

BAZI İSLAM FİLOZOFLARININ TENASÜH NAZARİYESİNE YAKLAŞIMLARI

Eyüp BEKİR YAZICI*

ÖZET

Ruh, düşünce tarihi boyunca insanoğlunu en fazla meşgul eden konulardan biri olmuştur. Ruh-beden ilişkisi, ölüm ve sonrası, ruhun ölümsüz olup olmadığı üzerinde önemli tartışmalar yapılmıştır. Bir kısım düşünür, ölümsüz kabul ettikleri ruhun yolculuğunu tenasüh görüşüyle izaha çalışmıştır.

İslam filozofları da eserlerinde tenasüh fikrine yer vermişlerdir. Filozoflar bu konuda birbirlerinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. İslam düşünürleri genelde tenasühün imkânsızlığı üzerinde fikir beyan ederek onu geçersiz hale getiren delilleri açıklamışlardır. Bu baskın görüşe rağmen tenasühü benimseyen ve bunu haklılandırmaya çalışan İslam filozofları da olmuştur.

Bu makalede İslam filozoflarının tenasüh konusundaki farklı yaklaşımlarını açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din, ruh, beden, tenasüh, filozof

THE APPROACH OF SOME ISLAMIC PHILOSOPHERS TO THEORY OF METEMPSYCHOSIS

The soul is one of the most important subjects that human beings attended to it during the history of thought. The relation of soul-body, the life after death, the immortality of soul etc. are important problems discussed for years. Some thinkers explained the immortality of soul by metempsychosis.

Islamic Philosophers discussed this topic at their works. Their thoughts are different from each other. Although most of Islamic philosophers refused metempsychosis with different arguments; few thinkers accepted the truth of reincarnation.

In this article we will try to examine different views of the Islamic philosophers about reincarnation.

Key words: Religion, soul, body, metempsychosis, philosopher

GİRİŞ:

İnsan üzerine düşünme felsefenin önemli problemlerinden biridir. Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden beri, varlık olarak insan, aklı, duyuları, yetileri, fiziki ve psikolojik durumu, geçmişi ve geleceği üzerine çeşitli tartışmalar yapılmış,

* Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ebekir@atauni.edu.tr

çoğu kez, bir ruh ve beden varlığı olarak ele alınan insanın ölüm sonrası durumu hakkında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda ruh-beden ilişkisini, ruhun yolculuğunu, insanın evrendeki konumunu ve ölüm sonrası hayatını izah için ileri sürülen seçeneklerden biri olarak ruh göçü (tenasüh) düşünürlerin ilgi alanında olmuştur.

Bu makalede ilk olarak tenasüh fikrinin tarihsel süreci ve günümüzde ulaştığı boyutlara dikkat çekilecek, daha sonra İslam düşüncesi tarihinde konuyu olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alan sınırlı sayıda düşünürün görüşlerine yer verilerek bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Bir terim olarak ruh göçü¹; (“Tenasüh”, “reenkarnasyon”, ing. metempsychose; transmigraton of the soul, palingenesis) bir bedenden ayrılan ruhun, derhal başka bir bedene girmesi, tek bir ruhun, insan, hayvan veya bitki bedenine girebilmesini kabul eden görüşü ifade eder.² Bu nazariyede, insan ruhunun ölümsüz olduğu, dolayısıyla beden ölünce başka bir varlığa geçtiği; bireysel ruhun bir dizi bedene can vereceği savunulur. Bununla birlikte bireysel ruhun mutlak bir ölümsüzlüğe erişmeden, ebediyete yükselmeden önce, tam olarak arınıncaya kadar, bir dizi ruh göçüne tabi olduğunu, başka bedenlerde yeniden ortaya çıktığını dile getiren görüş de bu kavramla karşılaşılır.³ Ayrıca tenasüh, Hint kültürünün bir unsuru olarak, ruhun bedenden bedene geçerek tekâmül etmesini ifade eden bir kavram⁴ olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Ruh göçüne inananlar genel anlamda, insan varlığının, biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki farklı bileşenden meydana geldiğini kabul ederler. Bu iki öğeden, ruhun temel bileşen olup, insanın gerçek özünü meydana getirdiğini; bundan dolayı, beden yok olup gittiği yerde, asıl gerçeklik olan ruhun ölümsüz olup, bedenden bağımsız bir varlığa sahip bulunduğunu dile getirirler. Bu anlayışa göre, insanın mutluluğunun temelinde ruhta aranması gerekir. Zira bedenle olan ilişkisi ruhun asıl özünü bozup kirletir. Ruh, bedenle olan ilişkisinde, bu dünyada yaptığı iyilik ve kötülöklere bağılı olarak, mutlak ölümsüzlüğe erişip tanrısal alana yükselinceye kadar, bir doğuş çarkı içinde olur. İnsanın ölümünden sonra ise, değer bakımından kendisinden daha yüksek ya da aşağı varlıkların bedenlerine göçer.⁵

¹ İnsanın ruhunun daha önceden başka insan ya da bedenlerinde olduğuna ve ölünce yine başka bir bedene geçeceğine olan bu inanç Batı felsefesinde Pythagoras ve Empedokles ile ilişkilendirilmiştir. Bu konuda bkz., *Sarp Erke Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Haz. Komisyon, s. 974, 1123, 1223; Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, s. 68-70.

² Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 350.

³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 807.

⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 710.

⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 807.

1- Antik Dönemden Günümüze Tenasüh

Felsefe tarihi boyunca pek çok filozof eserlerinde tenasüh konusuna yer vermiştir. Bu nazariyeyi ilk defa ortaya atanların başında Pythagoras (mö. 572) vardır. Daha sonra bu düşünce Platon (mö. 427) ve Plotinos (ms. 270) gibi filozoflarda da görülmüştür. Bu fikir İslam düşüncesine ise Yunan felsefesi ve Hint düşüncesinden geçmiştir.⁶ Tarihsel süreçte tenasüh fikrinin ele alınışı ve geldiği nokta onun bütün yönleriyle irdelenmesini gerektirmiştir. Çünkü tenasüh fikrini yaymaya çalışanlar, temel kanıtlarını felsefe tarihine dayandırmaktadırlar.

İnsanlık tarihi göz önüne alındığında bu inancın, Eski Mısır, Mezopotamya, Yunan, Roma ve Hint düşüncelerinde var olduğu bilinmektedir.⁷ Ancak günümüzle olan ilgisi açısından Hindistan ön plana çıkmaktadır. İnsan ruhunun bedenden bedene dolaştığı ve böylece özgürleştiği fikrini tarihsel süreçte Hinduizm'e dayandıran⁸ reenkarnasyoncular, daha sonra bütün din ve kültürlerin bu konudaki kaynaklarının da Upanişadlar ile Bhgavadgîtâ⁹ olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰ Zaten Hinduizm'in bilinen üç büyük semavî dinden önce olması¹¹, tenasüh konusunda onları etkilemiş olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

Çağımızda "tenasüh fikri" çeşitli açılardan ele alınarak, olumlu ve olumsuz yaklaşımlarla yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Bugün tenasühle ilgili yayımlanmış pek çok esere ulaşabilmemiz mümkündür. Bu eserler içinde, bilimsellikten uzak, insanları yanıltabilecek bilgilerle dolu, tarafgir, olumsuz yayınlar dikkat çekici ölçüde fazla ve kolay ulaşılabilirken,¹² akademik anlamda, ciddi araştırmaların sayısı ise, diğerlerine oranla az sayıdadır.¹³ Olumsuz örnekler içeren eserlerin bir kısmında, tenasühün temellendirilmesi aşamasında İslam düşünürlerinin fikirlerine de yer verilmiş olması, konunun bu noktadan irdelenmesi hususunda bizi sevk eden âmillerden biri olmuştur.

Ruh göçü fikri, ruhun gizemli dünyasına ilgi duyan insanların uzak durmadığı bir düşünce olarak karşımıza çıkmıştır. İnsanlar tarih boyunca ruh-beden ilişkisini sorgulamış ya da ruhun ölümden sonraki durumunun ne olacağı ile ilgilenmişlerdir. Bugün de aynı merakla ruh, gizemli bir dünyaya açılan kapı olarak algılanmaktadır. Bu aşamada günümüzde ruh göçüne inananların, insanlara aktardığı bir kısım fikirlere işaret etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

⁶ Vural, *age.* s. 350.

⁷ Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 75.

⁸ Bkz. Nikhilananda, *Hinduizm*, s. 65-72.

⁹ Bunlar Hinduizmin kutsal metinleri olarak kabul ediliyor. Bkz. Korhan, *Hinduizm*, s. 43, 45.

¹⁰ Bkz. "Sunuş" *Hinduizm*, (içinde) s. 5.

¹¹ Bkz. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 18.

¹² Örnek olarak bkz., Çaycı Said, *Ruhculuğa Göre Kur'an Öğretisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.

¹³ Bkz. Baloğlu, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitabiyat, Ankara 2001; Güllüce, Veyssel, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

Reenkarnasyonu insanlara takdim eden anlayış, bu inanç ile mutluluk güdülerimize, “öte âlemi tanımak” arzumıza getirdiği eksiksiz doygunluğun ve yeni fikrin pırıl pırıl sadeliği karşısında unutulmuş, gerçekliği kaybolmuş, tutarsız doktrinlerin, sistemli belirsizliklerin kesin olarak bertaraf edilmesinin sağlanacağı düşüncesini aşılama çalışmaktadır. Böylece onlar, “insanı yıkan, umutsuzluktan başka bir şey vermeyen inkârcı fikir ve itikatları, insanı pek az tatmin eden dinsel dogmaları (nassları) ortadan kaldıracaklarını” ileri sürerek, ruh göçü kanunu olmadan dünyayı idare etmeyi adaletsizlik ve zalimlik olarak görmüşlerdir.¹⁴ Bu fikri insanlığa sunan anlayışın en önemli argümanları insanın ahlâkî durumu, ölüm korkusu ve ölümden sonrası ile ilgili meraktır. Aslında hayatın bizzat kendisi gibi ölüm de insanın her an için zihnini meşgul eden bir gerçektir. İnsanların kaçınılmaz bir son olarak hesaba kattıkları ölüm gerçeği, çoğu zaman bir ölüm korkusuna dönüşür ve insan bu korkudan kurtulabilmek için devamlı bir arayış içinde olur. Ölüm korkusunun insanları arayışa sevk ettiği en önemli alanlardan biri de ruhun durumu, ölüm sonrası hayat ya da ölümden sonra bizi neyin beklediği sorudur.¹⁵ İnsanlarda ölüm korkusu gibi, ölümsüzlük arzusunun bulunduğu da bilinmektedir. Böyle bir arzunun ise, insanları yeniden doğuşa inanmaya sevk eden bir sebep olduğu açıktır.¹⁶ İşte bu sorunu aşmada ruh göçü insanlara kurtarıcı bir düşünce olarak kabul edilmekte, insanların reenkarnasyona yönelişinde bu sunum etkili olmaktadır.

Tenasühü benimseyen kişilerin eserlerinde, neredeyse bütün büyük dinlerde bu fikrin var olduğunun ortaya konulmaya çalışılması, her felsefi ekolün önemli düşünürlerinden bu yönde alıntılar yapılarak, okuyucularda bu fikrin insanlığın ortak mirası olduğu düşüncesi uyandırılmaya gayret edilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca özellikle semavî dinlerde ruh göçü ile ilgili doğrudan bir açıklama bulunmamasına rağmen reenkarnasyonu savunan kimselerin bu dinlerin kutsal metinlerini zorlayarak yaptıkları yorumlarla bu inancı bu dinlere mal etme çabaları da göze çarpmaktadır.¹⁷ Bu hususta Kur’an ayetleri ile ilgili yanlış yönlendirmeye dikkat çeken çalışmalar, konuyu farklı bir açıdan ele almaktadır.¹⁸ Yine özellikle ilk çağ filozoflarının görüşleri başta olmak üzere birçok düşünürün görüşleri üzerine aşırı te’viller yapıldığına vurgu yapan çalışmalar¹⁹ da söz konusu inancın temellendirilmesi noktasında bir problem yaşandığını göstermektedir. Bu nedenle tenasüh inancını yaymak isteyenlerin, bu konuda hem İslam düşünürlerinin fikirlerini tam olarak yansıtmayarak, hem de bazı antik dönem filozoflarının görüşlerini tek taraflı bir bakış açısıyla ele alarak nazariyelerini temellendir-

¹⁴ Geley, *Tekamülcü Ruhçuluk*, s. 59-61.

¹⁵ Bkz. Moody, *Ölümden Sonra Hayat*, s. 33 vd; Shaffer, *Ruh ve Öresi*, s. 13.

¹⁶ Bkz., Koç, “Psiko-Sosyal Yönleriyle Ölümsüzlük Arzusu”, *EKEV*, sy. 30, s. 55-56.

¹⁷ Bu konudaki örnekler için bkz., *Evrensel Yasa Tekrar Doğuş*, I, 161, 178, 194.

¹⁸ Bkz., Güllüce, *Kur’an Işığında Reenkarnasyon*, s. 141-149.

¹⁹ Bkz., Baloğlu, *age.* s. 37-38.

meye çalıştıkları ileri sürülebilir. Bu eserlerde örneğin, Antik Yunan'dan Aristoteles, İslam dünyasından Mevlana ve İbn Arabî gibi daha pek çok düşünür tenasüh anlayışını benimseyen kimseler olarak nitelenmişlerdir.²⁰ Oysa gerek bütün büyük dinlerde ve gerekse filozofların pek çoğunda tenasüh anlayışının varlığını ortaya koyabilmek için daha kesin kanıtların ileri sürülmesi gerekirdi. Üstelik bu çalışmalarda, bizim de burada değindiğimiz bir kısım filozofların felsefi düşüncelerinin tam olarak yansıtılmadığını da söyleyebiliriz. Bu açıdan biz değerlendirmizde daha önce birkaç araştırmacının da kısmen değinmiş olduğu bu konuya işaret etmeye çalışacağız.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, filozofların eserlerinde tenasühe Antik dönemlerden bu yana yer vermiş oldukları bilinmektedir. İnsan ve ruh üzerine düşünen filozoflardan bir kısmı tenasüh görüşünü benimsemişken, bir kısmı onun imkânsızlığı üzerinde durmuştur. İslam düşüncesinin kaynakları arasında olan Antik Yunan ve Hint düşünceleri, tenasühe yer vermeleri bakımından İslam düşünürlerini de etkilemişlerdir. İslam filozoflarının tenasühü konu edinmelerine sebep olan düşünceleri daha ziyade Pythagoras ve ekolü ile Platon'da görmekteyiz. Pythagoras ve Platon'un İslam felsefi düşüncesi üzerindeki etkisi ise bilinmektedir.²¹ Dolayısıyla bu konudaki etkilenme, doğal bir sürecin sonucu olarak kabul edilebilir. Pythagorasçı okul özellikle ruh göçüyle ilgili sahip olduğu görüşleri ile felsefe tarihinde birçok düşünür üzerinde etkili olmuştur. Pythagoras'ın, kendisine atfedilen, "*Bir gün gelecek ben elimdeki bu değnekle yine karşınızda ders vereceğim*"²² sözüyle tenasüh inancını ifade etmiş olduğu varsayılır. Yine Pythagorasçı okulun önemli filozoflarından Ksenophenes'in, bir köpeğe işkence edilirken acıyıp şu sözleri söylemiş olması: "*Dur vurma artık! Dost bir kişinin ruhu var bunda. Sesini duyunca tanıdım.*"²³ da bu ekolün tenasüh anlayışına sahip olduğunun delili olarak ele alınmıştır. Bu okulun öğretilerine göre, ölümsüz olan insan ruhu sürekli bir doğuş çarkı içinde dönüp durmaktadır. Onu bu döngüden kurtaracak olan ise, bilimsel bilgi yoluyla, tinsel arınma ve erdemli bir yaşam olacaktır.²⁴ Daha sonra özellikle Platon'un ruhun ölmezliği ve bu dünyanın onun asıl vatani olmayışı, asıl yurduna ulaşmaya kadar yapması gerektiği eylemler²⁵, birçok düşünür tarafından ondaki tenasüh anlayışının bir sonucu olarak benimsen-

²⁰ Geniş bilgi için bkz. *Evrensel Yasa Tekrardoğuş*, III, 83, 113. Mukayese için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 710.

²¹ Bkz., Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 46.

²² Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 21

²³ Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 21.

²⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 23

²⁵ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 58-59. Platon'un tenasüh anlayışı hakkında bilgi için bkz. Erdoğan, "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümünden Sonraki Hayat İle İlgili Görüşlerinin Dini Ve Felsefi Analizi" FÜİFD. Elazığ 2004.

miştir.²⁶ Nitekim Platon'un özellikle Phaidon²⁷ ve Devlet²⁸ isimli eserlerinde bu konuya yer verdiği de bilinmektedir.

İslam düşünürlerinin tenasühü benimseme ya da reddetmeleri, genellikle Pythagoras ve Platon'un etkisi ile bu etkiye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu konuda vurgulamamız gereken önemli bir husus da, tenasühe tavır alan İslam düşünürlerinin Aristoteles'in özellikle Pythagorasçı tenasüh anlayışına yönelmiş olduğu eleştiriden etkilenmiş olmalarıdır. Bu eleştirisinde Aristoteles tenasühü "saçma" olarak nitelemekte ve ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁹ Aynı şekilde İslam filozoflarının önemli bir kısmı kendi dini ve kültürel değerleri yanında Aristoteles'in bu düşüncesinden de hareketle tenasühün imkânsız olduğunu belirtmişlerdir. Yani Aristoteles'in bu konuda İslami düşünceye uygun düşen görüşlerinin, İslam filozoflarınca ruhun yolculuğu probleminde Aristotelesçi yaklaşımı tercih etmelerini kolaylaştırmıştır.

İslam filozofları tenasüh konusunda farklı fikirler benimsemişler, büyük çoğunluğu tenasühün mümkün olamayacağını ileri sürerken, bir kısmı da tenasühün mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Bu anlamda tenasüh anlayışını kabul edenlere örnek olarak Ebu Bekir er-Razi ile İhvan-ı Safa ekolünü, reddedenlere örnek olarak da Aristoteles'i takip eden İslam filozoflarından İbn Sînâ ile İşrakî ekole mensup olan Sühreverdî'nin görüşlerine yer vereceğiz. Onların bu farklı tutumların etkilenmiş oldukları felsefi kaynaklara bağlı ortaya çıktığına işaret etmeye çalışacağız.

2- İslam Düşüncesinde Tenasüh Görüşünü Benimseyenler:

a) İhvan-ı Safa

İhvan-ı Safa, risalelerinde tenasüh kelimesini kullanmamıştır. Aynı anlama gelen farklı kelimeleri tercih etmişlerdir. Bunlar arasında "intikal"- "geçişme", "neş'e"- "yeniden-ikinci kez ortaya çıkış", "istihale" gibi kelimeler dikkatimizi çekmektedir. Bu anlamda ruh, bir bedendeki ömrünü tamamlayınca, kemale erinceye kadar diğer bedenlerde yeniden hayatına devam edecektir.³⁰ Yani ruh bir yolculuk yapmaktadır ve bu yolculuğun son varış noktası bu cisimsel âlemden başka, ulvi bir âlemin merkezi olan yerdir. Ruh temizlenip buraya vardığında yolculuk sona erecektir.³¹

²⁶ Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 207-210.

²⁷ Bkz., Eflatun, *Phaidon*, s. 26-35, 55-61 vd.

²⁸ Bkz. Platon, *Devlet*, s. 269-273.

²⁹ Bkz., Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 38.

³⁰ *Resâilü İhvan-ı Safa*, III, 41, 47.

³¹ *Resâilü İhvan-ı Safa*, III, 37.

İhvan-ı Safa, risalelerinde insan ruhu için devamlı bir alçalış ve yükselişten bahsetmiş ve bu seyri de bir nevi ruhun yolculuğu olarak ifade etmiştir. Ruhun tamamen temizlenip ebedi hayata hazır hale gelmesini ölümüne kadar devam eden bir yolculuk olarak ele aldığı için³² bunu bir tenasüh yolculuğu olarak algılamak isabetli gözükmektedir.

İhvan risalelerinde özellikle insan nefsi üzerinde durulur ve beden hapishanesindeki insan nefsinin bu karanlık, elem verici, alçaltıcı ve eksik durumundan ölümle kurtulabileceğine işaret edilir. İnsan bedeni ruh için asla uygun bir konak değildir. Ruh ulvi âlemdeki meleklerin vasıflarıyla ezeli olduğu yerini özlemekte ve bu cisimler âleminde tekrar o ulvi âleme geçiş için beklemektedir.³³ İnsan bu dünyadaki faaliyetleri ile ya melek seviyesine yükselir ya da şeytani vasıflara bürünür. Beden hapishanesinden kurtulup ruhun ebedi âlemle mükâfatlanan yolculuğunun son bulması ancak güzel fiillerle gerçekleşecektir.³⁴

Kısacası bu konuda yapılan çalışmalarda da ifade edildiği gibi³⁵ İhvan-ı Safa'ya göre, Allah kendisini unutan ruhları bir ceza olarak bu dünyaya göndermiştir. Felekler âleminde buraya düşen ruhlar hatasını anlayıp tövbe ettikçe affedilip eski yerine dönme imkânına sahipken hatasını anlamayanlar, bu cisimsel âlemde çeşitli cisimlerle birleşerek olgunlaşmaya değin kalırlar. Yetkinliğe ulaşamayan ruhlar bu dünyada bir inorganik cisimle, bir bitkiyle, bir hayvanla ya da bir insanla birleşebilirler. Burada ruh dünya bedenini bir vasıta olarak kullanarak âhireti kazanmak için çalışır. Olgunlaşmış ruhlar semavata yükselirken olgunlaşamayanlar, bedenlerinin karanlığında hapis olmaya devam ederler.

Burada tekrar vurgulamak istiyoruz ki, İhvan risalelerinde tenasüh açık bir şekilde yer almamışsa da çeşitli simge ve işaretlerle tenasüh fikri işlenmiştir. Onlar bu konudaki düşüncelerinde Pythagorasçılardan etkilenmiş ve onların görüşlerine benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.³⁶ Bu nedenle ihvanın bu fikre risalelerinde yer vermesi onun kaynakları açısından bir etkilenmeye işaret etmektedir. Sonuç olarak, İhvan-ı Safa'da bir tenasüh inancı mevcuttur ve bu inancın kökeninde Phytagorasçı öğretidir.³⁷

³² *Resâilu İhvan-ı Safa*, I, 100, 184-185; III, 36-38, 41; 79-80; IV, 243-245.

³³ *Resâilu İhvan-ı Safa*, II, 184; IV, 183.

³⁴ *Resâilu İhvan-ı Safa*, III, 41; IV, 112.

³⁵ Ferruh, "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* (içinde), I, 334-337.

³⁶ Hane'l-Fahurî-Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 274.

³⁷ Ferruh, "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* (içinde), I, 337.

b) Ebu Bekr er-Râzî

İslam filozofları arasında belirgin bir şekilde tenasühü kabul eden düşünür hiç şüphe yok ki Râzî'dir (ö. 925). Razi tenasühle ilgili görüşlerini "*es-Sîretu'l-Felsefiyye*" isimli eserinde ortaya koymaktadır. O, "*canlıların kendi bedenlerinden farklı türlerdeki başka bedenlere geçmeleri mümkündür*".³⁸ ifadeleriyle bu yöndeki düşüncelerini açıklamıştır. Râzî tenasühü kabul etmesini aklen temellendirmeye de çalışmıştır. Bu anlamda, "etobur hayvanların öldürülmelerinin haklı gerekçeleri olması gerekir" fikrini ileri sürmüştür. Eğer bu hayvanların bedenlerinde haps olmuş nefislerinin, insan bedeni gibi başka bedenlere geçerek kurtuluşları söz konusu olmasaydı, onların avlanmaları ve öldürülmeleri doğru olmazdı. Râzî bu geçişin hayvanlar gibi insanlara göre alt mertebede olan canlıların özgürleşmesine, kurtuluşuna ve mutluluğuna bir vesile görmüştür.³⁹ Buna göre Râzî, ruhların hayvanlardan insan bedenine bir geçişinin bulunduğunu, bunun gerçekleşmesi esnasında bir yücelmenin söz konusu olduğunu ifade etmiş ve hayvan bedenindeki ruhun kurtarılması için avlanmalarının ve öldürülmelerinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Ancak Râzî bu geçişin insanla sınırlı olduğuna dikkat çekerek insan bedeninden başka insan bedenine veya daha yüce bir varlığa geçişi uygun görmüştür.⁴⁰

Râzî'nin bu yöndeki görüşlerine "*Resâilu Felsefiyye*" isimli eserin "*min Kitab İlmi'l-İlahi*"⁴¹ bölümünde yukarıdaki fikirlere benzer şekilde işaret edilmiştir. İbn Hazm'ın "*Kitabu'l-Fasl*"'ından nakledilen bir metinde ise, Râzî'nin tenasüh inancı göze çarpmaktadır. Bu görüşlerinde o, yukarıda ifade ettiğimiz fikirlerinin yanı sıra, tenasühü kabul eden bir grup kimseyle birlikte, dünyada devamlı kötü fiiller işleyen insanların ruhlarının şeytanların ruhları tabakasına ait olarak ebedi cehennemliklerden olduklarını, devamlı iyilik yapan kimselerin ruhlarının da melekler tabakasına ait olarak ebedi cennetliklerden oldukları fikrini benimsediği görülmektedir.⁴²

Gerek Râzî'nin eserlerinde, gerekse Râzî üzerine yapılan çalışmalarda ortaya konduğu gibi o, fikirlerinde tenasüh inancına yer vermiştir.⁴³ Bu inancı taşımasına sebep olan etkenleri, diğer bir kısım felsefi fikirlerinde de olduğu gibi antik Yunan ve Hint felsefelerinde bulmaktayız. Bu konudaki araştırmalar ortaya koymuştur ki Râzî, tenasüh konusunda Pythagoras ve Platon vasıtasıyla Antik

³⁸ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105.

³⁹ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105; Karaman, *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 58-59.

⁴⁰ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105.

⁴¹ Bu eser ile ilgili olarak bkz. Karaman, "Tabib-Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *EKEV*, sy. 15, s. 144.

⁴² Bkz., Nasır, "Zadu'l-Müsafirin, min Kitabi'l-İlmi'l-İlahi", *Resâilu Felsefiyye* (içinde), s. 174-175; İbn Hazm, *Fasl*, I, 90-91.

⁴³ Bkz. Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105; Karaman, *Ebû Bekir Er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, s. 58-60; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83.

Yunan felsefesinden, İran şehri vasıtasıyla da Hint düşüncesinden etkilenmiştir.⁴⁴ Râzî'nin metafizik alanında ortaya koyduğu beş ezeli ilkeyle uyumlu bir şekilde de nefis döngüsünü gerektiren bir yaklaşımı tercih ederek, tenasühü saçma bulan Aristotelesçi ruh anlayışına karşı Platoncu bir görünüm sergilemiş olduğu ifade edilebilir.

3- İslam Düşüncesinde Tenasüh Görüşünü Reddedenler:

a) İbn Sînâ

İbn Sînâ kendisinden önce tenasühü reddeden büyük Türk-İslam filozofu Fârâbî (öl. 950) gibi tenasühü reddetmiştir. Bu konuda hem Fârâbî'nin hem de İbn Sînâ'nın Aristotelesçi bir yaklaşım sergilediklerini söyleyebiliriz. Ancak bu etkiyi İslam kültürü ile birleştirdikleri de bir vakiydir. Bunu Fârâbî'nin şu ifadelerinden anlamak mümkündür. *"Tenasühü savunanların dediği gibi ruh, bir bedenden ötekine geçmez. Beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk veya azap vardır. Her ruh layık olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya azap görecektir. Bu da adaletin gereğidir."*⁴⁵ Görüldüğü gibi düşünür, tenasühü reddederken, bunu İslamiyet'teki mead öğretisi çerçevesinde ele almaktadır.

Fârâbî'yi izleyen İbn Sînâ (öl. 1037) tenasüh konusunu ondan daha ayrıntılı olarak, *"Şifa"*, *"el-İşarat"*, *"Ahvalu'n-Nefs"* ve *"en-Necat"* isimli eserlerinde ele alır ve tenasühün imkânsızlığını, -bir nefsin birden fazla beden kullanamayacağı- tezini işleyerek reddeder. İbn Sînâ'nın "ruhun bekası" ve "ölümden sonraki durumu" ile ilgili fikirleri tenasühün mümkün olamayacağını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁴⁶ Konuyla ilgili görüşlerini en açık olarak *Şifa'nın "Kitabu'n-Nefs"* bölümünde ortaya koymuştur. Burada düşünür, hem her beden için müstakil bir nefsin gerekli olduğunu, hem de bir bedende tasarrufun ancak tek bir nefisle mümkün olabileceğine işaret eder. Böylece nefis ile beden arasındaki ilişkinin tek bir bedene ait tek bir nefsi gerektirdiğini ortaya koyarak hiçbir şekilde bir bedenin ikinci bir nefsi kabul etmesinin mümkün olmadığını ifade eder ve buna bağlı olarak da tenasüh mümkün değildir hükmüne varır.⁴⁷ İbn Sînâ nefsi tanımlarken, her insanın kendine has bir insanî ruh taşıdığını ifade etmiş, böylece her fert için müstakil ruh vardır anlayışını benimseyerek tenasühü baştan reddetmiştir. Ona göre, nefsin ferdiliği onun başka bedenlerdeki varlığına engeldir. Dolayısıyla bu soyut cevher için müstakil bir beden vardır ve ruhun bu bedenden sonra başka bir

⁴⁴ Karaman, *"Tabib-Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları"*, s. 150-151; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83.

⁴⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, s. 64; Fârâbî ve tenasüh konusunda bkz. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 221-222.

⁴⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 98 vd; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 165 vd.

⁴⁷ İbn Sina, *eş-Şifa-et-Tabiiyyat II*, VI, 202-207.

bedene geçişi söz konusu değildir.⁴⁸ *Ahvalu'n-Nefs*'te ise düşünür, önce nefsin bekası ile ilgili bilgiler vererek nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve bedenün ölmesiyle onun da yok olmayacağını anlatır.⁴⁹ Bu konuyu izahtan sonra "*fi İbtali't-Tenasüh*" başlığı altında her bir beden için müstakil bir nefsin gerekli olduğunu, bir bedende değişen ve çoğalan nefislerin söz konusu olamayacağını ileri sürer. Düşünür bir bedenün birden fazla nefsi kabul etme yeteneğinin bulunmadığını ifade ederek, bu durumdaki bedenün ikinci bir nefsi kullanamayacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre "Eğer, her biri kendisine bağlanmış, kendisi için ruh isteyen birçok bedene göç edebilen bir ruh farz etsek, o zaman iki ruh aynı zamanda bir arada bulunur. Dahası, daha önce de dediğimiz gibi, ruh ile beden arasındaki münasebet, ruhun bedende gizli olması şeklinde değil, fakat ruhun bedenün şuurunda olacak ve bedenün onun fiilleriyle tesirlenecek şekilde ruhun bedeni idare etmesi mânâsınadır. Yaşayan her canlı varlık kendini idare ve kontrol eden bir ruhu olduğunun şuurundadır. Eğer canlı varlığın şuurunda olmadığı başka bir ruhu varsa aksi halde böyle bir ruhun bedeniyle ilişkisi nasıl olabilir. Bu, canlı varlık ne kendi şuurunda ne de bedeniyle ilgileniyor demektir; halbuki ilişki bu şekilde olamaz."⁵⁰ Çünkü bir bedende sadece bir nefis yer alabilir ve sadece tek bir nefis bedeni kullanabilir. Zira bedenün birden fazla nefsi algılaması söz konusu olamaz. Ayrıca o, bir bedende birden fazla nefsin yer alması, tasarrufta bulunmasının imkanı yoktur görüşünü ifade ederek buna bağlı olarak tenasühün hiçbir şekilde düşünülemediğini⁵¹ belirtmiştir.

Düşünür, tenasühü ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu izah ederken ele alır ve tenasühün imkânsızlığı üzerinde durarak şöyle der: "*Aksi halde her karışım, kendisine taşan ve tenasüh eden nefsin de onunla birlikte olduğu bir nefsi gerektirir ve tek bir canlının iki nefsi olurdu. Sonra, her yok oluşun bir oluşa bitmesi ya da oluşan cisimlerin sayısının kendilerinden ayrılmış nefislerin sayısına olması ya da ayrık nefislerin tek bir beden hak edip böylelikle ona bitmesi veya engellenerek ondan uzaklaşması zorunlu değildir.*"⁵²

Ayrıca İbn Sînâ "*en-Necat*" isimli eserinde de konuyu benzer şekilde ele alır. Ona göre şayet tenasüh mümkün olsaydı o zaman bir beden için iki veya daha fazla nefsin varlığının imkânı gerekecekti. Böyle bir şey mümkün olmadığı için tenasüh imkânsız olmaktadır.⁵³ Böylece her nefis için özel bir bedenün varlığını ortaya koymaya çalışır.

⁴⁸ Bkz. İbn Sina, *İnsan Hakkında*, s. 116; Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, s. 128-129; Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, s. 41.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 99 vd.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 106-107; Bkz. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 208.

⁵¹ İbn Sînâ, *Ahvalu'n-Nefs*, s. 106-107.

⁵² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 179.

⁵³ İbn Sînâ, *en-Necat*, II, 40-41.

Filozofun tenasühle ilgili yaklaşımını değerlendiren şu tespit konuyu izah açısından önemlidir. “İslam kelâm ve felsefe geleneğinde tenasühü reddedenler arasında İbn Sînâ’nın tenkidi iki bakımdan önem arz eder. Birincisi onun yaptığı tenkit, tenasühe inananların gözardı ettiği en önemli hususa temas eder: Kişiliğin ferdi oluşunu vurgular. İkinci olarak ise, felsefe geleneğinde çoğulculuk adına tenasühe imkân tanıyan görüşlere de ciddi bir eleştiri getirmesidir. Şüphesiz İbn Sînâ’nın tenasüh aleyhindeki delilleri geliştirme gayreti, esas olarak bu inanışın rasyonel olmadığını ve daha da önemlisi İslam akidesi ile uyuşmadığını sergilemek amacına yöneliktir.”⁵⁴

İbn Sînâ’nın nefsin özel bir bedene ait oluşu ve ondan ayrıldıktan sonraki durumunu izahı da tenasühe karşı bir delil olarak ele alınabilir. Zira düşünür ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki sürecine işaret ederken İslamiyet’teki mead öğretisi çerçevesinde görüşler ortaya koyar.⁵⁵

Filozofun felsefi anlayışında nefs’in taşıdığı anlam ve nefis hakkındaki görüşleri incelendiğinde onun yine tenasühe imkan tanımayan bir anlayışı tercih ettiği görülecektir. Şöyle ki, düşünürümüz nefsi nebatî nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olmak üzere üç kısma ayırır.⁵⁶ Bilindiği gibi İbn Sînâ’nın bu tasnifindeki bitkisel ve hayvanî nefisler bedenlerinin yok olmasıyla ortadan kalkmaktadırlar. Oysa insanî nefis ölümsüz olarak varlığını devam ettirmektedir.⁵⁷ Bu durumda da tenasühün bir şekli olan hayvanî nefsin insanî nefse yükselmesi imkansız olmaktadır.

İbn Sînâ’nın tenasühle ilgili yaklaşımı daha sonra bu makalede ele alacağımız Sühreverdî de dâhil bir çok İslam düşünürü tarafından izlenmiştir. Onun kullandığı argümanlar, tenasühü reddeden İslam filozofları tarafından tercih edilip, kabul görmüştür.

b) Sühreverdî

Düşünce sisteminde tenasüh öğretilerine yer veren ve onu reddeden düşünürlerden biri de İshrâk felsefesinin İslam dünyasındaki en önemli temsilcilerinden biri olan Ş. Sühreverdî (öl. 1191) dir. Eserlerinin büyük çoğunluğunda tenasühün imkânsızlığını delilleriyle tartışmış ve bu konudaki düşüncelerini çelişkiye mahal bırakmayacak derecede açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bazı çalışmalarda Sühreverdî’nin bu konuda çelişkili fikirler taşıdığı yönünde iddialar vardır.⁵⁸ Bu tür iddialar, “*Hikmet-i İshrak*”ta yer alan bazı ifadelerinden kaynaklan-

⁵⁴ Baloğlu, *İslam’a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, s. 146.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik*, s. 172-775.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Ahvalu’n-Nefs*, s. 57.

⁵⁷ Bkz. Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, s. 17, dph. 33.

⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bekiryazıcı, *Şihâbuddin Sühreverdî’nin Felsefesi’nde Ontoloji Problemi*, s. 203-207.

maktadır. Çünkü söz konusu eserdeki bazı ifadeler, tenasühü kabul ettiğini vehmettiren derecede bir kapalılık taşır. Bu nedenle bu düşüncelerinin irdelenip konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Sühreverdî'nin ifadelerindeki karışıklık, okuyucuyu geniş perspektifte bilgilendirme gayretine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yine bu tür kanaatlerin oluşmasında, onun kaynakları arasında Pythagoras'ın ve az da olsa Hint felsefesinin olması, dahası ruh için bu dünyadan ulvî âleme uzanan bir yükselişi kabul etmesi, yol açmış olabilir. Bu nedenle düşünürün bu konuya ait görüşlerinin bir bütünlük içinde ele alınmasının ve eserlerinin dikkatli bir şekilde incelenmesinin çelişkileri ortadan kaldıracak bilgilere ulaştıracağı kanaatini taşımaktayız.

Sühreverdî, ilk dönem eserlerinde tenasüh konusunu başlıklar halinde ele almış, konuyla ilgili yeterli bilgileri şüpheye mahal bırakmayacak derecede bir açıklıkla vermiştir. Bu bağlamda metinlerinde tam bir tenasüh karşıtıdır ve delilleriyle tenasüh fikrini reddeden bilgiler sunar.⁵⁹ Örneğin, *Telvihât* isimli eserinde tenasühü tartışmış ve tenasühü kabul edenlerin görüşlerinde bulunan eksikliklere ve çelişkilere işaret etmiştir. Bu çerçevede ruh göçü kabul edildiğinde, aralarında sayı bakımından orantısız olarak büyük farklar bulunan hayvan ve bitkilerin nasıl olup da insan sayısına denk düşeceğini sorgulamış ve neticede bunun imkânsızlığına işaret etmiştir. Böylece o, her beden için özel bir ruhu bulunduğuna işaret ederek rûhun başka bir bedene intikalinin asla söz konusu olmadığını vurgulamıştır.⁶⁰

Yine bir başka eserinde "*fi Bekai'n-nefs*" başlığı altında yer verdiği bu konuya "*Tenasüh, imkan dışıdır.*" diyerek giriş yapmaktadır. Daha sonra ise konuyu şöyle açıklar: "*Çünkü rûh, kendi bedeninin cinsinden olan başka bir bedene geçerek eylemde bulunsaydı, bu durumda ikinci beden yapısının bir rûh kabul edebilecek özgünlükte, elverişlilikte bulunması gerekirdi. Bu durumda Tanrı tarafından ona özgün ayrı bir rûh yaratılmayı hak edecektir. Yani beden için özgün bir rûhla beraber bir de intikal ile gelecek ikinci bir rûh olacaktır ki bu durumda bir canlıda iki nefis ortaya çıkacaktır. (Sühreverdî'ye göre rûh konusunda da açıklandığı gibi yaratılan her beden için özgün bir rûh vardır. Bedenin yaratılıp ona özgün rûhun olmaması düşünülemez.) Bu durumda birisi, kopyalanan; öteki özgün iki rûhun bir canlıda bulunması akıldışı, muhaldir... Eğer rûh'un insandan hayvana intikali şeklinde bir tenasüh düşünülürse bu imkansız bir şeydir. Çünkü o zaman bedenler kopyalanan (tenasühle geçen) rûhlara yer olmak bakımından üstün olurdu. Yok eğer hayvanlardan insan bedenlerine intikal olsaydı, bu durumda da rûhlar, bedenlerden üstün olurdu ki bu açık uyumsuzluk nedeniyle bunların hepsi muhaldir."*⁶¹

⁵⁹ Bkz. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 81-85; Suhrawardî, *Elvâhu'l-İmadiyye, Three Treatises*, s. 57-58.

⁶⁰ Bkz. Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 81-85.

⁶¹ Sühreverdî, *Elvâhu'l-İmadiyye*, s. 57-58.

Sühreverdî, yine bir başka eserinde her rûhun ve ona ait her beden, özgün ve birbiri için olduğunu ifade ederek tenasühü reddeden⁶² görüşlerini açıklamıştır. Bu görüşleriyle Sühreverdî de İbn Sînâ gibi her bir fert için müstakil bir ruhun zaruri olduğunu ifade eder. Şayet bir ruhun bir canlıdan bir diğerine sirayeti mümkün olsaydı tek bir canlıda düşünen, algılayan iki farklı ruhun olması gerekirdi ki bunun muhal olduğu açıktır ifadelerini kullanarak⁶³ tenasühün imkansız olduğuna işaret etmiştir.

Görüldüğü gibi, Sühreverdî'nin eserlerinde açık bir şekilde tenasühü reddeden ifadeler yer almaktadır. O, ne insandan hayvana, ne hayvandan insana, ne de bir bedenden diğer bir bedene yönelen bir tenasüh kabul eder. Bekir Karlığa'nın da ifade ettiği gibi, "Pythagorasçılık'ta önemli bir yer tutan tenasüh-i ervâh görüşünü diğer İslam düşünürleri gibi Sühreverdî de, İslam inançlarına aykırı olduğu için reddeder. Zaten Pythagorasçılıktaki tenasüh fikrine İslam düşünürleri hemen hemen hiç yer vermezler."⁶⁴ Biz de düşünürle böylesi bir görüşü mal etmemize sebep olacak bir fikrinin olduğunu tespit edebilmiş değiliz. Aksine Sühreverdî'ye göre beşerî nefis eğer Allah'ı ve meleklerini bilen (arif) bir nefis ise hakikatlerle süslenmiş olarak varlığını devam ettirir. O'nun için hakikatlerin işlenmesinin derecesi vardır. Çünkü o, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan aklının hatırlamadığı lezzetlerde bulunan nefsin kemâlinin gayesidir. Eğer nefis, Allah'ı ve meleklerini bilmeyen bir nefis olursa, Yüce Rabb'in "bu dünyada gözü kör olan, âhirette de kör ve daha şaşkındır"⁶⁵ dediği gibi, Allah'tan ayrı olmasından dolayı kör olur.⁶⁶ Sühreverdî, böylesi iyi işler yapan nefslere iyi mükafatlar, kötü amel sahiplerine de cezalar olacağı dışında, rûhun ceza veya mükafat cinsinden bir tenasühünü asla onaylamaz.

Bu problemi çözümlenmemize yardımcı olacak ifadeler Sühreverdî'nin *Yezdân Şinâht* isimli eserinde yer alır. O bu eserde ruhun vücudu terk ettikten sonraki durumunu şu şekilde açıklar: a) Ruh; ne bu dünyaya ne de ötekine ilgi duymayan aptallar gibi basit ve saftır, çocukların ruhları gibi. b) Ruh; dünya ile çok meşgul olduğundan basit ve kirlidir, bu sebeple bu dünya onu daha çok cezp eder. Ölümünden sonra ise arzuladığı şeyden (dünya) ayrıldığı için büyük ıstırap duyar. Fakat tedricen dünyalık aşkını unutur ve ilk durumda olduğu gibi basit hale gelir. c) Ruh; basit değil mükemmel ve saftır, öldükten sonra benzeştiği düşünülür, âleme katılır ve tarif edilemeyen Tanrı'yı müşahede zevkine ulaşır. d) Ruh; mükemmel fakat murdardır, bu yüzden ölümden sonra vücuttan ve İlk Kaynak'tan ayrıldığı için çok büyük acı çeker, fakat zamanla bu dünyaya yabancılaşmaktan doğan

⁶² Suhrawardî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 106.

⁶³ Suhrawardî, *Kelimetü't-Tasavvuf*, s. 106.

⁶⁴ Karlığa, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansımaları", *Felsefe Arkivi*, sayı: 22-23, s. 257.

⁶⁵ 17 İsrâ, 72.

⁶⁶ Sühreverdî, "Filozofların İnançları (İ'tikadu'l-Hükema)", *Felsefe Arkivi*, sayı: 26, s. 210.

acılar azalır ve ruh manevî lezzetlere kavuşur. e) Ruh mükemmel değil fakat saf-tır. Yani mükemmellik için istek duymasına rağmen hâlâ onu elde edememiştir. Ölümden sonra dinmeyen bir acı duymasına rağmen zamanla bu dünya sevgisi ondan uzaklaşır. f) Ruh mükemmel değil eksik ve kirlidir, bu yüzden de en büyük acıyı tadar. Bu sebeple insan dünyada sahip olduğu birkaç günü, ruhunun değerli cevherini bir hayvanın değil bir meleğin imajına getirmeye çalışmakla harcamalıdır.⁶⁷ Bu ifadelerde de görüldüğü gibi düşünür'e göre ruh ölümden sonra iyi davranış ve eğitimle karanlıklar dünyasından ulvî âleme yükselebileceği gibi, kötü davranış ve cehalet sebebiyle acılara maruz da kalabilir. Böylesi bir yükseliş ve acıya maruz kalmanın tenasühle hiçbir ilgisinin olmadığı ise açıktır.

Kanaatimizce Sühreverdî'nin tenasühü kabul edip etmediği noktasında çelişkinin ortaya çıkmasına veya bazı araştırmacılarda tenasühü kabul ettiği yönünde bir düşüncenin oluşmasına tenasühün mümkün olamayacağı yönündeki fikirlerini açıklarken vermiş olduğu örneklerden bazılarının yeterince tahlil edilmemesi neden olmuş olabilir. Bu anlamda o, kötü insanların beden değişiminden bir hayalî tasavvur şeklinde yılan, çıyan, akrep vs. olarak cezalandırılacağı konusunu bir örnek olarak ele almıştır. Aslında filozof bu örneği tenasühü reddetmek için bir delil olarak sunmuştur. Zaten ifadelerinin devamında Sühreverdî, bu açıklamaları ile tenasühe inananların ortaya attığı şüphelerin arta kalanlarını da ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.⁶⁸

Sühreverdî'nin Meşşâî tarzda kaleme aldığı eserlerinde tenasühe karşı olan tavrı, çok belirgindir. *Hikmet-i İsrâk*'ta ise, konuyla ilgili onun lehte ve aleyhte olan kanıtlara eşit mesafede olduğuna dair bizi şüpheye düşürecek bir yaklaşımı ise şu şekilde değerlendirilebilir. Filozofun tenasüh konusunda *Hikmetü'l-İsrâk*'da kararsız bir tavır takındığı yolundaki nitelemelerden hareketle ifadelerini incelediğimizde görüşlerinin açık olduğunu görürüz. Araştırmacıları şüpheye düşüren şey Sühreverdî'nin konuyu ele alış yöntemidir. Zira o, konuyu, tenasühün lehinde olanların yaklaşımını göstererek inceler, onların tenasühü savunan ifadelerine yer verir, ancak kendi görüşünü belirtmez. O, bu eserde farklı görüşlere yer vererek tenasüh'ten yana tavır alanları eleştirir. İnsan nefsinin üstün bir soyut nûr olarak tanımlar, onun kendi özgünlüğünden bahsederek yokluktan ve değişiklikten uzak olduğunu ortaya koyarak tenasühçülere açık tavır alır. O, burada Hintli düşünürlerin ve eski doğulu bilginlerin tenasühe ilişkin görüşlerinden bahseder ama bunları onayladığını ifade etmez.⁶⁹ Görüldüğü gibi aslında düşünür tenasüh lehinde olanların görüşlerine yer verir ama bu benim görüşümdür veya o bütünlük içerisinde ben bu görüşte değilim şeklinde bir açıklamada bulunmadığından olsa gerek filozofun tenasüh konusunda bir çelişki içinde olduğu yorumları yapılmış olabilir.

⁶⁷ Sühreverdî, *Yezdân Şinâht*, s. 436-444.

⁶⁸ Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, I, 90-1.

⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, II, 217-220.

Bizim kanaatimize göre, Kamil Cihan'ın da belirttiği gibi, tenasühle ilgili düşünürün kafa karıştıran ifadelerinin sebebi doğulu filozofların bu konudaki görüşlerine yer vermiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁰ İfade etmeye çalıştığımız gibi o, tenasühle ilgili tartışmalara uzun uzadıya yer verir ve bazen kendi yorumunu ortaya koymadan konuyu sonlandırır. Bunun nedeni diğer eserlerinde konuyu açıklığa kavuşturmuş olması olabilir. Araştırmacıların yanlış kaniya kapılmaları da, tenasühle ilgili malzemelerine bütüncül olarak yaklaşma yerine parçacı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Araştırmacılar tüm malzemeye bütüncül yaklaşınca, onun, insan ruhunun kemali gereği iyiliklere layık olup yücelebileceği, kötü ruhların ise rezil olacakları durumlara düşebileceğinden bahsettiğini, ancak bunu tenasühle ortaya koymadığını ve en önemlisi tenasühün imkânsızlığını delilleriyle ortaya koyduğunu görebileceklerdir.

Sühreverdî'nin tenasühün imkânsızlığını ele alırken kullandığı ifadeler İbn Sînâ'nın ifadeleri ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu bakımdan Sühreverdî'nin tenasüh konusunda İbn Sînâ'yı izlediğini söylememiz mümkün gözükmemtedir.⁷¹

SONUÇ

Tenasüh nazariyesi tarihsel süreçte güncelliğini korumuş ve devamlı gündemde olmuştur. Günümüzde de ruhun yolculuğu ve ölüm karşısındaki durumunu izah için bu yaklaşımı tercih eden insanlar vardır.

Tenasüh konusu İslam düşünürlerinin de eserlerinde yer almıştır. Ancak onlar bu konuda yekpare bir tutum içinde olmamışlardır. İslam düşünce tarihinde önemli sayıda düşünür tenasühü reddeden bir anlayışı benimsemiş ve onun reddini gerektiren sebepleri delilleri ile ortaya koymuşlardır. Ancak sayıları az olmakla birlikte bir kısım düşünür, Antik Hint ve Yunan kaynaklı bir kısım fikirlerin etkisi ile tenasühün lehinde görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna rağmen İslam düşünürlerinin ruh ile ilgili çalışmalarını bir bütün halinde ele aldığımızda, genel görüşün; ruhun ferdiliği esasına dayanan ve tenasühe imkân tanımayan bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bugün bir kısım eserlerde yapıldığı gibi, tenasüh nazariyesinin genelde İslam düşünürlerinin de benimsediği bir görüş olarak takdim edilmesinin pek mümkün olmadığını ifade etmeliyiz. Zira böylesi bir yaklaşımın, İslam düşünürlerinin eserlerinden temellendirilmesinin pek de mümkün olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü İslam düşünürleri çok az istisnalar dışında eserlerinde tenasühü reddeden fikirlere geniş ölçüde yer vermişler, nefis konusunu ele alırken dini, kültürel ve felsefi birikimleri çerçevesinde "her fert için müstakil bir ruh" olduğu anlayışını açık bir şekilde ortaya koyarak "tenasühün imkânsızlığı"na işaret etmişlerdir.

⁷⁰ Cihan, *Şehabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Nefis Anlayışı*, s. 143.

⁷¹ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 179; Sühreverdî, *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşıyye*, I, 81; amlf, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 220.

KAYNAKÇA

- Altıntaş Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul 2000.
- Aydın, İbrahim Hakki, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- Baloğlu, Adnan Bülent, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Bayraktar Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY., Ankara 1997.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Şihâbuddin Sühreverdî'nin Felsefesi'nde Ontoloji Problemi*, Erzurum 2005, Basılmamış Doktora Tezi.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber, Ankara 1997.
- Cevizci, Ahmet, *İlkeç Felsefe Tarihi*, Asa, Bursa 2000.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000.
- Cihan A. Kamil, *Şehabeddin Sühreverdî'nin Felsefesinde Nefis Anlayışı*, Kayseri 2000.
- Çaycı Said, *Ruhculuğa Göre Kur'an Öğretisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1995.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İfav, İstanbul 1993.
- Eflatun, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB., İstanbul 1997.
- Erdoğan, İsmail, "Armeios Oğlu Er Hikâyesi Bağlamında Platon'un Ölümünden Sonraki Hayat İle İlgili Görüşlerinin Dinî Ve Felsefî Analizi", *Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2004.
- er-Râzî, Ebû Bekir, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Resâilü Felsefiyye (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Evensel Yasa Tekrar Doğuş*, Bilyay Vakfı, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1997.
- Evensel Yasa Tekrardoğuş*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1997.
- Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâ'il*, el Samarat el-Marziya fî Ba'z er-Risalat el-Fârâbiya, (içinde), Leiden 1980.
- Ferruh, Ömer A., "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* (içinde), Çev. İlhan Kutluer.
- Geley, Gustave, *Tekamülcü Ruhçuluk*, Çev. Ergün Arıkdal, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1985.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Guenon René, *Ruhçu Yanılgı*, Çev. Lütü Fevzi Topçuoğlu, İstanbul 1996.
- Güllüce, Veysel, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Hane'l-Fahurî-Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cîyl, Beyrut 1993.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, Daru'l-Marife, Beyrut 1986.
- İbn Sina, *eş-Şifa-et-Tabiiyyat* II, thk. Mahmud Kasım, ts. VI.
- , "İnsan Hakkında", *Risaleler* (içinde), Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara 2004.
- , *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, trsz..
- , *en-Necât fi'l-Mantuk ve'l-İlahiyât*, Daru'l-Cîyl, Beyrut 1992, II,

- , *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- , *Kitabu's-Şifa, Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Karaman, Hüseyin, "Tabib –Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *Ekev*, sy. 15, Bahar 2003 Erzurum.
- , *Ebû Bekir er-Râzî'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Karlığa, Bekir, "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", *Felsefe Arkivi*, Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul 1981, sayı: 22–23.
- Kaya Korhan, *Hinduizm*, Dost Yay., Ankara 2001.
- Koç, Bozkurt, "Psiko-Sosyal Yönleriyle Ölümsüzlük Arzusu", *EKEV*, sy.30, Ankara 2007.
- Kuşpınar Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB., Ankara 2001.
- Nasır Hüsrev, *Zadu'l-Müsaafirin*, min Kitabi'l-İlmi'l-İlahi, Resâilu Felsefiyye (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Moody Jr., Raymond, *Ölümden Sonra Hayat*, İnkılap ve Aka, Çev. Gönül Suveren, İstanbul 1983, .
- Nikhilananda, Swami, *Hinduizm*, Çev. Aslı Özer, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2003.
- Peker Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta, Bursa 2000.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2000.
- , *Sokrates'in Savunması*, Çev. Numan Özcan, Şule Yay., İstanbul 1998.
- Ihvan-ı Safa, *Resâilu İhvan-ı Safa*, Daru's-Sadr, Beyrut.
- Shaffer, A. Jerome, Bilinç, *Ruh ve Ötesi*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Suhrawardi, Shaykh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya, *Elvâhu'l-İmadiyye, Three Treatises* (İçinde), ed. Najaf-Gholi Habibi, Tahran 1977.
- , Shaykh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya, *Kelimetü't-Tasavvuf*, Three Treatises (İçinde), ed. Najaf-Gholi Habibi, Tahran 1977.
- Sühreverdî, "Filozofların İnançları (İ'tikadu'l-Hükema)", çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arkivi*, sayı: 26, İstanbul 1987.
- , *Kitabü't-Telvihâti'l-Levhiyye ve'l-Arşıyye*, tsh. Henry Corbin, Mecmû'a-i Musannefâtı Şeyhi'l-İşrâk (içinde), Tahran 1993.
- , *Yezdân Şinâht*, Mecmuatu Musannefati Şeyhi'l-İşrâk (içinde), ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran 1993.
- Vural Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis, Ankara 2003.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.