiş ki, “Ben öldükten sonra taş dikmeyin. Allah’ın sevgili kullarının kabri altı ay sonra belirsiz olur.”

Mezaristanlarımız beş asırdır İstanbul’da çok tahavvüller geçirmiş ve heman her asırda ihmal edilmiştir. İstanbul’un ilk kabristanlarından biri de Eyüp Sultan’daki ilk panteonumuzdan sonra Defterdar’ın arkasında Tokmak Dede (Tokmak Tepe) isimlisidir. En eski taşlar burada idi. Ben dolaştım ve bir makale de yayımladım.⁶ Eskiden burası servilerle örtülüydü. Şimdi bir tane bile yoktur. Yeşil yer çimen halindedir. Taşlar da heman kalmayacak derecede yağmalanmıştır. Şimdi gömülen de yoktur. Şimdilik gecekonduardan masun.

Bu mezarlık benim tahminim Eyüp Sultan’a kadar, sur harici bittab, devam ediyor. Sonra asır be-asır buralara hulul ile Eyüp Sultan mahalleleri kurulmuştur. İstanbul hep

mezarlıklar aleyhine genişlemiş amma, bu mezarlıklar ve taşları nakledilerek değil yok edilerek ortadan kalkmış.

İstanbul'da iki Karacaahmet var. Birisi Üsküdar'daki malum *Champ des morts* [Ölüler diyarı] diğeri Beyoğlu tarafındaki Kasımpaşa tarafı Galata Sarayı'na kadar berdevam Ayas Paşa'daki Kabataş'a kadar iner. Oradan Maçka sahasından Harbiye ve Taksim'e kadar mezaristandır. Eski Harbiye, Maçka Kışlası, Taş Kışla, Taksim Kışlası, Gümüşsuyu Hastanesi hep bu mezarlığa tecavüzle yapılmış. Ben Taksim içinde servileri ve taşları 1908-1918 seneleri arasında hatırlarım.

Karacaahmet şimdiki hududu içindeki kısım değil. Ben burasını 68 defa dolaştım. Fakat duvar⁷ arasında dışarda kalanlar da vaktiyle Karacaahmet'e dahil, Üsküdar'ın içine kadar gidiyor. Hulul ile mevcutları nakletmeden mahallerinde yok ederek Üsküdar sahası genişlemiş.

Eyüp Sultan'da Gümüşsuyu, İdris Köşkü, Fulya Tarlası (Pier Loti ismiyle anılan kahvenin üstü) hep mezarlık. Oradaki mezarlık hep oraya hulul; o kadar ki bahçeler de şöhretli büyük ve mükemmel, ekabirin taşlarından doludur. Hatta meşhur niyet kuyusu da bir evin bahçesinde. Çok eski asırlarda orada yapılan kâgir ilk mektep de hulul eseri.

Ayas Paşa'da Alman Sefarethanesi (şimdi başkonsolosluk) binası yeri de mezarlık. Sultan Hamid, Whilhem için burasını hediye etmiş. Bahçesinde Sultan Mahmud-ı Adli berberbaşı ailesi [Ali Ağa ve ailesi] hatırası var. Alman kültür terbiyesine bakın bahçesinde bir parmaklıkla çevirerek muhafaza etmiş. Bizim kültürsüz idareciler ve yağma ve tecavüz edenler gözümüzün önünde neler yok ettiler. Bu suçluların çoğunu tanıdım. Halen aramızda dolaşıyor, halk da onlara ceza veremiyor. Hani bu dünya etme bulma dünyası idi. Bu hikmet de mi alt üst oldu?



Karacaahmet Kabristanı, İbrahim Ağa'yı, Hünkâr İmamı'nı, Söğütlüçeşme'yi, Kurbağalıdere'yi ta Kızıltoprak'a kadar içine almıştır. İbrahim Ağa'dan ötesini kalabalık arttıkça yemiş ve setr olmuştur. Bunların çok az kalan kısmı [mezar taşları] da tek tük ötede beride görülmektedir.

Karacaahmet'in en makbul yerleri Beyoğlu İstiklal Caddesi gibi, Bağdat Caddesi'ne iki karşılıklı sıradır. Bazen tek sıra gider. Kuşdili'nde Mahmut Baba karşısındaki gibi bazen birkaç veya daha çok sıra gider. Ayrılık Çeşmesi ile Hünkâr İmamı arasındaki kısım gibi.

Ekabir taşları buralarda sıralıdır. Fakat yıkanların ben yapmam diyebilmek için kaba kuvvetli olanların zor bazularıyla kırılmışlar. Heman yok olsunlar.

Kara yolları idarecileri ve mühendisleri anlayış, görüş ve kültürden yoksun olduklarından Karacaahmet'i ikiye bölerek açtıkları şehrahta kalan taşları perişan olarak sökmüşler tarihî önemlerine göre adap ve erkânıyla nakledememişlerdir. Ben bunu bir vatan hıyaneti olarak görüyorum.

Ne, nereye gitti?

Birkaçı Hasköy Bostan Hamamı sırasında Erdi Baba Tekkesi'ndeki yatırlar 1909'da caddeye

Yedikule'de surlar önünde dağınık mezar taşları.

(Kaynak: <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/80237>)

çıkmasını diye kaldırıldılar. Çöpçüler bunları Silivrikapı dışında bir yere atmışlardı.

Meşhur talik hattatı Esad el-Yesari ile oğlu Yesarizade Kazasker Mustafa İzzet Fatih'te Aşık Paşa tarafında idi. Hazire yola gittiğinden taşları Hattat Necmeddin Efendi tarafından Fatih Haziresine nakledildi. Nakil parasını Esad Fuad [Tugay] Bey verdi.

Babıali karşısında (İstanbul Vilayet Konağı) karşısında Medrese-i Hattatin (Hattat Mektebi) olan ilk mektep banisi Tersane Emini Yusuf Ağa'nın [taşını] Adnan Menderes bir gecede kaldırttı. Kırılan taşlar Silivrikapısı dışında Kozlu Mezarlığına nakledildi.

Aksaray'da Sultan Aziz'in annesi Pertevniyal Valide Sultan'ın türbesi, yanındaki Valide Muvakkithanesi ile birlikte kaldırıldı 1954'lerden sonra. Şimdi 1967-1968 karşısında Valide Camii sol uç köşesine yeniden yapılmaya başladı. Kemikleri senelerle sandukada camide durdu. (1978'de yerinde gördüm)

Şeyh Bedreddin Simavi'nin kemiklerini, Serez bozulunca bir sanduka içinde İstanbul'a getirerek Topkapısı Sarayı'nda muhafaza ettiler. Hayrullah Örs Bey oraya müdür olunca bu sanduka kemikleriyle beraber Sultan Mahmud türbesine götürülüp türbenin arkasında heman kapısı önüne gömüldü. Kitabesine bir işaret kondu.

Yenişehir Fenerli büyük Nazif Dede hayatında, Çırağan Sarayı yerine rastlayan Mevlevihane yatırılarıyla bir günde ölmeden, saray yapılacak diye Maçka'da bir binaya nakl olundu. Nazif Dede de orada gömüldü. Oradan kaldırılıp Eyüp Sultan'da Bahariye'ye nakl olunup gömüldü. Orası da tekkelerin kapanmasından sonra yıkılınca metruk kaldı. Oğlu Hüseyin Fahreddin Dede merhum ile karşısında bir yere defnedildiler. Büyük Nazif Dede bu suretle dört yer değiştirmiş oldu.

Karacaahmet'te duvar dibinden Bağlarbaşı'na giden yol genişletilirken meşhur Hattat Hasan

Üsküdarı, yola geldiğinden, kemikleri kabir taşları Hattat Hafız Necmeddin Okyay üstadın himmetiyle 1922 (20) tarihlerinde Çiçekçi'de bir bölük hattat ve muhipleriyle alınarak yeni yerine götürüldü.

Çarşıkapısı'nda şimdiki geçidin tam üstünde ayakkabıcıların oturduğu 1894 hareketinden [depreminden] sonra kötü bir tamirden sonra dükkân dükkân ve oda oda faydalandığı, medresenin köşesinde ufak ve birkaç mühim mezarın bulunduğu parça da nakil değil yok oldu; Silivri tarafına naklederek kim bilir nereye atıldı.

Üsküdar'da İmrahor Camii'nin mühim taşlarla [dolu] bir mezarlığı vardı. Üsküdar Kaymakamı [İzzettin Çağpar] tarafından bir suç işleme nevinden olduğu için bir gecede taşları kırılarak nakledildi. Bu kötü adam Üsküdar'da Ahmediye Medresesinde, Karacaahmet mezarlığının kıymetli mezar taşlarını nakl ile bir müze yapmak istedi. Bu maksatla bir komisyon kurdu. Beni de davet etti. Osman Ergin, Müsahipzade Celal, Hattat Tuğrakeş Hakkı, Hacı Vesim Paşazade Lütfi el-Mevlevi Bey ve daha birkaç kişi vardı. Toplantıda birçok şey söylendi. Osman Ergin muhalif olduğunu söyledi. Dağıldık. Osman Ergin'le beraber döndük. "Bu adamın maksadı kıymetli taşları naklettikten sonra Karacaahmet'e lüzum yoktur diye kaldırmaktır" dedi. Bir müddet sonra genç yaşta böyle kötü ve veballî işler yapmasından öldü gitti. Üsküdar iskelesinde Mimar Koca Sinan'ın yapısı Mihrimah Sultan imaretini de kimseye sormadan yıktırdı [1933] ve meydana kalbetti.

Üsküdar'da Şemsi Paşa (Kuşkonmaz) Camii Osmanlı padişahlarını rüşvete alıştırmakla meşhur adamın kendi adıyla anılmaktadır. Türbesi Cami içinde bir şebeke içinde ve deniz kenarında idi. Burasını dolması bir minare ilavesiyle ortadan, Vakıfların hasta ruhsuz mimarı Vasfi onu da kaldırdı ve üstünü kapatarak camiye ilave etti.

İstanbul'da Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa Camii kıymetli taşlarla dolu panteonu Adnan Menderes yok etmek yani kaldırmak istedi. Fakat etrafındaki duvarını aynen onartarak Tahsin Öz Bey Topkapı Sarayı Müzesi müdürlüğünden emekli olduktan sonra İstanbul'da Vakıflar baş müşavirliği zamanında muhafaza ettirdi.

Hele Karayolları İstanbul-İzmit yolunu açarken Harem iskelesine bağlamak üzere Karacaahmet'i adeta hançerleyerek ikiye böldü. Kalan kısma güya bir berbat duvar çevirttiler. Hariçte kalan kısım mahva bırakıldı. Buradan taşıdıkları taşları oraya buraya attılar. Müteahhit haini berbat bir surette, kıymetsiz ufakları adeta asker dizer gibi topraklara çaktı. Büyüklerini ve meşhurlarını pahalya dikilir diye toprak üzerinde bırakarak parasını alıp hainâne kaçtı. Zira bu gibi yerlere idareci ve mühendis olarak şu çeteler (?) o kadar görgüsüz ve hatta cahil ki bir Türk düşmanı istilacılarının yapamayacakları fenalıkları Türk ve Müslüman geçinen bu fena adamlar bilerek ve bilmeyerek alet olarak yaptılar. Ne yapılır bilmem kaderleri böyle.

İbrahim Ağa'ya Miskinler Yolu'ndan Bağdat Yolu'nu takiben inildiğinde bir Saraçlar Çeşmesi vardı ki İstanbul'dan baharla ve yaz aylarında buraya kahve içmeye gelinirdi. Buldozerler kitabesine ve taşlarına kıymet vermeyerek çeşmesiyle yol ortasında bir güzellik şaheseri olan bu pitoresk tepeyi civarının güzel mezar taşlarıyla birlikte yok ettiler. İbrahim Ağa Mahallesi önündeki taşlar 70 sene evvelce yok edilmişti. Resimlerinde hesapsız. Bunları yok etmeye delalet edenler adeta biz [nesepsiziz] demek istemişlerdir.

NOTLAR

- * İstanbul Müftülüğü öğrendiğimize Eğitim Uzmanı göre birtakım
1 Aka Gündüz'ün 3 KS mezartaşlarındaki 1931'de *Cumhuriyet*'e yazıldığı yazısından yazılar Arap harfli değil diye birilerince kırılmış;

"Geçen gün Eyüp'te Türk harflerile yazılı mezar taşlarını kim bilir kim kırmış. Bunu yapan yakalanırsa hangi cepheden itham edilecek? O taşın varislerini zarara sokmak maddesinden mi? Mezara ve ölüye hürmetsizlik maddesinden mi? Yeni harfler, yani inkılap aleyhine harekete geçtiğinden mi? Ve cezaları ne olacak ve nasıl olacak?" 1931'deki bu haber bir tarafa, 15.4.1933 tarihli Cumhuriyet Arşivi Muamelat Genel Müdürlüğü 30-10/88-581-6 numaralı belgesine göre de, "Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkındaki 1/11/928 tarih ve numaralı kanunun dördüncü maddesinde resmi veya hususî levha ve tabelâların Türk harflerile yazılmasının mecburî olduğu tasrih edilmesine rağmen arap harflerile mezar taşlarına yazdıkları için 22/10/933 te mahkemeye verilen İnebolu'da Taşçı Sabri ve Hakkâk Salih mahkemece beraat etmişlerdir." Bu beraat vesikası ve gazete yazısı, maziden intikal eden bu taşların hangi meselelere mevzu olduğunu göstermesi bakımından küçük birer misaldir.

- 2 Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslâm'a Dair", *İctihad*, 1 Temmuz 1327, S. 26, 761.
3 M. Şemseddin [Günaltay], *Hurafattan Hakikate*, (Tevsîi Tıbaat Matbaası, 1916), 3.
4 Akif'le çağdaş Mısırlı mütefekkir Reşit Rıza'nın

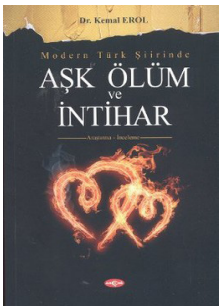
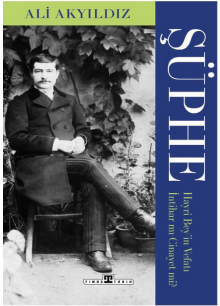
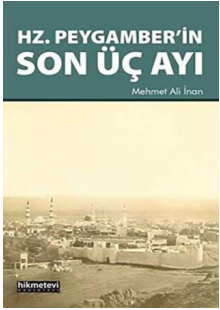
kiyamet inancının, vaizler tarafından daima kıyametin yakın olduğunun hatırlatılmasının müslümanları dünya hayatına karşı mesafeli, tembel ve düşük bir hayata razı bıraktığına dair iddiası için, bk. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 237.

- 5 Süleymaniye Kütüphanesi, Süheyl Ünver Defteri, *Mezarlıklarnâme*, 00490.
6 A. Süheyl Ünver, *İstanbul'un En Eski Mezarlığı Hakkında*, (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1950).
7 Yine Süheyl Bey'in naklettiğine göre Karacaahmet duvarla çevrilmiştir fakat bu sefer içi perişan edilmiştir: "Birinci Cihan Harbi'nde şehitlik kurdular. O zaman Karacahmet iç perişanlığı ile berbat oldu. Şimdi de karayolları Ankara yolunu geçirdi. Lazımdı ama pek lakaydane hareketle mahv u perişan ettiler. Taşeronlara para ile ihale ettiler, paralar yerine masruf olmadı. Değil nakli, hatırlanması bile insana utanç veriyor." Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Süheyl Ünver Dosya, *Kabristanlar*, 00883, pdf 44. Süheyl Bey'in Karacaahmet'le alakalı defterinde meseleye dair başka bilgiler de mevcuttur. Bk. A. Süheyl Ünver, *Karaca Ahmednâme*, haz. Gülbün Mesara, Aykut Kazancıgil, Yasin Beyaz, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2011), 109 ss.



Ölüm Kitaplığı

Dr. Büşra Nur Güler*



Zıttıyla kaim dünyada hayatın karşısında konumlandırılan ölüm, mutlak bilinemezliğini aşmaya çalışan, kimi zaman yaklaşan, tasvir edebilmek için çevresinde dolaşan, uzaktan bakan ya da ölüme ilişkin tecrübenin duygu, bilgi ve sezgi dünyasındaki yansımaları üzerinden tanımlar oluşturan, varlığına/yok oluşuna cevap arayan ontolojik merakın en verimli ve çeşitlilik içeren temasını oluşturmuştur. Bu meraka dinlerin, ideolojilerin ve değer yargılarının açtığı pencerelerden cevaplar sunulmuş, hayatın zıttı olan ölüm kendi içerisindeki zıtlıklarla korku mu-teselli mi, ceza mı-nimet mi, mutlak son mu-başlangıç mı- tanımlanmıştır. Ölüm başkası üzerinden tecrübe edilmekteyse de herkesin ölümü ve ölüme yaklaşımı kendinedir, *kendinedir*. Ölüm algısı ve tecrübesinin tarihi zemini, coğrafi-kültürel çeşitlilik ölçüsünce değişen ritüel ve gelenekleri,

dinin ve felsefenin bu olguyu anlamlandırması, ölümün seçilebilirliği, ölmekte olanlar, ölümler ve geride kalanlar bağlamında sosyolojik ve psikolojik boyutları ile bu olgunun edebiyata yansımaları Ölüm Kitaplığı'nın alt temalarını belirlemiştir:

Din Nazarından Ölüm

Tarih boyunca ölüme yüklenen anlam, bu anlam üzerinden insanın/toplumun ölüme karşı geliştirdiği temel tutum ve ölümle yüzleşmeye hazırlık zemininde hayata dair tasavvur ekseriyetle din üzerinden şekillenmiştir. Söz gelimi, hayatın, düşünce ve sanatın ölümün bir açılımı ve yorumundan ibaret olduğunu belirten Senail Özkan *Ölüm Felsefesi-Mısır'da, Upanişadlar'da, Budizm'de ve Hristiyanlık'ta*¹ başlığını taşıyan eserinde ölüm felsefesi perspektifinden ilgili bölge ve dinlerde ölüme yüklenen anlam, ölümsüzlük, öte dünya

ve yeniden doğuşa ilişkin inançları tetkik etmiştir.

Ölümü ve ölüm ötesini konu edinen ve üzerine inşa edilen İslam literatürünün temel kaynakları arasında yer alan İbn Ebi'd-Dünya'nın (v. 281/894) *Zikru'l-mevt'i*,² İbn Şahin'in (v. 385/996) *Kitâbü Zikri'l-mevt'i*, Gazzali'nin (v. 505/1111) *ed-Dürretü'l-fâhire'sinde*³ ölümü hatırlamanın ahlaki-ruhi bir terbiyeye, dünya nimetlerinin unutturabildiği gerçekliğe uyanmaya aracılık ettiği vurgusu öne çıkmaktadır. Ölümü ruhun beden üzerindeki tasarrufunun sona ermesi olarak tanımlayan Gazzali'nin *İhyâ'sındaki* ölümle ilgili bahisler derlenerek *Ölüm ve Ölüm Ötesi Hayat*⁴ başlığı altında neşredilmiştir. Gazzali'nin ölümle ilgili görüşleri ayrıca Ruhattin Yazoğlu tarafından *Ruh, Ölüm ve Ötesi -Gazali Üzerine Bir Araştırma*⁵ başlığıyla tetkik edilmiş, çalışmada ölümün rölantivitesi konusunun

yüzyıllar öncesinde Gazzali tarafından temellendirildiği ortaya koyulmuştur.

Dilimize *Ölüme Gülebilmek*⁶ başlığıyla çevrilen İbnü'l-Cevzi'nin (v. 597/1201) *es-Sebât 'inde'l-memât*'ı ise salih amelin ölüm anındaki vesveseye karşı teslimiyetin güvencesi olduğunu geçmiş peygamberlerin, ashabın ve tabiinin ölüm tecrübelerinden örneklerle aktarmıştır. Sevgi Tütün doktora tezi olan *Ölümün İçindeki Hayat Hayatın İçindeki Ölüm*'de⁷ Ali Rıza Güneş yine doktora tezi olarak hazırladığı *Hayat, Ölüm ve Diriliş*'te,⁸ hayatın, ölümün ve yeniden dirilişin Kur'ani mahiyetini irdelemiştir. Ölümü İslam düşüncesi, varoluş felsefesi ve Kelam ilmi perspektifiyle ele alan Muhammet Altaytaş, *Modern Çağda Müslüman Nazarıyla Varoluş ve Ölüm*⁹ başlığıyla neşredilen doktora çalışmasında, modernizmin ölüm karşısındaki tavrına mukabil İslam'ın ana kaynakları zemininde müslümanın varoluşunu ve ölümü nasıl konumlandırıldığını irdelemiş, *imanın* dünya hayatının her safhasında insanın yaratılışını ve öncesini, ölümünü ve sonrasını içeren *oluşunu* ahenge kavuşturan temel saik olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zira "Gerçek

şu ki sen de öleceksin, onlar da ölecekler."¹⁰ ilahî hitabına muhatap olan Hz. Peygamber de ölümden muaf değildir:

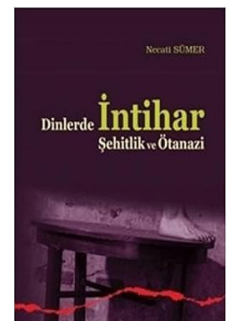
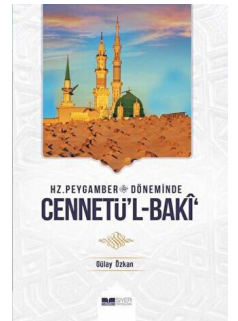
Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Vefatı

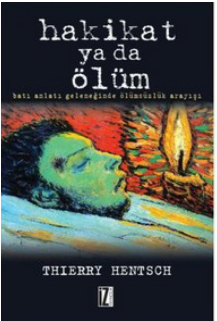
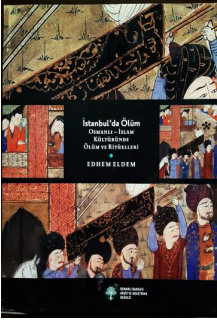
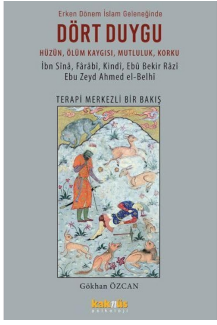
Klasik Hadis, Siyer ve İslam Tarihi literatürünün kadim kaynaklarını teşkil ettiği Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatı, sahabe üzerindeki etkisi ve takip eden süreç literatürün bir diğer boyutunu oluşturmuştur. Nesai (v. 303/915) *Kitâbü'l-vefât*'ında¹¹ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatının yaklaştığına delalet eden haberlerden teçhiz-tedfin sürecine uzanan rivayetleri bir araya getirmiş, hadis-siyer kaynaklarında muhtelif vecihleriyle yer alan bu rivayetler *Vefâtü'n-nebî* başlıklı manzumelere¹² ve güncel araştırmalara¹³ kaynaklık etmiştir. Görünen o ki, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatının ashab tarafından karşılanma biçimi, bu ilk kriz sonrası Hz. Peygambersiz bir toplumu inşa ederken dayandıkları temel ilkeler muhtelif kriz dönemlerinde bu vefatın yeniden hatırlatılmasına ilham olmuştur. Söz gelimi, Filistinli araştırmacı Nizar Abdülkâdir er-Reyyân'ın *Vefâtü'n-nebî ve azlemeti'l-Medîne*'si (Beirut: Daru'l-minhac, 2013), naşirin ve mukaddimin takdimlerine

bakılırsa Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatıyla derin bir hüzne gark olan ashabın emanet bilinciyle Kur'an ve sünnetin rehberliğinde nasıl ayağa kalktıklarını anlamaya, bu vefatı bugün yeniden hatırlamak ise bölünen ve birbirine yabancılaşmış İslam ümmetinin dirilişine bir çağrı olarak okunmalıdır.

Ölümün Tarihi

Zehra Gençel Efe, İslam öncesi uygulamalarla kıyas imkanı sunarak Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe örnekliğinde erken dönem İslam toplumunun ölümüne karşı geliştirdiği tutum ve gelenekleri *İlk Dönem İslam Toplumunda Ölüm, Techiz ve Defin*'de¹⁴ ele almış, M. Kerrigan *Ölümün Tarihi*'nde¹⁵ ise antik dönemlerden günümüze kadar ölüm algısının dönüşümüne ve tarihi yansımalarına görsel malzeme eşliğinde kültürlerarası bir perspektifle yaklaşmıştır. Modern toplumun mutluluğun önüne bir engel olarak gördüğü ölümü hayattan dışlamasını *yasak ölüm* tanımıyla kavramsallaştıran tarihçi Philippe Ariés'in *Batı'da Ölümün Tarihi*¹⁶ adlı eseri, erken dönemlerden itibaren hayatın içerisinde var olan *ehlileştirilmiş ölümün* modern dönemde bastırılarak ve tabu





haline getirilerek nasıl *vahşileştirildiğinin*, ölüm kültürünün Batı'daki dönüşümünün izini süren bir gelenek ve zihniyet tarihi okumasıdır.

Zihniyet tarihi kapsamında değerlendirilecek bir diğer çalışma editörlüğünü G. Veinstein'in üstlendiği *Osmanlılar ve Ölüm*'dür.¹⁷ Eser Osmanlı mezar kitabeleri, şer'iyye sicilleri ve diğer kaynaklardan hareketle Osmanlılarda ölüme karşı tavrın İslam'la özdeşleşmiş tezahürlerini tarihsel süreç içerisinde incelemeye odaklanmıştır. Edhem Eldem'in kaleme aldığı *İstanbul'da Ölüm Osmanlı-İslam Kültüründe Ölüm ve Ritüelleri*¹⁸ ise Osmanlı İstanbul'unda ölümün şehirle, Osmanlı-İslam kültürüyle, iktidar ve milliyetçilikle ilişkisi üzerinden Osmanlı mezar taşları, ölüm biçimleri ve modernlik refleksleri zemininde etnografik, antropolojik, siyasi ve tarihi bir okumadır. Ölüm temalı mikrotarih çalışmasını literatüre Ali Akyıldız kazandırmış, Sultan II. Abdülhamid'in katiplerinden Hayri Bey'in şüpheli ölümünün izini *Şüphe: Hayri Bey'in Vefatı İntihar mı Cinayet mi?*¹⁹ adlı eserinde sürmüştür. Eser, bu adli vakanın kaydını tutan arşiv vesikaları ve gazeteler

üzerinden dönemin bürokratik, sosyo-politik ve siyasi okumasını yapmış, okuyucu bu okuma üzerinden Hayri Bey için ölümün sabit ve değişmez olduğunun, ancak bu ölüm karşısında iktidarın, kamuoyunun ve geride kalanların tutumlarının birbirinden hangi saiklerle ayrıldığının ayırdına varabilmiştir.

Tuna Akçay'ın *Roma Dünyasında Ölüm*'ü,²⁰ S. Veyis Örnek'in *Anadolu Folklorunda Ölüm*'ü,²¹ Ahmet Uhri'nin *Anadolu'da Ölümün Tarihöncesi*,²² Türk kültürü ve tarihi üzerine çalışmalarıyla tanınan Jean-Paul Roux'un *Eskiçağ ve Ortaçağ'da Altay Türklerinde Ölüm*'ü,²³ Edward Tryjarski'nin İslam öncesi ve sonrası dönemde Türklerin ölüm anlayışı ve geleneklerini incelediği *Türkler ve Ölüm*'ü,²⁴ halkbilimi perspektifiyle derlenen *Türk Kültüründe Doğum ve Ölüm (Dil, İnanç, Ritüel ve Gelenek)*,²⁵ ölüme ilişkin inanç ve geleneklerin ele alındığı spesifik bölge çalışmalarının²⁶ yanı sıra ölünün gömülmesi²⁷ ve mezarlık kültürü²⁸ araştırmaları, ölüm tarihinin bir diğer yazını oluşturmaktadır.

Ölümün Felsefesi

İslam filozofları felsefeyi ölüme hazırlık olarak görmüş,²⁹ Kindi *Üzüntüden*

Kurtulma Yolları'nda³⁰ ölüm korkusunun yersizliğini, insanın yokluğun ve üzüntünün olmadığı yere gitmekten imtina etmesiyle temsil etmiş, İbn Miskeveyh *Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu*'nda³¹ ölümün bir yokluk ve kayboluş olarak görmenin beslediği korkunun aksine mükemmelliğe bir uzanım olduğuna işaret etmiştir. Emine Taşçı Yıldırım doktora tezi olarak hazırladığı *İslam Felsefesi ve Modern Psikolojide Ölüm Korkusu*'nda³² ise bu temel korkuya ilişkin İslam filozoflarının çözümlemeleri ile modern psikolojinin yaklaşımlarını kıyaslamıştır.

Ölümün *neliği*, ölüm bilgisinin imkanı, bu bilginin anlamı ve insan hayatı üzerindeki etkileri Batı felsefesinin de en kadim ve köklü meselelerinden birini teşkil etmiş, varlığına bir zaman biçildiğinin bilincine eren insanın sonluluğunu unutmak için gelecekte yaşayarak kendini gerçekleştirmeye sevk etmesi ölümü varoluş felsefesinin temel konularından biri haline getirmiştir. Söz gelimi M. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da³³ ölüm bilincini ve bizzat ölümle yüzleşmeyi varoluşun hakikatini

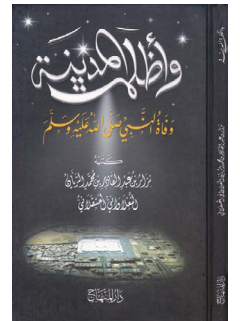
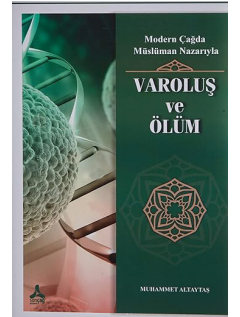
anlamada bir anahtar olarak görür. François Dastur *Ölüm- Sonluluk Üzerine Bir Deneme*'de³⁴ "insanın ölmeyle meşgul olma ilişkisi insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır." sözleriyle Heidegger'ı izlerken, başkasının ölümüne tanıklığın insan üzerindeki etkisi ve varlığa yön verdiği yorumuyla ondan ayrılır. Heidegger'ın aksine bir diğer varoluşçu filozof Jean-Paul Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te³⁵ ölümün *başkaları* için bir tecrübe oluştururken bilincin sonu olduğundan ölü bakımından anlamlandırılabilir yanı olmadığını öne sürer. Emmanuel Lévinas ise ontolojik yaklaşımı eleştirdiği ve etiği ön plana çıkardığı *Tanrı, Ölüm ve Zaman*'ında³⁶ insanın kendi ölümü artık bir tecrübe konusu olmayacağından başkasının ölümüyle yüzleşmenin Tanrı'nın izinin görüldüğü bir ânı, insana ölüyü gömme, yas, vedalaşma gibi temsillerle sorumluluklarını hatırlatan ahlaki merkezi oluşturduğunu savunur. M. Heidegger'ın varlık felsefesini ölüm fenomeni ekseninde kurması ve etkileri Fadime Rukiye Bayındır'ın çalışmalarına yön vermiş, doktora tezi *Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm*

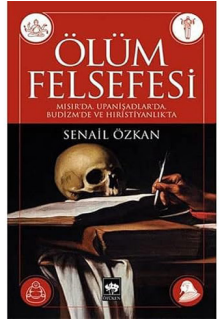
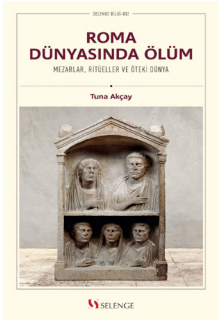
*Fenomeni*³⁷ başlığıyla neşredilmiştir. Cicero ölüm bilincinin hayatı anlamlı kıldığını savunurken,³⁸ ölümü kanıksamayı red Elias Canetti'den gelmiş, *Ölüm Üzerine*'de³⁹ insanın "ölüme karşı savunulmasını", ölüm kaygısının insan ve toplum üzerindeki bastırıcı ve baskın etkisini tartışmıştır. Ölüm düşüncesini "insanın varoluşunu şekillendiren ve onun ölümü-aşan düzen ve düzenekler kurmasına neden olan en önemli tahrik mekanizması" olarak tanımlayan Kaan H. Ökten *Ölüm Kitabı- Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*'nde⁴⁰ Şabaka Taşı'ndan kutsal kitapların ilgili bölümlerine, Antik Yunan'dan İslam filozoflarına, Aydınlanma'dan günümüze kadar ölüm merkezli düşünüşün klasikleşmiş ana metinlerini kronolojik olarak bir araya getirmiştir. A. Kadir Çüçen insanın varoluşunu idrakinde sonlu/ölümlü olmasının rolü ve işlevini felsefi, dini, hukuki, edebi, sosyolojik, psikolojik ve antropolojik perspektifle merkeze alan çözümlemeleri bir araya getirmiş, eser *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*⁴¹ başlığıyla neşredilmiştir.

Thierry Hentsch *Hakikat ya da Ölüm-Batı Anlatı Geleneğinde Ölümsüzlük*

*Anlayışı*⁴² adlı çalışmasında Batı'nın ufkunu ölümün belirlediğini, hakikat arayışını içeren edebiyatın ölümle başa çıkma/ölümsüzlük arzusunun bir formu olduğunu öne sürmüş, bu hakikat-ölüm algısının Batılı kimliğin *öteki* ile karşılaşmasında ve dünya ile irtibatında etkisini irdelemiştir. Editörlüğünü Patrick Dupouey'in üstlendiği *Ölüm*'de⁴³ ise Batı'da üretilmiş felsefi-edebi metinlerde insan için ölümlü olmak ne anlama gelir, ölüm anında nasıl bir tutum geliştirilir, ölümsüzlük ve ebediyetle ilgili dinî referanslar ve felsefi argümanlar nasıl karşılaşır, yaşayanların ölüleriyle ilişkisi nasıl olmalıdır soruları çerçevesinde felsefi cevaplar derlenmiştir.

Ölümsüzlük meselesi, ölümlü olmayı inkar etmek için yollar üretme anlamıyla kültürel⁴⁴ kişilik temelinde kazanılan bir boyut,⁴⁵ anlamsızlık temelinde felsefi bir problem⁴⁶ olarak ele alınmıştır. Turan Koç doktora tezini teşkil eden *Ölümsüzlük Düşüncesinde*⁴⁷ ise ölümsüzlük anlayışları ve öğretilerinin ruh-beden ilişkisi bağlamında felsefi temellendirmesine odaklanmıştır. Yazara göre ölümden sonra varoluş empirik yollarla yürütülemeyeceğinden





ve Kur'an'ın kabul ettiği ruh-beden bütünlüğü ile modern bilimin insan anlayışı uyum arz ettiğinden bu husus diriliş inancının lehine olarak değerlendirilmelidir.

Biyolojik sınırları aşarak insan-sonrası bir varlığa ulaşmayı hedefleyen transhümanizm hareketi, bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerle beden fiziki olarak onarılmasına, ölümün ertelenmesine/ ortadan kaldırılmasına ve böylece kalıcı mutluluğun inşa edilmesine odaklanmaktadır. Yusuf Çadır *Transhümanizm Ölüm ve Ölümsüzlük*'te⁴⁸ ölümün aşılmasını içeren bu hareketin insanın varoluşunun en temel duygularından biri olan ölüm kaygısını ortadan kaldırmasıyla sonuçlanacağına, bu sonucun ise yepyeni felsefi problemler doğuracağına işaret ederek çalışmasını "İnsan nedir, ölümlülüğü artık özünün bir parçası olarak görülemeyen insan hâlâ bir insan olarak tanımlanabilir mi?" sorusu temelinde inşa etmiştir.

Biyoteknoloji, transhümanizm gibi akımlar birey dünyasında ölümün susturulmasına, kamusal alandan sürülmesine aracılık ederken bu aracılığı isteyen tarafı belirlemeye

çalışan Byung Chul Han'ın sorgusu kapitalizme uzanır. *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*'nde⁴⁹ artık mekanikleştirdiği yaşam uğruna yaşamı *katleden* kapitalizmin ölümün olumsuzlanmasına, böylece insanın kendisine yabancılaşmasına dayandığını, daha fazla üretim ve tüketim örgütlenmesine rağmen doyuma ulaşamamanın bu yabancılaşmanın bir sonucu olduğunu, tükenmişlik sendromu, depresyon ve intiharın kapitalizmin ölümü unutturma gayretlerine karşılık başarısızlığını gösterdiğini savunur.

Ölümün Sosyolojisi

Kapitalist düzenin ölümü tüketim karşısında bir boşluk olarak tanımlaması Jean Baudrillard'ı *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*⁵⁰ adlı eserinde ölümü bir direniş biçimi, bireyin erken dönem toplumlarında olduğu gibi anlam ve sorumluluk bağları kuran, toplumda yerini belirleyen ve maddi olmayan simgesel değiş tokuşun merkezine yerleştirmeye itmiştir. Nitekim A. Kellehear *Ölümün Toplumsal Tarihi*'nde⁵¹ ölüm tecrübesini kültür değişimleriyle örülen tarihsel ve toplumsal bir süreç olarak ele almıştır.

Ölümün mutlak bilinemezliğinin bireyde oluşturduğu korku ve kaygıyı geleneksel ve modern toplumların ölüm karşısındaki refleksleri üzerinden okuyan Adem Sağır *Ölüm Sosyolojisi*'nde⁵² ölüme sosyolojik bir nesne olarak yaklaşmayı önermiştir. Birey-toplum ilişkileri bağlamında ölümün kimlik üzerindeki etkileri, sosyo-politik hareketlerde ölümün konumlandırıldığı yer ve "ölu bedenlerin yönetimi" olarak ölüm endüstrisi çalışmanın başlıca sorularını oluşturmuş, varoluşundan beri ölümsüzlüğü arayan bireyin yolculuğunun son kertede *gösteri toplumuna* dönüşen küresel dünyada ölümün ötekileştirildiği, hastanelerde camekanlar arkasından *seyirlik oyunlara* dönüştürüldüğü, şehir dışına taşınan mezarlıkların *ölümü merkezsizleştirdiği* bir sürece evrildiğine dikkat çekilmiştir.

Benzer şekilde Norbert Elias *Ölmekte Olanların Yalnızlığı Üzerine*'de⁵³ modern dönem Batı toplumlarında ölümü yaklaşan kişinin konuşma konusu dahi olmaktan uzaklaştırıldığını, önceleri toplumun hâlâ bir parçası sayılan ve veda etme imkanı verilen *ölmekte olanın* son kertede yok sayıldığını gözler önüne sererken

okuyucuyu “yaşayanların meselesi olan” ölümle yüzleşme ve onu yeniden hayatın içerisine kabul etme çağrısında bulunmuştur. İsmail Abalı, bu kaçınılmaz sonla yüzleşmenin, yıkıcı ve sarsıcı etkilerinin üstesinden gelerek hayatın içerisine kabul etmenin yöntemlerinden birinin mizah olduğunu öne sürmüş, *Ölümü Evcilleştirmek: Türk Halk Kültüründe Ölüm Temelli Mizah*⁵⁴ adlı çalışmasında yazılı, sözlü ve sanal edebiyat ürünlerinde ölümü sıradanlaştırmaya, ölüm korkusunu geçici de olsa savuşturmaya yönelik çabanın açık ya da dolaylı şekilde görünür olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Ölümün Psikolojisi

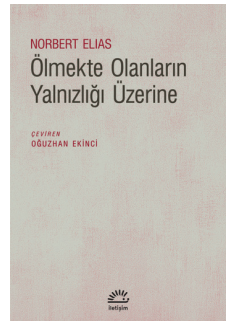
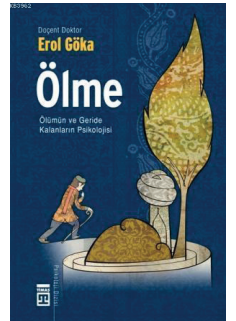
Ölüm kaygısı ve korkusunun üstesinden nasıl gelinir sorusu Faruk Karaca saha araştırmasına dayanan *Ölüm Psikolojisi*⁵⁵ başlıklı çalışmasında dinî referanslarla ölüm ötesine ilişkin inanç, bilgi ve tasavvura sahip insanların ölümüne daha makul ve kabullenici yaklaştıklarını ortaya koymuştur. Benzer şekilde, ölümü insanın kendini tanımasında, davranışlarını anlamlandırma ve yönlendirmesinde, zamanın önemini fark etmesinde önemli bir araç olarak gören Hayati Hökelekli *Ölüm*,

Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din'de⁵⁶ inancın ve dinî tutumların bu aracı ne ölçüde etkinleştirebileceğini psikolojik perspektiften ele almıştır. Saliha Uysal doktora tezi olarak hazırladığı ve *Ölüme Uyanmak- Yaşayanların Dilinden Ölüm Eşiği Deneyimleri*⁵⁷ başlığıyla neşredilen çalışmasında ise, hayatın sağladığı bilinç halindeyken ölüme temas etmeyi içeren ölüm eşiği deneyimini yaşayan müslüman bireylerde bu tecrübeden sonra görünür olan ölüm olgusuna yaklaşım biçimleri ile dinî-manevi değişiklikleri Din Psikolojisi bağlamında değerlendirmiştir.

Gökhan Özcan Erken *Dönem İslam Geleneğinde Dört Duygu- Hüzn, Ölüm Kaygısı, Mutluluk, Korku*'da⁵⁸ Kindi, Farabi, İbn Sina gibi İslam filozoflarının ölüm fenomenine yaklaşımlarını Psikoloji disiplini bağlamında değerlendirmiş, ölüm sonrası hayata inanan danışanlarla çalışırken nötr kalmak yerine İbn Sina merkezli ölüm eğitimini önermiştir. Ölüm ihtimali kaza, hastalık ya da yaş gibi sebeplerle insanın hayatına bir gerçeklik olarak yaklaştığında yaşanan kontrol kaybı, öfke ve tutarsızlığın, ölümü hayatın bir parçası olarak kabul etmemenin

getirdiği bilgi eksikliğinden kaynaklandığını gören Kathy Kortess Miller de *Ölüm Psikolojisi*'nde⁵⁹ ölümün önemini kavramayı da içeren ölüm eğitimine odaklanmıştır. Fuat Tanhan-Figen Arı İnci tarafından kaleme alınan *Ölüm Eğitimi*,⁶⁰ ölümü hayatın bir parçası olarak kabul etme süreçlerine odaklanırken, ölüm eğitimi bağlamında çocuğun ölüm tasavvurunun tespiti için çocuk edebiyatı ürünlerinin incelendiği çalışmalar⁶¹ literatürün alt başlıklarını belirlemiştir. Ölüm eğitimini ölümle yüzleşmede, ölümün bir bilince dönüşmesinde arayan Irvin Yalom *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*'i⁶² ise varoluşçu psikoterapi bağlamında kaleme almıştır.

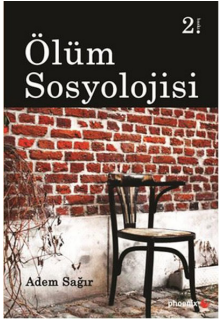
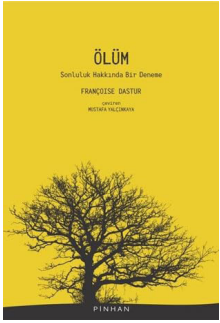
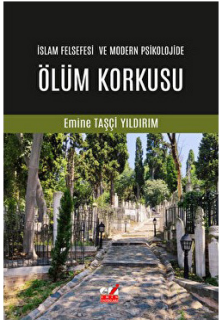
Ölüm ve yas psikolojisi üzerine çalışmalarıyla tanınan psikiyatrist Elisabeth Kübler-Ross *Ölüm ve Ölüm Üzerine*'de⁶³ ölmekte olana hakkı ve fikri olmayan bir nesne gibi davranılarak ölümün kişisel olmaktan çıkarıldığını ve mekanikleştirildiğini eleştirirken ölmekte olanın ise ölüme karşı inkar, öfke, Tanrı ile pazarlık, depresyon ve kabullenme tutumları geliştirdiğine dikkat çekmiştir. Yakınlarını kaybeden kişilerin yas süreci⁶⁴ ölümün ardından bakanlara ilişkin literatürü



ÖLÜM KİTABI
ÖLÜM DÜŞÜNCESİNİN TEMEL METİNLERİ



KAAN H. ÖKTEN



ortaya çıkarmış, Erol Gökâ *Ölme-Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*'nde⁶⁵ Doğu'da ve Batı'da ölüme ilişkin arka planı kurmuş, ölümü bir yenilgi olarak algılayan modern düşünceye karşılık İslâm'ın ölümü anlamlandırmasına ve bunun ölmekte olan ile geride kalan üzerindeki etkisine işaret etmiştir. Ölüm konusunu tıbbi ölüm ve beyin ölümü tanıları, gelişen sağlık teknolojileri ve parapsikoloji bağlamında ele alan popüler çalışmalar⁶⁶ ise bir diğer boyutu teşkil etmektedir.

Ölümü Seçmek

Psikososyal bir olgu olan ve insanın hayatına kendi arzusuyla ve bilerek son vermesi olarak intihar farklı boyutlarıyla muhtelif disiplinlerce irdelenmiştir. Necati Sümer *Dinlerde İntihar (Şehitlik ve Ötenazi)* adlı çalışmasında dinler tarihi perspektifinden dinlerin intihar karşısında tutumlarını ele almış, Rüya Kılıç *İntiharın Tarihi: Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet'te Ölümün İstemli Halleri*'nde⁶⁷ ise Osmanlı son dönem ve erken cumhuriyette intiharın bireysel, toplumsal ve siyasi anlamını örnekler üzerinden sorgulamıştır. G. Minois *İntiharın Tarihi- İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu*⁶⁸ adlı eserinde ise antik

dönemlerden günümüze Batı toplumunun erdem, suç, özgürlük ya da psikolojik problem ekseninde değişen intihar değerlendirmelerini irdelemiştir.

Yaşar Yiğit'in *İslâm Hukukuna Göre Ötenazi*⁶⁹ adlı eserinde bireyin ölümü seçmesi, acısız bir ölüm için yardım istemesi anlamında ötenazinin çeşitleri üzerinden İslâm hukukunda terettüp eden hüküm ve görüşler serdedilmiş, *Hayat Ne Zaman Başlar Ne Zaman Biter- Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*⁷⁰ adlı çalışmada ise yine İslâm hukuku zemininde hayatın sonu, ötenazi ve intihara ilişkin değerlendirmelere yer verilmiştir. DİB. Yayınları arasından çıkan *İntihar ve Töre Cinayetleri Bağlamında Sosyal Sorunlar ve İslâm'da*⁷¹ İslâm'ın ölümü seçme karşısındaki tutumunu ve temel ilkeleri özetlenirken, Şenol Korkut *Gençlik Sorunları ve İntihar*'da⁷² bu problemlerin çözümünde dinî faktörlerin etkisine dikkat çekmiştir.

Taner Beyter'in *Ötenazi Etiği*'nde⁷³ varoluşsal hak çerçevesinde ele aldığı ötenaziye tarihsel süreç üzerinden okuyan Sibel İncoğlu *Ölme Hakkı- Ötenazi*'de⁷⁴ ölümcül dozda ilaç enjektesini içeren aktif ötenazinin

Hasta Hakları kapsamına alınmamasını isabetli bulmuş, zaman içerisinde *zorunluluk* sebeplerinin oluşturulabileceği bu uygulamanın bazı hayatların değersiz olduğunu savunan yaklaşımlara hizmet edeceğine işaret etmiştir.

Ölümün Edebiyatı

Türk edebiyatında ölüm teması İslâm öncesi dönemde *sagu*, *ağut*,⁷⁵ ölen kişi üzerine yazılan manzumeleri içeren *mersiye*,⁷⁶ geride kalanlara teselli vermek için yazılan mektupların şekillendirdiği *taziyetname* ve *tesliyetname* türleri üzerinden işlenmiştir.⁷⁷ Bilal Kemikli, *Sûfi Aşk ve Ölüm*'de⁷⁸ sufi edebiyatın temel metinlerinde tasavvufi düşüncenin sevgi ve savaşın yanı sıra ölüme yüklediği anlamı tahlil etmiş, bu çerçevede ontoloji teklîğe müstenit olduğundan her doğumun bir ölüm her ölümün bir doğum olarak algılandığına işaret etmiştir. Kemal Erol *Modern Türk Şiirinde Aşk Ölüm ve İntihar*'da Tanzimat'tan günümüze uzanan şiirler üzerinden bu olgulardaki dönüşümü irdelemiş, Salim Çonoğlu ise 1920-1950 yılları arasında kaleme alınmış şiirlerde dinî-ideolojik alım algılarını, ölüme karşı tutum ve tasavvurları *Cumhuriyet Dönemi*

Türk Şiirinde Ölüm'de⁷⁹ konu edinerek ölümün mecazlarla metinlere sirayet eden simgesel-imgesel anlamlarını dönemle birlikte düşünmeye davet etmiştir. Nurullah Ulutaş *İntihar ve Roman-İntihar Olgusunun Türk Romanına Yansıması (1872-1960)*'da⁸⁰ kahramanları intihara sürükleyen süreçleri ele almış, Cemile Sümeýra *Kendi Kalemini Kıranlar-Türk Edebiyatında İntihar*'da⁸¹ müntehir edebiyatçıları ve intiharlarını konu edinmiştir.

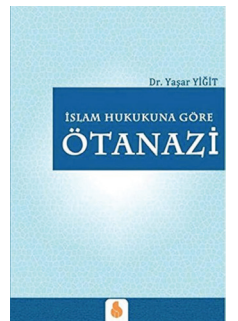
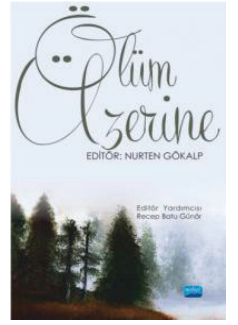
Görünen o ki Ölüm Kitaplığı, kaçmak için yurtlar terkedilen,⁸² korkulan,⁸³ yine de ne yaparsa yapsın herkesin bir gün yaşayacağı,⁸⁴ ölümsüzlüğün bir imkan olmadığı,⁸⁵ temenni edilemeyen,⁸⁶ meydan okurken yüzleşildiğinde acze düşüren⁸⁷ ölümün ölümüne kadar genişlemeye devam edecektir.

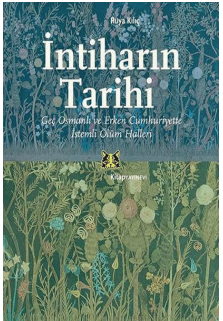
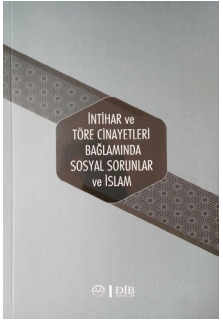
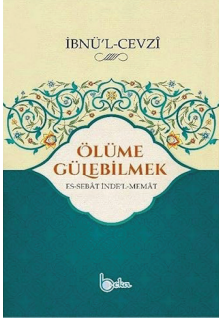
NOTLAR

- * Üsküdar Müftülüğü, Kur'an Kursu Öğreticisi.
- 1 (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017).
- 2 thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan, (Acman: Mektebetü'l-Furkân, 1423/2002). Eser dilimize Zekeriya Yıldız tarafından çevrilerek *Hadislerde Ölüm* başlığıyla neşredilmiştir (İstanbul: Ocak Yayınları, 2008).
- 3 thk. M. Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Daru Sâdir, 1987). Eser Kastamonu Askeri Rüşdiyesi Arap dili muallimi Ömer Bey tarafından Türkçeye çevrilmiş,

- Ahiret Halleri* başlığıyla neşredilmiştir (Kastamonu: Kastamonu Matbaası, 1329). Ömer Dönmez tarafından dilimize çevrilmiş, *Âhiret Âleminin Sırları* başlığıyla neşredilmiştir (Hisar Yayınevi, ty.)
- 4 çev. Harun Ünal, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2020).
- 5 İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- 6 İstanbul: Beka Yayınları, 2021.
- 7 İstanbul: Kayihan Yayınları, 2007.
- 8 Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- 9 Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- 10 Zümer, 39/30.
- 11 thk. Muhammed es-Sa'îd Zağlûl, Kahire: 1988.
- 12 Misal olarak, Ârif (v. 842/1439'dan sonra), *Vefâtü'n-nebi*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi, nr: 355/5 bilgisi için bk. Abdurrahim Elveren, *XV. Yüzyıl Şairlerinden Ârif ve Hamsesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2001), 34; Alim Yıldız, "Fazlullâh Moral'in İki Mesnevisi: *Ta'ziye-nâme ve Vefât-ı Nebî*", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2015): 25-42.
- 13 Mehmet Ali İnan, *Hiz. Peygamber'in Son Üç Ayı*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018). Amerikalı tarihçi Stephen J. Shoemaker ise *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2012) adlı eserinde Hz. Peygamber'in vefatını İslam tarih yazıcılığına getirdiği revizyonist eleştiriler bağlamında ele almış, Hz. Peygamber'in daha geç bir tarihte vefat ettiğini, süreci aktaran İslam kaynaklarının ise hilafetle şekillenen siyasi dönüşümü inşa eden ideolojik kurgulardan ibaret olduğunu öne sürmüştür. Shoemaker'ın yaklaşımını metodolojik olarak problemlili bulan bir eleştiri için bk. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, (New Jersey: 2019), Xiii.
- 14 Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- 15 çev. Sibel Erduman, (İstanbul: Paris Yayınları, 2018).

- 16 çev. Işın Gürbüz, (İstanbul: Everest Yayınları, 2015). Ariés'in 1973 yılında Johns Hopkins Üniversitesi'ndeki ölüm temalı konferansları ise *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*, başlığıyla neşredilmiştir. çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: Gece Yayınları, 1991).
- 17 çev. Elâ Gültekin, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- 18 İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2018.
- 19 İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- 20 İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- 21 Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- 22 İstanbul: Ege Yayınları, 2010.
- 23 çev. Aykut Kazancıgil, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999).
- 24 çev. Hafize Er, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011).
- 25 ed. Ömer Saraç, (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023).
- 26 Nükhet Okutan Davletov, *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2021); Hilal Polat, *Sivas Güründe Ölüm ve Ölüm'le İlgili İnanç ve Uygulamalar*, (Bursa: DTA Yayıncılık, 2024).
- 27 Tahsin Özgüç, *Öntarihte Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, (Ankara: TTK Yayınevi, 1948); A. Tibet- J. Bacque, *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, I-II, (Ankara: TTK Yayınları), 1996; Hayreddin Karaman, *Ölüm, Ölü, Defin ve Merasimler*, (Ankara: TTK Yayınları, 1996); Zeynep Ertuğ Tarım, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülüş ve Cenaze Törenleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999); İ. Metin Akyurt, *M.Ö.2.Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, (Ankara: TTK Yayınları, 1998); Bilge Hümmüzlü, *Eski Yunan'da Ölü Gömme Gelenekleri*, (İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 2008); Zehra Gençel Efe, *Anadolu Türk Kültüründe Mumyalama*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018); Durmuş Ali Er, *Sessiz Yolcuyu Uğurlarken*, (Ankara: TDV Yayınları, 2024).
- 28 Hüseyin Türkmenoğlu, *Mezar-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*,





- (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989); Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, (Ankara: AKM Yayınları, 1996); H. P. Laqueur, *Hüve'l-baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, çev. S. Dilidüzgün, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997); H. N. İşli, *Yeniçeri Mezartaşları*, (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2006); Şeref Boyraz, *Türkiye'de Mezar Taşı Sözleri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003); Gülay Özkan, *Hz. Peygamber Döneminde Cennetü'l-Baki'*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).
- 29 Müfit Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİFD*, 47/1 (2006): 90.
- 30 çev. Mustafa Çağrı, (Ankara: TDV Yayınları, 2012).
- 31 çev. İbrahim Aslan, *AÜİFD*, 52/2 (2011): 327-332.
- 32 Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- 33 çev. Kaan Ökten, (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2018).
- 34 çev. Mustafa Yalçınkaya, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021).
- 35 Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2009).
- 36 çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi, 2011).
- 37 Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.
- 38 çev. Cana Aksoy, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014).
- 39 çev. Gürsel Aytaç, (İstanbul: Payel Yayınları, 2007).
- 40 İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.
- 41 Ankara: Sentez Yayınları, 2017.
- 42 çev. Bilal Baş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).
- 43 çev. Adnan Akan, (Ankara: Fol, 2023).
- 44 Ernest Becker, *Ölümü İnkâr*, çev. Ayşegül Özdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023); Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri Üzerine*, çev. Nurgül Demirdöven, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).
- 45 Mehmet Türkeri, *Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük*, (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012).
- 46 Todd May, *Ölüm-Felsefi Bir Deneme*, çev. Emre Keser, (İstanbul: Say Yayınları, 2019).
- 47 İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- 48 İstanbul: Kedidedi Yayıncılık, 2023.
- 49 çev. Çağlar Tanyeri, (İstanbul: İnkı Kitap, 2021).
- 50 çev. Oğuz Adanır, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002).
- 51 çev. Tuğçe Kılınç, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2012).
- 52 Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.
- 53 çev. Oğuzhan Ekinci, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).
- 54 İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- 55 İstanbul: Beyan Yayınları, 2000. Saha araştırmasına dayalı bir diğer çalışma olarak bkz. Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014).
- 56 İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- 57 İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2019.
- 58 İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2023.
- 59 çev. Yusuf Tolga Şar, (İstanbul: Sola Unitaz, 2019).
- 60 Ankara: Pegem Akademi, 2009.
- 61 Nil Deniz Hoş, *5-12 Yaş Grubu Çocuk Kitaplarında Ölüm Teması Üzerine Bir Araştırma*, (Ankara: Eğiten Kitap, 2019).
- 62 çev. Zeliha İyidoğan Babayigit, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008).
- 63 çev. Ekin Uşşaklı, (Ankara: April Yayıncılık, 2010).
- 64 Said Sami, *Ateistler de Yas Tutar (Ateist ve İnanç Sahibi Bireylerde Karşılaştırmalı Yas Süreci)*, (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021); Nurullah Yelboğa, *Ölüm, Yas ve Sosyal Hizmet- Geride Kalanların Yas Yolculukları*, (Ankara: Nobel Bilimsel, 2023).
- 65 İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- 66 Sultan Tarlacı, *Ölüm'sözlük: Ölümlüler İçin Yol Rehberi*, (İstanbul: Tuti Kitap, 2016).
- 67 İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.
- 68 çev. Nermin Acar, (Ankara: Dost Yayınları, 2008).
- 69 Ankara: Sistem Ofset, 2013.
- 70 ed. Hakan Ertin, Merve Özdemir, (İstanbul: İsar Yayınları, 2019).
- 71 İstanbul: 2016.
- 72 Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- 73 Çanakkale: Akademim Yayınları, 2023.
- 74 İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- 75 Misal olarak bkz. Muhan Bali, *Ağıtlar*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997); A. Şükrü Esen, *Anadolu Ağıtları*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1982); Yaşar Kemal, *Ağıtlar*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018); Tuğçe Erdal, *Yaşamın İki Yüzü: Ağıt ve Ötesi Kayıp Sonrası Yaşanan Travmanın İyileşmesinde Ağıt*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2025).
- 76 Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek-Türk Edebiyatında Mersiye*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993); M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, Grafikler Yayıncılık, Ankara 2014; İbrahim Usta, *Dünden Bugüne Arap Şiirinde Öz Mersiye (Risâ'u'n-nefs)*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2024).
- 77 Ömer Çakır, "Türk Edebiyatında 'Taziyetnâme'", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19 (2006): 269-291. Taziyetnâme örnekleri için ayrıca bkz. Kenan Erdoğan, "Manisalı Bir Şair Mustafa Nuzûlî ve Taziyetnâmesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 13 (1999): 203-215; Alim Yıldız, "Fazlullâh Moral'in İki Mesnevisi: Ta'ziye-nâme ve Vefât-ı Nebî", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2015): 25-42.
- 78 İstanbul: Sütün Yayınları, 2007.
- 79 Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- 80 Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- 81 İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- 82 Bakara, 2/243.
- 83 Muhammed, 47/20; Kâf, 50/19.
- 84 Al-i İmran, 3/ 185; Nisa, 4/78; Ahzab, 33/16; Vakıa, 56/60; Cuma, 62/8; Müddessir, 74/47.
- 85 Enbiya, 21/8, 34.
- 86 Bakara, 2/94; Cuma, 62/6-7.
- 87 Al-i İmran 3/143, 168.