

İSLÂM ÖNCESİ FELSEFEDE VE İSLÂM FELSEFESİNDE ESKATOLOJİYE YÖNELİK BAZI TEMEL GÖRÜŞLER

Metin YASA*

□ Giriş: Kısaca Eskatoloji ve İçeriği

Eskatoloji, insanın ölümle gelen son durumu ve ölüm sonrası hayat gibi son şeyler konusunda farklı dinsel gelenekleri, felsefî düşünceleri ve bilimsel araştırmaları konu edinen bir bilim dalıdır (*Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 120). Acaba insan, hangi etki ile son şeyleri tartışma eğilimindedir? Zamanın sonu sonrası ne olacağını düşünmek sanki olasıymış gibi, insan, neden zamanın sonu sonrası ne olacağını merakı içindedir? Tüm bunlar, niçin insan zihnini meşgul eder? (Gilman, *How Will It All End?*, s. 39). Bize öyle geliyor ki, eskatolojinin önemi ve eskatolojiye duyulan merak, eskatolojinin, son şeyler olarak insanın yeniden dirilişinin konu edildiği, insana ölümsüzlüğe kavuşma olanağının verildiği, tanrısal adaletin gerçekleşeceğinin tartışıldığı, cennet ve cehennemiyle ayrı bir yaşam tarzının yer alacağını ön görüldüğü bir öz taşımasından ileri gelir.

Doğrusu, ölüm sonrasına ilişkin herhangi bir dinsel inanç, felsefî çözümlenme ve bilimsel veri egzistansiyal bir önem taşır (Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 9vd). Bu cümleden, eskatoloji içinde anılan bir konu olarak ölüm sonrası hayata ilişkin dört farklı yaklaşımın öne çıktığı görülür. Bunlar, kısaca şöyle ortaya konulabilir: i. Ne doğumdan önce bir şey vardır, ne de ölümden sonra. Hayat, karanlıklar içinde, kısa süreli bir bilinçlilik hâlidir. Bu yaklaşım, özünü, ölüm sonrası ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlanamadığı düşüncesinden alır ve bu bağlamda eskatolojik söylemlerin, gerçek değil, yalnızca bir kurgudan ibaret olduğu ifade edilir. ii. Doğum öncesi ve ölüm sonrası bir şey bilmediğimize göre, ölüm sonrası hayat üzerine düşünmek, konuşmak ve yazmak anlamsızdır. Bu seçenek, büyük ölçüde agnostisizmden güç alır. iii. Hayat, doğumla başlar, ölüm sonrası sonsuzca devam eder. Ölüm sonrası bir yaşam vardır, insan cennet ya da cehennemde varlığını devam ettirir. Bu inanç, dinî ve kutsal metinlere dayanır. iv. Ölüm sonrası hayat bir olasılıktır. Ancak bu olasılık, sıradan değil, üzerinde durulması gereken bir yapıdadır. Bu düşünce paranormal fenomenlere özel atıfla temellendirilmeye çalışılan bir görünüm arz eder (Jacobson, *Ölümden Sonra Hayat*, s. 12-13; krş.: Abhedananda, *Life Beyond Death*, s. 48-49).

İslâm öncesi din ve felsefe tarihinde hem reenkarnasyon hem de diriliş inancının izlerine rastlanır. Doğrusu, Hint felsefesinde, yeniden doğuş merkezli reenkarnasyon inancı yer alır. Dahası; cennetteki huzur ve cehennemdeki acı dahil, tüm huzur, beğeni, acı ve bunların yer aldığı mekanların süresiz ve geçici olduğu hususları da doğrudan reenkarnasyon inancıyla açıklanır.

Ateizm: Eskatolojiye Yönelik Olumsuz Bir Tutumun Özü

Yukarıdaki yaklaşımlardan ilki, ölüm ötesi hayat konusunda ateistlerin genel düşüncesini ifade eder. Bu yaklaşımın bilinen en eski temsilcileri Hindistan'daki Çarvaklar'dır. Dolayısıyla Çarvaklar'a yapılacak özel bir atfın, ölüm ötesi hayat konusundaki ateist yaklaşımı netleştireceği kanısındayız. Açık konuşmak gerekirse, duyu algısının dışında hiçbir şeyi kabul etmeyen Çarvaklar'a göre, beden ruhtur ve bedenin dışında başka bir ruh yoktur. Bu nedenle, beden ölünce ruh da ölür ve yok olur (Abhedananda, s. 7-8). İslâm öncesi felsefe tarihinde bu görüşün savunucuları arasında, özellikle, Demokrit ile Epikür'ün düşünceleri önem taşır. Ölüm ötesi hayatı inkar etme konusunda Çarvaklar ile aynı görüşü paylaşan bu iki filozof arasındaki fark, birinin dolaylı, diğerinin ise doğrudan ölüm ötesi hayatı inkara yönelmiş olmalarıdır. Nitekim Demokrit; öncesiz ve sonrasız atomlardan oluşan ruhun, atomların ayrışması sonucu, sonsuza dek yok olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, ölümün yok edemediği şeyin, ruh değil, atomlar olduğu kanısını taşıyan Demokrit (Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 34), böylece dolaylı yoldan ruhun ölümsüzlüğünü inkara yönelir. Buna karşılık, Demokrit'in atomculuk kuramını bütünüyle benimsemiş olmasına rağmen Epikür, ölüm konusunda "biz varken ölüm bizim için yok demektir ve ölüm gelmişse artık biz yokuz" (Weber, s. 83) diyerek ölüm ötesi hayatı doğrudan inkar eder.

İslâm felsefesi içinde Zekeriya er-Râzî'nin de Epikür'ün ölüm ve sonrası konusundaki görüşüne paralel bir düşünceye sahip olduğu iddia edilir. Nitekim Zekeriya er-Râzî'ye göre de "akıllı kimselerin yapabileceği en güzel şey, ölüm korkusunu atıp kurtulmaktır. Zira ölümden sonra ikinci bir hayata inanıyorsa, ölünce çok daha mükemmel bir hayata kavuşacağından, mutlu olacaktır, bu durumda ölümden korkmamalıdır. Yok, eğer ölümün son olduğuna, ölüm ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığına inanıyorsa, bu durumda da korkması için bir sebep yoktur" (Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 76).

Günümüzde, Demokrit ve Epikür çizgisini izleyen kimi fizyolog, anatomist, patalog ve ateist düşünür; beden, maddesel bileşim, bilinç

ürünü, beyin verisi gibi birtakım kavramlar kullanır ve beyinin fonksiyonlarını yitirmesiyle ölümün gerçekleştiğini dile getirir ve sonuçta insanın sonsuza dek yok olduğunu ileri sürer (Abhedananda, s. 11).

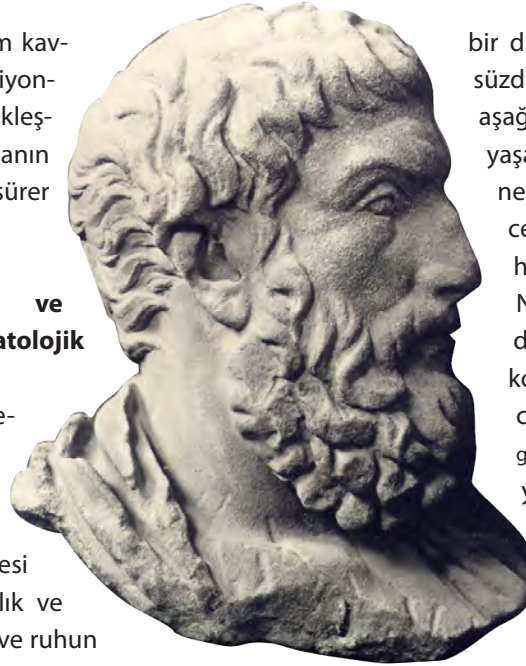
Reenkarnasyon, Diriliş ve Ölümsüzlük: Üç Köklü Eskatolojik İnançın Çözümlemesi

Mısır kültüründe ölü bedenin mumyalanması, Persler’de ruhun, bedenin ölümü sonrası üç gün içinde kalkıp cennet ya da cehenneme gittiği düşüncesi (Abhedananda, s. 24-25), Hıristiyanlık ve İslâm’da öne çıkan diriliş inancı ve ruhun ölümsüzlüğü, yukarıda sözü edilen üçüncü yaklaşım içinde anılır. Doğrusu, yalnızca dinî ve kutsal metinlerden değil, aynı zamanda felsefî düşünceden de beslenen üçüncü yaklaşım içinde üç inanç ilkesi yer alır. Bunlar; reenkarnasyon, yeniden diriliş ve ruhun ölümsüzlüğü inançlarıdır.

Mısır kültüründe ölü bedeni mumyalamanın reenkarnasyona mı yoksa diriliş inancına mı yakın olduğu hususu genelde tartışmaya açık bir konu olsa da Mısır piramitleri, çoğu zaman denildiği üzere, ölümsüzlüğü yakalama doğrultusunda oluşturulmuş muhteşem yapılar olarak görülür. Konu nasıl yorumlanırsa yorumlansın, mumyalama ve piramitlerle ilgili bu durum, Mısır kültüründe dirilişe kadar bedenin eksik ve kusursuz olarak korunması gerektiği yönünde bir inancın varlığına işaret eder (Abhedananda, s. 35).

İslâm öncesi din ve felsefe tarihinde hem reenkarnasyon hem de diriliş inancının izlerine rastlanır. Doğrusu, Hint felsefesinde, yeniden doğuş merkezli reenkarnasyon inancı yer alır. Dahası; cennetteki huzur ve cehennemdeki acı dahil, tüm huzur, beğeni, acı ve bunların yer aldığı mekanların süreksiz ve geçici olduğu hususları da doğrudan reenkarnasyon inancıyla açıklanır (Abhedananda, s. 56).

Reenkarnasyon, İslâm öncesi felsefe tarihinde, Pisagor tarafından savunulmuştur. Pisagor’a göre, ruh, öncersiz ve sonsuz varlık düzeninde yer alan bir sayı, evrensel ruhun bir parçası, göksel ateşten bir kıvılcım ve Tanrı’nın



Epikür

bir düşüncesidir. Bu nedenle, ruh ölümsüzdür; ölüm, ruhun, daha yüksek, daha aşağı, ya da şimdiki yaşama benzeyen bir yaşam içinde yeniden bedenlenmesine neden olur (Weber, s. 25). Benzer düşünceleri, yine İslâm öncesi felsefe tarihinde Stoacı filozoflarda görmekteyiz. Nitekim Stoacı filozoflara göre, “yeni doğuş, yararı olan bir amaç sözü konusu olmaksızın, aynı şeyin sonsuzca tekrarı” anlamına gelir (Wolfson, Religious Philosophy, s. 75). Bununla birlikte, yeniden doğuş merkezli reenkarnasyon geçici bir yaşam için sonsuzca dirilişi ifade ederken, Hıristiyanlık ile İslâm’ın yeniden diriliş inancı ise sonsuzca yaşam için bir kez dirilişi öngörür (Wolfson, s. 75).

İslâm felsefesi sınırları içinde, reenkarnasyon inancını yadsıyanların başında, kuşkusuz, Fârâbî, İbn Sînâ ve Ma’arrî gelir. Fârâbî, ruhun farklı bedenlerde bulunmasını, bir bedenden başka bir bedene göçünü doğru bulmaz. Çünkü Fârâbî’ye göre, her ruhun özelleşen bir durumu vardır ve bu bir süre birlikte olduğu beden ile gerçekleşir (Taylan, s. 156). İbn Sînâ’ya göre ise, her beden bir kere var olur, var olunca da onun kendine özgü bir ruha sahip olması gerekir (Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, s. 238). Ölüm ötesi hayat konusunda tutumu net olmayan Ma’arrî de reenkarnasyon inancını bütünüyle yadsır. Ma’arrî’ye göre, ruhun, saflaşmaya dek, o bedenden bu bedene göçü yalnızca bir aldatmacadır (el-Jubouri, History of Islamic Philosophy, s. 322).

Bize öyle geliyor ki, bir dini ve felsefeyi güçlü kılan şey, bir yönüyle de olsa, ölüm ötesi hayat konusunda dile getirdikleri inanç ve düşünce ile doğrudan bağlantılıdır. Bu inanç ve düşünce, ilgili din ve felsefeyi, en azından ayırtılarda diğer din ve felsefelerden ayırır. Bu ayırımı iki açıdan görmek mümkündür: i. İnsanın Tanrı’nın huzuruna kendi olarak çıkması, ii. Öte özlemi içinde olan insanın katı nedensellikten kurtarılması. Bu noktaların her ikisinin de reenkarnasyon inancıyla aşılabileceği kuşkuludur (Yasa, “Reenkarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder Mi?”, s. 243vd).

İslâm öncesi felsefe tarihi sınırları içinde ölüm ötesi hayata yönelik söylemler, anlaşılır bir biçimde, Platon’un

eserlerinde görülür. Platon'un ruhun doğasının ne olduğuna ilişkin görüşleri ile onu izleyenlerin ölüm sonrası konusundaki düşünceleri Tanrı, ölümsüzlük, cennet ve cehennem kavramlarıyla doğrudan bağlantılıdır (Krş.: Abhedananda, s. 59). Platon'un da Pisagor gibi reenkarnasyona inandığı ileri sürülse de (Al-Jubouri, s. 62-63), O'nun eskatolojik söylemleri içinde en çok dikkat çeken, daha çok ruhun ölümsüzlüğü konusunda ileri sürdüğü metafizik içerikli kanıtlar olmuştur. Sözelimi, Platon'a göre, i. Ruh basit bir tözdür; ii. Basit olan ruh parçasızdır; iii. Parçaları olmayan bozulmaz, dolayısıyla da ölümsüzdür (Yasa,

Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam, s. 59vd.).

Doğrusu Platon, ortaya koyduğu bu düşünceyle, yalnızca Hıristiyan filozofları değil, aynı zamanda İslâm filozoflarını da etkilemiştir. Nitekim Hıristiyan felsefe ve teolojisi içinde, Tertullian'ın, ruhun özü gereği ölümsüz olduğunu söylemesi, Origen'in ruh için ölümsüz özsel töz ifadesini kullanması, St. Augustine'in ise Plato ile Plotinus'un ruh ve ölümsüzlüğü konusunda kullandığı kanıtları olduğu gibi kabul edişi (Wolfson, s. 72-73) bu konuda açıklayıcı görülebilir.

Olgun Benlik ve Kazanılan Ölümsüzlük: Zengin Eskatolojik Söylemlerin İslâm Felsefesinde Buluşması

İslâm felsefesi sınırları içinde eskatoloji konusunda düşünce üreten filozoflardan biri, kuşkusuz, Kindî'dir. Üzerinde Platon'un etkisi net olarak anlaşılan Kindî'ye göre, "nefs basit bir varlıktır ma'nevî ve ilâhî bir cevherdir, bedenden ayrı ve farklıdır. Ruh (nefs) bedenden ayrıldığı zaman âlemdeki her şeyin bilgisini kazanır ve tabiat-üstünü görme kuvvetine sahip olur. Bedenden ayrıldıktan sonra akıllar âlemine gider, Yaratan'ın nuruna döner ve O'nu görür" (Ahmed Fuad el - Ehvânî, "Kindî", s. 46). Bu kısa alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kindî; Yaratan, basit töz, akıl âlemi gibi üç temel kavram öne çıkarır, bu kavramlar da ölüm ötesi hayat konusunda açıklayıcı bir rol üstlenir.

Fârâbî, Antik Yunan felsefesinde öne çıkan dualist insan anlayışından etkilenmiş bir filozoftur (Taylan, s. 150). Bilindiği gibi beden-ruh dualizmi felsefi bir öz taşıyor ve



Fârâbî

bu doktrin daha çok Platon, Aristo ve Stoacı filozofların eserlerinde yer alır. Anılan doktrine göre, beden ölümlü, ruh ise ölümsüzdür. Fârâbî, eskatolojik söylemlerini dualistik insan anlayışına dayandırır ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine rasyonel çözümlerinde bulunur (Taylan, 151). Bu cümleden olarak Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğü konusunda yaptığı çözümlerini ruhlara üçe ayırarak netleştirme yoluna gider. Ona göre ruhlara, ölümsüzlük açısından, üçe ayırır: 1. Yetkin akıl derecesine ulaşan ve davranışta olgunluk kazananlar, 2. Eylemsel akıl düzeyini yakalayan, ancak davranışta olgunluk kazanmayanlar, 3. Akılları potansiyel halde kalan bilgisizler.

Bunlardan yalnızca ilk iki grubun ruhları ölümsüzlüğe ulaşır. (Aydın, Din Felsefesi, s. 199, Taylan, s. 154). Açık konuşmak gerekirse, Fârâbî'nin bu konuda verdiği bilgi iki temel noktaya işaret eder: i. Ruhun ölüm sonrası yaşama ilişkin durumu, insanın yetkin akıl ve olgun davranış düzeyi tarafından belirlenir (Taylan, s. 154); ii. Ölümsüzlük, verilmez, kazanılır (Aydın, s. 200).

Eskatoloji konusunda, Fârâbî gibi, dualist insan anlayışını benimseyen İbn Sînâ'ya göre ruh, son tahlilde, bedene bağımlı olmayan bir tözdür, aşkın benimizdir ve beden üzerinde anlaşılır bir etkisi vardır (Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", s. 109-110). Bu cümleden olarak İbn Sînâ'nın, eskatoloji konusunda üç temel kavramı öne çıkardığı görülür: i. Ruh-beden dualizmi, ii. Ruhun ölümsüzlüğü, iii. Ruhun, ölüm ötesinde mutluluğu ve mutsuzluğu (Taylan, s. 218- 222; İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bkz.: İbn Sînâ, "Âhret Hakkında", s. 47vd).

İslâm felsefesi sınırları içinde eskatolojiye yönelik net tavır takınmayan filozoflardan biri Ma'arrî'dir. Nitekim Ma'arrî'ye göre, bir yandan, eğer yaşam gerçekte acı ve hayal kırıklığından başka bir şey değilse, o zaman ölümün bu geçici yaşamdan kurtulup sonsuz huzura kavuşmanın tek yolu olduğu kabul edilmelidir. Öte yandan, yine Ma'arrî'ye göre, eğer ruhun ceza gördüğü ve ödüllendirildiği bir ölüm sonrası yaşam yoksa o zaman da her şeyin bir masal olduğu sonucuna ulaşmak gerekir (el-Jubouri, s. 322).

Gazâlî; eleştirdiği ve büyük ölçüde dualist insan anlayışı ve ruhun ölümsüzlüğü üzerinde duran Fârâbî ile İbn Sînâ'nın aksine, eskatoloji konusunda, diriliş inancını öne çıkarır. Gazâlî, dirilişi, ruha ikinci kez idare edeceği bir beden verilmesi şeklinde anlar (Gazâlî, Kimya-yı Saadet, s. 74).

İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin eleştirilerine verdiği cevaplar bir yana, eskatoloji konusunda daha çok diriliş inancına yönelik dinî söylemlerle yetindiği görülür. Ona göre, tüm dinler, diriliş konusunda birleşirler. Dahası; İbn Rüşd, bedensel dirilişe inancın halk tarafından ruhun ölümsüzlüğüne inançtan daha kolay anlaşılacağı kanısını taşır (İbn Rüşd, "Âhret Ahvâlî", s. 91; e-Ehvani, "İbn Rüşd", s. 173).

Yakın dönemde, İslâm felsefesi sınırları içinde eskatolojiye yönelik düşünce üreten ve Fârâbî'ye yakın görüşleri olan M. İkbâl'e de kısaca yer vermekte yarar vardır. İkbâl'e göre, insan yüce bir varlıktır. Bu yüce varlığın, ölümle, varlığının son bulması olanaksızdır. Çünkü bu durum, her şeyden önce, ilâhî hikmetle bağdaşmaz (Aydın, s. 201). Bu cümleden olarak, İkbâl'e göre, "hayat, benin faaliyet alanıdır; ölüm ise onun sentetik faaliyetlerinin ilk ve son imtihanı. ... Ölümsüzlük bir hak olarak verilmiş değildir; onu şahsî çabalarla kazanmak gerekir" (Aydın, s. 201).

Öyle anlaşılıyor ki, İslâm filozoflarının ruh-beden ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden diriliş gibi kavramlara atıfla dile getirdikleri ölüm ötesi hayata ilişkin düşünceler, iki noktada odaklanır. Bu durumda ölüm ötesi hayat: i. Varoluşa yönelik özü aklı aşan bir yenilenme ve bu yenilenme içinde anlamlı olan bir ölümsüzlük özlemini giderme konularında önemli bir işlev yüklenir. ii. Bedenli dirilişe konu olan ve kendi olarak Tanrı'nın huzuruna çıkmak isteyen insan açısından kuşatılmaz bir değer taşır.

Sonuç: Eskatolojik Söylemler Işığında Öteyi Aydınlatma Çabası

Şu ana dek dile getirdiğimiz düşüncelerden de anlaşılacağı üzere, eskatoloji içinde anılan ölüm ötesi hayat; farklı din ve felsefelerin, değişik kültür ve düşüncelerin

Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğü konusunda yaptığı çözümlemeyi ruhları üçe ayırarak netleştirme yoluna gider. Ona göre ruhlar, ölümsüzlük açısından, üçe ayrılır: 1. Yetkin akıl derecesine ulaşan ve davranışta olgunluk kazananlar, 2. Eylemsel akıl düzeyini yakalayan, ancak davranışta olgunluk kazanamayanlar, 3. Akılları potansiyel halde kalan bilgisizler. Bunlardan yalnızca ilk iki grubun ruhları ölümsüzlüğe ulaşır.

üzerine yoğunlaştığı, bir yandan içeriğiyle öte yandan işleviyle anlamlı bir öz taşıyan temel egzistansiyel bir konudur.

Öyle görülüyor ki, ölümsüzlüğü kazanma, dirilişe teşvik etme ve yok oluşu kabullenmenin dayanılmaz acısı bağlamında ölüm ötesi hayat: 1. Tanrı'ya inançtan sonra gelen, insanın nihai konum ve kazanımı ile iç içe olan bir öz taşıdır. 2. Tanrı inancına bağlı olarak, insanın adalet isteğini gerçekleştirecek bir yapıda kendini gösterir. 3. İnsan bedeninin, Tanrısal niteliklerin bir gereği olarak, yeniden diriltilmesini öngörür. 4. İnsanın sonsuzluk arzusunun ne dünya cenneti ne de dünya cehennemi ile tatmin olabileceğini hatırlatan bir işlev yüklenir. ■

K A Y N A K Ç A

- Ahmed Fuad el-Ehvani, "İbn Rüşd", çev: İlhan Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi, 2, ed: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
- Ahmed Fuad el-Ehvani, "Kindî", çev: Osman Bilen, İslam Düşüncesi Tarihi, 2, ed: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
- Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev: H. Vehbi Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938.
- Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev: Osman Bilen, İslam Düşüncesi Tarihi, 2, ed: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.
- el-Gazâlî, Kimya-yı Saadet, çev: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1971.
- Harry Austryn Wolfson, Religious Philosophy, Harvard U.P., Cambridge, 1961.
- I.M.N. Al-Jubouri, History of Islamic Philosophy, Authors On Line Ltd, England, 2004.
- İbn Rüşd, "Âhret Ahvâlî", Felsefe ve Ölüm Ötesi, haz: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011.
- İbn Sînâ, "Âhret Hakkında", Felsefe ve Ölüm Ötesi, haz: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011.
- Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1990.
- Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998.
- Metin Yasa, Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Metin Yasa, "Reenkarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder Mi?", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Samsun, 1997.
- Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Neil Gillman, How Will It All End? Eschatology in Science and Religion, <http://www.crosscurrents.org/GillmanSpring07.pdf> / (Erişim: 11.01.2012).
- N. O. Jacobson, Ölümünden Sonra Hayat, çev: Nilgün Tepeköy, Milliyet Yayınları, 1974.
- Swami Abhedananda, Life Beyond Death, Ramakrishna Vedanta Math, Calcutta, 1944.
- Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.