

Araştırma Makalesi

Başvuru: 18.05.2023

Kabul: 08.08.2023

Atıf: Duran, Mehmet ve Ahmet Kâmil Cihan. “Sühreverdî ve Şehrezûrî’de Tenasühe Dair Düşünceler,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 53-69. <https://doi.org/10.55256/temasa.1298888>

Sühreverdî ve Şehrezûrî’de Tenasühe Dair Düşünceler

Mehmet Duran²

ORCID:0000-0002-3704-6390

Ahmet Kâmil Cihan³

ORCID:0000-0002-4155-4048

DOI: 10.55256/TEMASA.1298888

Öz

İslam felsefesi içerisinde nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ne olacağı, hayatının nasıl devam edeceği hakkında birçok tartışma bulunur. Bunlardan birisi de mükafat ve cezanın bu dünyada vukû bulması olarak anlaşılan tenasüh fikridir. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bu dünyada cezasını veya mükafatını görmesi olarak değerlendirilen tenasüh, çok eski dönemlerden beri tartışılmış bir düşünce şeklidir. İslam düşüncesinde tenasüh fikri İslam filozofları tarafından dile getirilmiş ve mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. İslam filozofları nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında ahiret hayatının cismani mi yoksa ruhanî mi olacağı, iyi insanların nefislerinin nasıl ve ne şekilde kurtuluşa ereceği veya kötü insanların nefislerinin nasıl ve ne şekilde ceza çekip, azap göreceği hakkında bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmelerin en önemlilerinden biri de Şihabüddin es-Sühreverdî (ö 587/1191) tarafından kurulan İsrâki ekolün yaptığı değerlendirmelerdir. Sühreverdî ve onun ekolünün en büyük temsilcilerinden olan Şemseddin Şehrezûrî’nin (ö. 687/1288) tenasüh hakkındaki düşünceleri tam olarak anlaşılabilir ve kapalı kalmıştır. Fakat iyi bir araştırma yapıldığı zaman görülecek ki Sühreverdî, ve Şehrezûrî tenasüh meselesini ayrıntılı bir şekilde sunmuşlardır. Önceki düşünürlerden tenasühü kabul edenlerin görüşlerini incelemişlerdir; onlara göre yetkinliğe ulaşmadan bedeninden ayrılan nefisler maddeden bağımsızlaşamazlar. İşte burada düşünürlerimize göre tenasüh fikri, Sühreverdî açısından tartışılmalı da olsa, devreye girmektedir. Fakat onların değerlendirmeye aldıkları tenasüh tarzı insandan hayvana doğru gerçekleşen bir tenasühtür. Biz bu çalışmamızda zikredilen iki filozofun tenasüh hakkındaki düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Şehrezûrî, Tenasüh, İslam Felsefesi, Ruh.

Suhrawardi and Shahrazuri on Reincarnation

Abstract

In Islamic philosophy, there are many discussions about what happens after the soul leaves the body and how its life will continue. One of these is the idea of reincarnation, which is understood as the occurrence of reward and punishment in this world. Reincarnation, which is considered as the soul’s punishment or reward in this world after leaving the body, is a way of thinking that has been discussed since ancient times. The idea of reincarnation in Islamic thought has been expressed by Islamic philosophers and it has been discussed whether it is possible or not. Islamic philosophers have made some evaluations about the state of the soul after leaving the body, whether the afterlife will be bodily or spiritual, how and how the souls of good people will be saved, or how and how the souls of bad people will be punished and tormented. One of the most important of these evaluations is the evaluations made by the Israki school founded by Şihabüddin es-Sühreverdî (d 587/1191). The thoughts of Şemseddin Şehrezûrî (d. 687/1288), one of the greatest representatives of Suhrawardi and his school, on reincarnation could not be fully understood and remained closed. Suhrawardi and Shahrezuri presented the issue of reincarnation in detail. Among the previous thinkers, those who accepted reincarnation examined their views, and according to them, souls that leave the human body without reaching perfection cannot become independent from matter. Here, according to our thinkers, reincarnation comes into play. However, the mode of reincarnation that they consider for the perfection of souls is a reincarnation that takes place from human to animal. In this study, we will try to reveal the thoughts of the two philosophers mentioned about reincarnation.

Keywords: Islamic Philosophy, Suhrawardi, Shahrazuri, Reincarnation, Soul.

¹ Bu makale “Şehrezûrî’nin Tenasüh Anlayışı” adlı tez çalışmasından üretilmiştir.

² Arş. Gör., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. mehmetduran@hakkari.edu.tr

³ Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. akcihan@erciyes.edu.tr

Giriş

Ruh göçü düşüncesi ruhun, ölümden sonraki hali ile alakalı olan ve insanların bu düşünceden bağımsız kalamayacağı bir düşünce olarak karşımıza çıkmıştır. İnsanlar tarih boyunca kendisinde bulunan manevi yönü araştırmış, öz benliğini, onun bedenle ilişkisini merak etmişlerdir. Bu ruhun, bedenden bağımsız manevi varlığını kabul eden insanlar, herkesin kaçınılmaz sonu olan ölümle karşılaşınca ruhun hayatının devam edip etmeyeceği noktasında bazı araştırmalara ve açıklamalara başvurmuşlardır.⁴

İnsanın ruhunun bir bedenden başka bir bedene geçişini ifade eden kavramlara baktığımızda “tenasüh” kavramı birinci sırada yer alır. Bu kelime, Arapça n-s-h kökünden türemiştir. Nesaha sözlük anlamı itibari ile “onu izale etti” “hükümünü kaldırdı”, “başka bir şeyi onun yerine getirdi” “başka bir şey ile değiştirdi” anlamlarına gelir. Bu kelimenin mastarı olan nesh kavramı, “Bir şeyin arkasından gelen başka bir şeyle kapatılması” anlamına gelmektedir.⁵ Tenasüh hakkında değerlendirmede bulunan düşünürler. İnsan bedeninden başka bir insan bedenine doğru olan tenasühü “nesh” olarak, insan bedeninden hayvan bedenine doğru olan tenasühü ise “mesh” olarak, insan bedeninden bitkilerin bedenle doğru olan tenasüh ise “fesh” olarak, insan bedeninden madenlere veya cansızları doğru olan tenasüh ise “resh” olarak isimlendirilmişlerdir.⁶

Şehristânî’ye (ö. 1153) göre; tenasüh inancı dinlerin genelinde bulunur. Bu inanç Mazdekizm, bir kısım filozoflar, Brahmanizm ve Sabiiler gibi toplumlar tarafından kabul görmüştür.⁷ Bu inancın insanlar tarafından kabul edildiği yerler ise, Eski Mısır, Yunan, Roma, Hindistan ve Mezopotamya olarak kabul edilir. Tenasüh inancı bedenlerinden ayrılan ruhların başka bir bedene intikal ederek dünyaya geri dönmeleridir. Bu geri dönme insanın evvelki yaşamında benimsediği yaşam tarzına göre şekil almaktadır. Ruhun yeniden doğuş süreci kemale erene kadar devam eder. Tenasüh inancı ruhun bedene birleşik olmadığını, ondan bağımsız olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra da ruhun hayatının devam ettiği inancını destekler niteliktedir. Ruh beden ölümünden sonra yokluğa gitmeyecek ve varlığını bir şekilde devam ettirecektir. Bu cihetten bir ruhun varlığının kabul edilmesi ve onun ölümden sonra yok olmadığını savunması, semavi dinlerde bildirilen ruh anlayışıyla uyusmaktadır. Fakat ahiret hayatının mahiyeti bakımından farklılıklar arz etmektedir.⁸ Tenasüh düşüncesi, Hindistan’da Hinduizm’den doğmuş ve bu bölgeden Hint Adaları, Kore, Japonya, Tibet, Çin, ve eski Yunan’a doğru bir yayılma izlemiştir. Bu inanç, Hinduizm ile birlikte, Caynizm, Budizm, Maniheizm, Taoizm, gibi Asya kıtasının kadim dinlerinde de görülmektedir. Tenasüh’ün en eski yazılı kaynağı Hinduizmin kutsal metinleri olarak kabul edilen Upanişad’lardır (M.Ö 7-6 yy). Tenasüh inancında manevi ödül veya ceza, işlediği kötülük veya iyiliklerin bir karşılığı olarak ruhunun bir hayvan veya bir insan bedenine intikal etmesi ile suflileşmesi veyahut ulvîleşmesidir. Hinduizm inancında ruhların bir bedenden diğer bedenlere intikal etmesine “samsara” adı verilmektedir. Hindulara göre bir insanın ruh göçünün başlangıcı belirsizdir. Ruh, önceki bedendeki durumuna göre hayvan, insan ya da bir Tanrı olarak dünyaya gelme imkânı vardır. Hindulara göre, tenasüh yalnızca insanla sınırlı kalmaz. Tanrılar da ölür ve yeniden başka bir formda dirilebilirler. Hinduların tenasüh anlayışına göre ruh göçü sadece insanla sınırlı değildir. Tanrılar da ölür ve tekrar

⁴ Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8, sayı: 1 (2008): 205.

⁵ Adnan Bülent Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 37.

⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* (Tahran: Müesses-e-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 520.

⁷ Ebü'l-Feth Şehristani Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 177-78.

⁸ M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan, *Sühreverdî ve İşrâk felsefesi* (Ankara: Otto, 2014), 116.

farklı bir formda dirilebilirler. Tenasüh Hinduizm inancının esasıdır. İnsanın ruhunun bedenlerden bedenlere dolaşması onu insânî yetkinliğe ulaştırabilir. İnsanın ruhu, hayvan ve beşer bedenlerine girerek pek çok sayıda tekrar var oluşlar yaşadıkdan sonra arınırsa bu dünyadan giderek mutluluğa erişir. Tanrı olan Brahma’ya ulaşabilir. Hinduizm’in bazı gruplarına göre ise mutluluğa eren ruh kâinatın ruhuna karışır. Budizm’e göre, ruhun tenasühü en küçük canlılardan, böcekten başlayıp insana varıncaya kadar bütün canlılara şamil olur. Kurtuluşa ermek ise insanın var oluşu sürece ruhunun bütün arzularını bastırarak dünya ile alakasını kesince meydana gelmektedir.⁹

Türkçede tekrar doğuş, yeniden doğuş, ruh göçü, reenkarnasyon gibi farklı terimlerle ifade edilen tenasüh anlayışı, Eski Mısır, Roma, Yunan, Kelt dinleri gibi dinler tarafından benimsenmiş olsa da günümüzde de bazı dînî sistemler tarafından kabul görmektedirler. Günümüzde de halen tenasühün halen kabul gördüğü inanç sistemleri arasında, Hint kökenli dinler, bazı yerli Afrika dinleri, İslamî mezheplerden sayılan Nusayriye, İsmailiyye, Dürzilik, Yezidîlik gibi fırkalar sayılabilir. Yaklaşık olarak bu din ve mezheplere tâbi olan insanların sayısı göz önüne alındığında toplam nüfusun altıda birinin bu inancı benimsediklerini söyleyebiliriz.¹⁰

1. İslam Filozoflarında Tenasühe Dair Bakışlar

İslam düşüncesindeki tenasüh inancı bazen batı düşüncesindeki reenkarnasyon inancı ile karıştırılmaktadır. Bu iki inancın her ne kadar ortak noktaları olsa bile birbirinden ayrıldığı hususlar vardır. Öncelikle batıdaki reenkarnasyon inancına baktığımızda ruhun sadece insanlar arası geçişi kabul edilir. Fakat tenasüh inancında ruhun, sadece insanların bedenleri arasında göç etmesi şeklinde değil hayvan bitki ve maden gibi diğer varlıklara da göç etmesi söz konusu olmaktadır. Nitekim İslam filozoflarından kabul edilen İhvan-ı Safa olarak bilinen topluluğunun ruhun bitki hayvan maden gibi varlıkların hepsinde gezdiğini kabul ettiklerini ifade edilebilir.¹¹ Reenkarnasyon düşüncesinde ruhun tekrar dünyaya gelmesinin en önemli sebebi, ruhun yetkinliğe ulaşmasını sağlamak iken, tenasüh inancında ise bedende bulunduğu süreçte ruhun işlediği amellerin ve kazandığı kötü ahlakın karşılığında bir ceza olarak bedenden ayrılan ruhun tekrar dünyaya kendisine uygun bir bedende gelerek azap ve elem çekmesi şeklinde anlaşılmıştır. Tekrar dünyaya dönen ruhun hangi bedene yerleşeceği hakkında önceki hayatında kazandığı iyi ve kötü huyları belirleyici olmaktadır. Ruhun yetkinleşme sürecinde kazandığı kötü ahlak sebebiyle bir gerileme durumu meydana gelir. Yeniden bedenlere intikal etmek bir kefarete veya ceza olarak görülür. Tenasüh inancını benimseyen bazı düşünürler ahiret inancındaki cennet veya cehennem de bu dünyada olduğunu savunurlar.¹²

İslam düşüncesi içerisinde, genel olarak kabul edilen ahiret anlayışından ayrılan ilk düşünce, Ebû Bekr Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî tarafından dile getirilmiştir. Râzî’ye göre insan dışındaki varlıkların bedenlerinden kurtulması tenasüh yoluyla gerçekleşir. “Hayvanların nefisleri doğrudan kendi bedenlerinden

⁹ Adnan Bülent Baloğlu, *İslam’a göre tekrar doğuş*, 1. bsk (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 49, 59.

¹⁰ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi* (Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri, 1996), 70.

¹¹ İhvân-i Safa, *Resâilü İhvâni Safâ* (Beyrut: Avidat, 1995), 36.

¹² Hasret Bağ, “Türkiye’de Reenkarnasyon” (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2019), 12.

ayrılmakla kurtuluşa ulaşabilseydi onların avlanmalarına izin verilmezdi”¹³ diyerek nefislerin yalnız ayrıldığı beden türünden bedenlere değil her tür bedene geçebileceğini mümkün gören tenasüh anlayışını kabul etmiştir.¹⁴ Râzî’ye göre nefsin bedenden ayrılışı gerçekleştikten sonra her tür bedene geçebilir. Ayrıca insan dışındaki varlıkların bedenlerinden kurtulması için tenasüh sistemine ihtiyaç vardır. Zira hayvanların nefisleri sadece insan nefislerine geçerek kurtulabilir.¹⁵

İslam felsefesinin en büyük isimlerinden olan Fârâbî (ö. 950-51) ise nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu erdemli ve erdemsiz toplum anlayışı çerçevesinde izah etmiştir. Fârâbî’ye göre toplumlar, 1. nazarî ve ameli olarak yetkinliğe de ulaşmış faal akılla ittisal etmiş olan erdemli toplumlar, 2. nazari bilgileri idrak etmiş, fakat ameli olarak fiil de bulunmamış fasık toplumlar, 3. ne nazarî ne de ameli anlamda hiçbir yetkinliğe ulaşamamış sapkın ve bilgisiz toplumlar olarak üçe ayrılır. Fârâbî’ye göre burada sayılan birinci sınıf toplumun fertleri ölümsüz olacaktır. İkinci sınıf toplumun fertleri ise maddeden bağımsızlaşmadığı için elem ve acı içinde kalacaktır. Üçüncü sınıf toplumlar ise yok olacaklardır.¹⁶ Anlaşılacağı üzere Fârâbî, tenasüh anlayışını kabul etmez. İnsan nefsi bedenden ayrıldıktan sonra zatı devam etse dahi bu, onun başka bir bedene geçeceği anlamına gelmez. Zira her nefsin kendine ait özellikleri bulunur. Nefisler kendine ait özellikleri ile nasıl farklılaşıyorsa bedenler de aynı şekilde diğer bedenlerden farklılaşır. Bu sebeple her beden kendine özgü nefse uygundur. Başka bir nefis o bedene geçemez.¹⁷ Macit Fahri, Fârâbî’nin siyaset anlayışını değerlendirirken erdemsiz ruhların sonsuz bir surette tenasüh edeceğini ve bunun sonunda yokluğa gideceğini düşündüğünü söyler.¹⁸ Bu, Fârâbî’nin genel düşüncesi içinde ele alındığında tutarlı bir izah gibi görünmemektir.¹⁹

İbn Sînâ (ö. 1037) bedenden ayrılan nefsin başka bir bedene intikal etmek için tekrar dünyaya dönmesi düşüncesini, yani tenasühü kesin olarak reddeder. Bu meseleyi kapsamlı olarak *Risaletu’l-Adhaviyye* isimli risalesinde ele almıştır.²⁰ İbn Sînâ’ya göre nefislerin bedenden önce yaratılması veya nefislerin ezeli olması mümkün değildir.²¹ Nefisler bedenle beraber meydana gelmiş ise tenasüh düşüncesi iptal olur; zira her canlı bedende hususi karışımına muvafık tek bir nefis iktiza eder. Bedenin mizacına uygun olarak faal akıldan bir nefis gelir; eğer tenasüh vasıtasıyla başka bir bedenden de bir nefis gelirse bu, bir bedende iki nefsin olmasını gerektirir. Fakat her hayat sahibinin kendisine has ve özdeş tek bir nefsi vardır. Bu sebeple tenasüh kabul edilemez.²²

¹³ Muhammad Ibn-Zakariyâ ar-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 206.

¹⁴ Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 61.

¹⁵ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 206.

¹⁶ Ebu Nasr Muhammed b Muhammed b Tarhan b Uzluğ et-Türki Fârâbî, *El-Medinet’ül fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. (Ankara: Litera Yayıncılık, 2018), 95.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamüddin Burslan, *Fârâbî* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 82.

¹⁸ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 104.

¹⁹ Örneğin Fârâbî Uyunu’l Mesail’de çok açık bir şekilde Eflatun’un da adını zikrederek tenasühü reddeder. Fârâbî Uyunu’l Mesail adlı eserinde nefsin bedenden evvel varlığının olmadığını fakat Eflatun’un buna muhalif düşündüğünü. Nefsin bir bedenden diğerine intikal edemeyeceğini fakat tenasühe inananların buna muhalif düşündüğünü, Nefis bir bedenden ayrıldıktan sonra iyi veya kötü hallerde bulunacağını, nefsin bu hallerle karşılaşmasının vacip ve müstehak oluşunu dile getirir.” Bk. Fârâbî, *Uyunu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, çev. Şerife Gürel. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 209-10.

²⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad” *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 6-7.

²¹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad,” 23.

²² İbn Sina, “Aksâmun-Nefs” *Mecmu’etu-Resâilu Şeyhu’r-Reis İbn Sînâ* içinde, çev. Rızaeddin Derrî (Kum: İntişarât-i Âyet-i İşrâk, 1377), 319.

İbn Sînâ'nın tenasühü iptal etmek için getirdiği deliller arasında nefsin bedenle birlikte yaratılması fikrinin bir devamı olarak bireysel nefis anlayışı, yani her insanın "ben" dediği kendisine ait bir nefsin bulunduğu delili en önemli deliller arasındadır. Nefsin bireyselliği anlayışını ilk kez ortaya çıkaran Aristoteles olmakla birlikte İbn Sînâ' da Aristoteles'i takip ederek bireysel nefis düşüncesini kabul eder ve tenasühü reddeder.²³ İbn Sînâ'ya göre "Her bedende sadece bir nefis vardır ve o nefis sadece bir beden üzerinde tasarruf imkanına sahiptir".²⁴ Yani her nefis, birlikte olduğu bedenle her şeyin idrâkine varır, o bedenle mutlu olur, o bedenle hüzünlenir.

2. Sühreverdî'de Tenasüh

Sühreverdî (ö. 1191) meseleye önce nefsin nasıl oluştuğunu izah etmekle başlar. Sühreverdî'ye göre insan bedeni kendisinde bütün fiillerin ortaya çıkabileceği mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Nefsin, yani yönetici nurun meydana gelmesi, mükemmel şekilde yaratılan bedenın karışımının kendisini yönetecek bir nuru gerektirmesine bağlıdır. Bedenin karışımı yaratıldığı vakit eksik olup, kendisini yönetecek bir nur ister ve bundan dolayı bir nefsi yani soyut nuru gerektirir. Bu manayı Sühreverdî, doğulu düşünürlerin fikirlerini aktardığı bölümde, bir fakirin zenginliği istediği gibi, karanlık cevher olan, yani bedenın de kendisinden üstün olan nuru, yani nefsi istediğini ifade ederek belirtir. Zira bedenın karanlıktan kaynaklanan kuvvetleri yönetici nura âşıktır ve onu kendi âlemlerine çekmek isterler. Yönetici nur, yani nefis ise bunun sonucunda mutlak nur olan âlemden karanlık âleme yönelir.²⁵ Fakat bu durum nefsin bedenden önce mevcut olmasını gerektirmez.

Bedenın karışımının en mükemmel karışım olması ve hükümran nurlardan kendisini yönetecek bir nuru gerektirmesi, kendisinden aşağıda olan hayvanların nefislerini almasına manidir. Bir başka ifadeyle, insan bedenine başka bedenlerin nefsi göç etmez. Zira onun karışımının itidalli olması ve hâkim nurdan bir nefsi gerektirmesi hasebiyle ona bir nefis daha önceden taşımıştır. Eğer yeni oluşan insan bedenine başka bir bedenden nefis intikal edecek olursa insan bedeninde iki nefsin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu ise bir insanda iki idrak sahibinin, yani iki yöneticinin bulunduğunu söylemektir. Halbuki böyle bir durum mümkün değildir.²⁶ Sühreverdî yukarıda zikredilen görüşlerinin aynısını *Heyâkilun-Nur* adlı eserinde de dile getirir ve yukarıda geçen sebepler nedeniyle insanların bedenlerini başka bedenlerden bir ruh göçünün mümkün olmadığını ifade eder.²⁷

Sühreverdî meşâî tarzda yazmış olduğu eserlerde tenasüh anlayışını reddetmektedir. Son dönem eserlerinden olan *El-Elvâhu'l- İmâdiyye*'de tenasühün her türünü reddetmektedir. Bu eserde "Tenasüh muhaldir. Zira nefsin tasarrufu, kendi bedeni cinsinden bir başka bedene intikal ederse bu, ikinci bedenın mizacının nefsin tasarrufuna uygun olmasından ileri gelir. İkinci beden, suretlerin vericisinden başka bir nefsi de hak eder. Başka bir nefis de ona intikal ederse bu takdirde bir canlıda iki nefis, yani birisi tenasüh yoluyla diğeri feyiz yoluyla gelmiş olan iki nefis hasıl olur ki, bu muhaldir. Nefis insandan hayvana geçmiş ise bedenler te-

²³ İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-Me'ad," 24.

²⁴ İbn Sina, "eş-Şifâ:Nefs" (Kahire, 1975), 205.

²⁵ Ebü'l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 541-42.

²⁶ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 239.

²⁷ Sühreverdî, *Heyâkilun-Nûr, Kelmetü't-Tasavvuf, Risâletü'l-Ebrâc*, çev. Thk Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 90.

nasüh eden nefislerden üstün olur. Şayet hayvanlardan insanlara yükselmiş olursa nefisler bedenlerden fazla olur. Bunların bütünü de imkansızdır.”²⁸

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Buda (MÖ 410-400) ve Doğulu bilgelerin görüşlerini aktarır. Bu bilgelere göre insani beden, kapıların kapısı olarak tarif edilir. Onlar “Bütün unsurî bedenlerin hayatına açılan ana kapı insan bedenidir”²⁹ demişlerdir. Bu ise şöyle bir anlama gelmektedir: Soyut nur yani insani nefis, içerisinde bulunduğu bedeninin hayatının sona ermesi ile ondan ayrılarak hayvan ve bitkilere geçer ve onların bedenlerinin hayat bulmasına vasıta olur. Bu nefis insan bedeninden ayrıldığındaki durumu eğer karanlık olur, karanlığa karşı bir arzusu var ve kendisinde kötü huylar yerleşmiş ise bunlar sebebiyle arzularına ve kötü huylarına uygun olan aşağı bedenlere doğru intikal eder.³⁰

Doğulu bilgiler ve Buda'ya göre tenasühün aslı, insan nefsinin insan bedeninden daha aşağıda bulunan hayvanların cisimlerine doğru intikal etmesi ve onları çekilmesi olarak ifade edilir. Fakat aşağıda bulunan hayvan bedenlerinden ayrılan nefislerin insan bedenlerinde doğru bir intikalinin imkânsız olduğu kabul edilmiştir. Çünkü yeni meydana gelen insan bedeni, karışım olarak, hâkim nurlardan gelen nefislere daha uygundur ve aşağıdan gelen nefisleri kabul etmezler. İnsan bedeninden ayrılan nefisler dilsiz varlıkların bedenlerini doğru bir intikal gerçekleştirirler. Düşük bedenlere doğru geçen, yetkinliğini tamamlayamamış kötü nefisler tekrar madde ile bulduğu bedenlerde çektiği belalar, zorluklar ve acılar neticesinde bu bedenlere karşı arzuları kaybolarak yüce nura yüksek âlemlere karşı arzuları meydana gelir. Yüksek âleme ve nurlara karşı arzuların meydana gelmesi uzun zaman alabilir; bu nedenle nefisler aşağı bedenlerde uzun süreler boyunca dolaşır dururlar. Bu süre kişinin amellerine göre değişebilir.³¹

Sühreverdî, bu görüşleri ifade ettikten sonra hayvanların da bedenlerinin karışımı oluştuğunda hâkim nurdan kendilerine bir nefis gelmesi gerektiğini zira onların karışımının da aynı insan bedeninin karışımı gibi nefsi arzuladığını söyleyenlere karşı, cevap niteliğinde doğulu bilgelerin dilinden şöyle cevap verir: İnsan bedeninin hâkim nurdan nefis gerektirmesi, diğer hayvanların bedenlerinde de hâkim nurdan bir nefis gerektirecek anlamına gelmemektedir. Zira böyle bir durum mümkün olsa tek bir bedende iki nefsin, yani hem insandan hayvan bedenine geçen nefis, hem de hayvan bedeninin hâkim nurdan gerektirdiği nefis olmak üzere iki nefsin bir bedende bulunması gerekir, bu ise muhâldir. Ölümle birlikte bedenden ayrılan nefis, bu bedende bulunduğu süreç içerisinde karanlıklara arzu duyması ve onlara âşık olması sebebiyle maddeye ve bedene karşı arzu duymaya devam eder. Dolayısıyla nefsin karanlıklara karşı arzusu onu maddi bedenlere, yani aşağı bedenlere doğru çeker. Aslında nefsin bedene bağlanmasının nedeni onun kemale erme ihtiyacı ve arzusudur. Fakat yönetici nur olan nefsin yalnız nurlarla ve nurlara karşı aşkı ve şevki ile yetkinliğe ermesi mümkündür.³²

Tenasüh hayvandan insana doğru bir yükselme şeklinde kabul edilemez. Hayvan bedeninden insan bedenine doğru bir nefsin yükselmesi mümkün değildir. Çünkü doğulu bilgiler, yukarıda zikredildiği üzere insan bedeninden ayrılan nefsin aşağı bedenlere doğru bir inişi şeklinde iki tenasühten bahseder. Yani hayvan

²⁸ Şihabüddin Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye Hikmet Levhaları*, çev. Salih Yalın, Ahmet Kâmil Cihan ve Arsan Taher. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 132.

²⁹ Ya ya ibn abeş b. Emîrek es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve İsmetullah Sami. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 542.

³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, 546-47.

³¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, 548.

³² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, 544.

bedeninden insan bedenine yükselen bir nefis değil, aksine insan bedeninden, kazandığı süfli heyetler ve arzular sebebiyle hayvan bedenlerine doğru yönelmiş bir nefis göçü söz konusudur. Sühreverdî doğulu filozofların düşüncelerini aktardıktan sonra “kapılardan her birine ayrılmış bir bölüm vardır.”³³ ayetini zikrederek insan bedeninin kapıların kapısı olduğunu, yani ilk kapı olduğunu daha sonra hayvan bedenlerin ise ondan sonraki kapılar olduğunu, yani bedenlerin geçiş yerleri olduğunu dillendirmeye çalışır. Burada doğulu bilgelerin düşüncelerini aktardıktan sonra yukarıda zikredilen ayet ile onların tenasüh hakkındaki düşüncelerini desteklemeye çalışması dikkat çekicidir.³⁴

Şehrezûrî (ö. 1288) üstadı olan Sühreverdî’nin *Hikmet’ül-İşrâk* adlı eserini şerh ettiği kitabında Sühreverdî’nin tenasüh anlayışını kabul ettiğini ve onu delillendirmeye çalıştığını ifade eder. Sühreverdî’nin ilgili görüşünü şerh ederken bu bölümdeki amacının insani nefislerin, yani nâtık nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra şâki olanların kendi huylarına, ahlaklarına ve amellerine göre farklı hayvan bedenlerine çekileceğini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Sühreverdî’nin yukarıda zikrettiğimiz eserde insan bedeninden ayrılan nefislerin hayvan bedenlerine göçecek şekilde bir tenasüh anlayışını açıkladığını ve benimsediğini söyler. Sühreverdî, hayvanların kendi türleri arasındaki tenasühü kabul eder. Fakat bitki ve madenlerde tenasühü reddeder. Zira bitki ve madenlerde nefsin hikmet gereği kemale ermesine vesile olacak hisler ve araçlar bulunmamaktadır. Nefis intikal ettiği bedenlerde hisler vasıtasıyla azap ve elemi çekerek ulvi âlemlere ve soyutluğa ulaşabilir. Bu sebeple maden ve bitkilerde tenasühü reddeder. Sühreverdî, bu tür bir tenasühü Babil, Fars, Hint, Yunan gibi kültürlerin bulunduğu bölgelerdeki değerli bilgelerin de benimsediklerini, onların nefislerin yetkiliye ulaştıktan sonra soyutluğa ulaşacağını, aklî âlem ile biteceğini söylediklerini ifade eder. Aklî âleme ulaşamayan nefislerin durumu hakkında ise tenasühü zorunlu gördüklerini, soyutluğa ulaşamayan nefislerin felekî cisimlere veya bedbaht, şâki nefislerin ise hayvanların bedenlerine geçtiğini savunduklarını söyler.³⁵

Sühreverdî, eserinde doğulu bilgelerin dilinden anlattığı tenasühün mümkün olmasını iki şarta bağlamaktadır. Birincisi insanî bedenlerin dışındaki bedenlerin hâkim nurdan kendi bedenleri için bir nefis gerektirme istidatlarının olmaması, ikincisi ise ruhun başka bir bedene geçişinin sadece insandan hayvana olacak şekilde ve aynı tür hayvanlar arasındaki geçiş şeklinde olan tenasühün kabul edilmesi şartıdır.³⁶

Sühreverdî doğuluların görüşünü ifade ettikten sonra edindiği doğru tecrübeler neticesinde âlemi, dörde ayırır; birincisi: hâkim nurlar âlemi, ikincisi: yönetici nurlar âlemi, üçüncüsü: cisimler âlemi, dördüncüsü ise karanlık ve aydınlık olan muallak suretler âlemidir. Muallak suretler âleminde orta halli mutlu nefisler için mükafat ve sevinçler vardır. Kötü nefisler için ise azap ve elemeler vardır. Cinler ve şeytanlar bu kötü nefislerin muallak misallerinden oluşurlar.³⁷

Sühreverdî’ye göre muallak misaller âleminde bulunan şâki nefislerin ceza olarak kazandıkları suretlerin bizim dünyamızda da görülmeleri mümkündür. Sühreverdî bu âleme “soyut görüntüler” âlemi der. Sühreverdî’ye göre semavi kitaplarda bildirilen cennet veya cehennem halleri, haşır, peygamberlerin verdiği ihbarlar,

³³ *Kur’ân*, 15/44.

³⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk” *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, ed. Tsh Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mûtaâllât-ı Ferhengî, 1373), 217-18.

³⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk.*, 518-20.

³⁶ Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sinâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 240.

³⁷ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 574.

mükâfat veya ceza bu âlemde gerçekleşir. Sahneleri felekler olan nurani muallak misallerin sahipleri olan nefislerden doğru yol üzere olanlardan bazı melekler ortaya çıkar. Bedende iken iyi amellerde bulunan ve ke-male eren nefisler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra melekler sınıfına dahil olurlar. Bu fikir şöyle geçmektedir. “Mazharları felekler olan aydınlık muallak eşbah sahibi bazı istikrarlı kutlu kişilerin nefislerinden, feleklerin tabakalarına göre düzenli olarak sayılması mümkün olmayan meleklerin tabakaları oluşur. İlahi bilgilerden oluşan kutsalların yükselebildiği basamak melekler âleminde daha üstündür.”³⁸ Bazılarının nefisleri ise meleklerden daha üst bir makama yükselir. Bu, nefislerin derecelerine göre değişmektedir.³⁹

Sühreverdî nefisleri bedenden ayrıldıktan sonra dörde ayırır; birincisi hem nazari hem ameli felsefede yetkinleşmiş, nurların nurunu müşahede eden, önde giden nefislerdir. Bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra nurani âleme, yani akli âleme ulaşacaklardır. Bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra azap ve elem görmeyeceklerdir. İkincisi, ilmi olarak yetkinleşmiş fakat ameli olarak eksik olan nefislerdir. Sühreverdî bu nefislere orta mutluluk ehli der. Bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra felekler âlemine ulaşacaklardır. Bunlardan ilmi olarak yetkinleşen nefisler felekler âleminde geçerek akli âleme erişecektir. Üçüncüsü, ameli olarak yetkinleşen ilmi olarak yetkinleşemeyen nefisler ise felekler de ebedi olarak kalacaklardır. Yukarıda zikrettiğimiz muallak misaller âlemi bu nefisler için de geçerlidir. Zira bu nefisler bedenlerde iken işledikleri iyi veya kötü ameller neticesinde bu muallak misaller vasıtasıyla mükâfat veya ceza görecektir. Dördüncü mertebedeki hem ilim hem de amel bakımından yetkinliğe ulaşamayan nefisler ise muallak misaller âlemine geçip ahlaklarına göre azap ve elem çekecekler.⁴⁰

Sühreverdî, meşşâî tarzda kaleme aldığı eserlerinde tenasühe hiç imkân vermezken, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde ise tenasüh kabul edenlerin de reddedenlerin de elillerinin eleştirisi karşısında zayıf kaldığını belirterek tenasüh meselesi hakkında kesin bir hükme varmamıştır. Kendi ifadesiyle tenasüh, doğru veya yanlış olsun, onu savunanların da reddedenlerin de delillerinin çeliştiği zayıf kalmaktadır. Bu nedenle olsa gerek delile bağlı bir sonuca ulaşmamıştır.

Sühreverdî her ne kadar tenasühü ele aldığı bölümde bahsetmese de onun kurduğu İşrâkî sistemin tenasühe izin vermediği söylenebilir. Bu mana Cihan'ın, Sühreverdî'nin “yatay nurlar teorisi”nden hareketle ulaştığı bir sonuçtur. Buna göre Sühreverdî'nin sisteminde tenasühün olup olmadığını idrak edebilmemiz için onun nura dayanan sistemini anlamamız gerekmektedir.

Sühreverdî'nin kurduğu işrâk sistemine göre varlıkların zirvesinde Nurların Nuru bulunur. Meşşâîlerin Zorunlu Varlığı ve dinlerin Tanrısıdır. Nurların Nuru her şeyi kuşatmıştır, zatiyla kaimdir. Her şeye hakimdir ve mutlak manada müstağni bir nurdur. Nurların nuru her bakımdan bir olduğundan ondan sadece bir nur çıkar. Zira ondan hem nurun hem de zulmetin meydana gelmesi mümkün değildir. Nurlar nurundan zulmetin ortaya çıkmasını gerektirecek bir yön veya noksanlık yoktur. Ayrıca nurların nurundan öncelikle zulmetin ortaya çıkması da söylenemez. Zira zulmetten sonra nur sadır olmaz. Sühreverdî'nin sisteminde karanlık dediği şey cisim olarak kabul edilir. Yukarıda ifade edildiği üzere cismin nurdan önce gelmesi mümkün değildir. Sühreverdî, bu durumu eşref-i imkân ilkesi ile açıklar. Varlığın oluş bakımından mertebesine baktığımızda

³⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 576.

³⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 576.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 571-72.

zayıf olan gerçekleşmiş ise üstün olanın da daha önce gerçekleşmiş olması gerekir.⁴¹ Bu mesele Sühreverdî’nin sisteminde tenasühün imkanının olmadığına bir delil olarak görülebilir. Bunun izahı şöyledir: Sühreverdî’nin sisteminde nurları Nurundan öncelikle dikey Nurlar dediği meşşâîlerin ise akıllar olarak kabul ettiği nurlar meydana gelir. Bu nurların ilki “en yakın nur” ve “büyük nurdur” bu nur kendi özünde muhtaç iken Nurların Nuru vesilesiyle müstağnidir. Bu nur, Nurlar’ın Nur’unu müşahedesi sebebiyle ona kıyasla kendini karanlık bulur. Böylece muhtaçlığının ortaya çıkması sebebiyle ondan bir gölge hasil olur. Bu gölge ise cisim yani en dışta olan kuşatıcı felektir. En yakın nur, Nurların nuru vesilesi ile müstağni olmasından ve onun celalini müşahade etmesinden başka bir soyut nur meydana gelir. Böylece cisim onun gölgesi, ortaya çıkan bu soyut nur da onun ışığı olur. Alttaki nur üstteki nuru muhabbetle müşahade eder üstteki nur ise alttaki nura hükmeder. Sühreverdî’ye göre varlık tamamen bu sisteme göre düzenlenmiştir. Ayrıca bu sistemde meşşâîlerin iddia ettiği gibi dokuz felek ve on akılla sınırlı değildir. Her bir yıldızın bir soyut nurun gölgesi olarak varlığa geldiği düşünülürse yıldızların adedi kadar soyut nur olması gerekir.⁴²

Sühreverdî yukarıdan aşağı doğru bir düzen içinde meydana gelen nurlara hükümran/kahir nurlar demektedir. Hükümran Nurlar dikey tabaka da bulunan nurlardır. Hükümran nurların müstağnilik, muhtaçlık, sevgi ve hakimiyet yönlerinin farklı şekillerde etkileşim ve birleşimlerinden başka nurlar ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu nurlar ise yatay tabakadaki nurlar olarak felekî türlerin ve yeryüzü varlıklarının ilkeleridir. Yatay tabakada bulunan bu nurlar bireysel varlıkların tür ilkeleridir. “*Yatay tabakadaki nurlar, Nurlar Nurunu müşahedeleriyle misal âleminin, İştirâklarıyla da duyu âleminin oluşmasına yol açar. Dolayısıyla yatay nurlar, nurluklarıyla misal ve duyu âlemindeki nurların, yoksulluklarıyla da misal ve duyu âlemindeki cisimlerin meydana gelmesinin sebebidir. Yatay nurların İştirâk ve müşahedeleri devamlı olup, her seferinde yenilendiği için tekil varlıkların tekrar ve tekrar meydana gelişi böylece açıklanmış olur. Bundan dolayı yatay nurlara türlerin rabbi/sahibi bazen de türün tılsımı veya türün anası adı verilir.*”⁴³ Bu nurlar, bir bakıma Eflatun’un idealarına karşılık gelmektedir. Dikey tabakadaki nurlar ise yukarıda ifade edildiği üzere meşşâîlerin akıllarına karşılık gelmektedir. Fakat sayıca ondan fazladır.

Sühreverdî’nin sisteminde tenasühün imkansızlığı yatay nurlarla ortaya çıkmaktadır. Zira her canlı türünün bir tür efendisi bulunmaktadır. Bu tür efendisi yukarıda geçtiği üzere üstün olanın daha önce varlığa gelmesi kaidesinden ötürü canlıdan önce varlığa gelmiştir. İnsani bedenlere nefis feyz eden tür efendisi meşşâîlerin faal akıl olarak kabul ettiği yatay tabakadaki bulunan tür efendilerinden sadece bir tanesidir. Nasıl insan türünün bir efendisi var ise maymun, ayı, aslan gibi türlerin de kendilerine ait efendileri bulunur. Bu hayvan türlerinin beden karışımlarının oluşumuyla tür efendilerinden kendilerine bir nefis feyz olunur. Bu bağlamda Sühreverdî’nin sistemine bakıldığında her hayvan türünün ilkesinden o türün fertlerine bir nur sudur ettiği için doğulu bilgelerin ifade ettiği üzere insan bedeninden ayrılan nefsin farklı bir tür olan hayvan bedene geçmesi imkansızdır. Sühreverdî’nin kurduğu yatay tabakadaki nurların varlığı ve onların kendi türünün bedenleri ile irtibatı tenasühe izin vermez.

Sühreverdî, temiz nurların, nur âlemine geçtiğini anlattığı bölümde, yönetici nurların yani nefislerin karanlık cevhere, bedene hâkim olarak aşkını, şevkini nurlar âlemine yönelttiğinde nefiste mutlak nur âlemi

⁴¹ Ahmet Kâmil Cihan, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 413.

⁴² Cihan, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 412-13.

⁴³ Ahmet Kâmil Cihan, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi Ve Sıfatlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 779.

ile ittisal kurma kabiliyeti oluşacağını söyler. Bu nefis bedeni bozulsa bile kuvvetlerinin yetkinliği ve nur âlemine olan meyli sebebiyle diğer bedenlere sürüklemeyeceğini kendi nur kaynağına doğru çekileceğini söyler.⁴⁴ Burada görüldüğü üzere Sühreverdî'nin nur kaynağına çekilen nefsin bedenlere çekilemeyeceğini belirtmesi de dikkat çekicidir. Söylediklerinin mefhum-u muhalifini düşündüğümüzde nefsin yetkinliğe eremediği durumda aşağı bedenlere sürüklenme durumunun olabileceğini kabul ettiği söylenebilir. Fakat burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki: Sühreverdî, bazı nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar maddî bedenlere döneceğini savunan doğulular ile nefsin bedenden ayrıldıktan sonra soyutlanacağını savunan Meşşâîlerin düşüncelerini sunduktan sonra kendisinin bir misal âleminden bahsetmesi de dikkat çekicidir. Bu misal âlemi, tenasühü kabul eden ve etmeyen hikmet ehlinin arasında uzlaştırma sağlayan bir âlem olarak da görülebilir. Zira ona göre peygamberlerin verdikleri diriliş haberleri burada gerçekleşecektir.

3. Şehrezûrî'de Tenasüh

Şehrezûrî'nin tenasüh düşüncesini idrak edebilmemiz için önce onun nefis hakkındaki anlayışını ele almamız gerekir. Şehrezûrî'ye göre nefis maddî âlem ve metafizik âlemi birbirine bağlayan bir köprü gibidir. Nefis yüksek âlemle düşük âlem arasında bulunur ve bu iki âlemi de idrak etme kabiliyetine sahiptir. Zira bir yüzü ulvî âleme bakar diğer yüzü ise süflî âleme bakar. Nefis, ciheti ve yönü olmayan cismanî özelliklerden soyutlanmış nurani bir varlıktır. Fakat nefis basit olmakla beraber süflî âlemdeki kalesi olan bedeninin üstünde tasarruf kabiliyeti vardır. Nurlar hiyerarşisinde ise yönetici nurlar arasında yer alır. Kâhîr nurlardan yetkinlik itibarı ile aşağı mertebede bulunur. Bununla beraber bedeni, kahir nurlardan gelen feyizle, yani yönetici nefis ile tedbir eder.⁴⁵

İnsanî nefis hükümran ışıklardan ortaya çıkan ve bedenden ayrı müstakîl bir cevher ve soyut bir nurdur. Şehrezûrî'de tenasüh meselesinde insani nefis üzerinde durur. İşrâkî felsefenin temel ontolojisini oluşturan nur ve zulmet fikri ile ilişkili olarak nefis, zatî itibarıyla soyut bir nur olarak kabul edilir. Nefsin maddî âlemde irtibat kurduğu beden ise karanlık olarak kabul edilmektedir. Nefis soyut bir nur olarak kabul edildiği için zatıyla kaimdir. Bedenden ayrıldıktan sonra varlığı devam eder. Nefis mahiyeti itibarı ile bedenden farklı ve bedene hulul etmeyen bir cevherdir; bu sebeple bedeninin dağılması ve bozulmasıyla nefis de bozulmaz ve varlığı devam eder. O nefsin bedene taalluk etmesinin sebebi ise nefsin varlığını talep eden bedeni yönetmek ve böylece kemale ermektir. Bu cihetten bakıldığında, Şehrezûrî nefsi karanlık olarak kabul ettiği beden üzerinde tasarrufta bulunan ve onun yetkinliği olan soyut nurani bir cevher olarak kabul eder.⁴⁶

Şehrezûrî'de nefsin bedenden önce varlığının bulunmadığını söyler. Ona göre insan bedeninin karışımı en kâmil karışım olduğu için beden meydana geldiğinde bu kâmil karışım, suretleri bahşeden ışıktan bir yetkinlik ister; işte bu beden yetkinliği, mücerret nâtık nefistir. Şehrezûrî'ye göre feleki hareketler meydana geldikçe ve yenilendikçe yeni karışımlar oluşturur. Felaketlerin etkisiyle oluşan bu yeni karışımlarda alıcı bir istidat ortaya çıkar. İşte bu istidat, soyut nurun hükümran nurdan meydana gelmesinin, yani bedene taşmasının bir sebebi gibidir. Hükümran Nur, fail olmasıyla beraber onun fiili, alıcının kabiliyetine göre gerçekleşir. Şehrezûrî, madenlerin ve cisimlerin suretlerinin meydana gelmesini de böyle açıklar. Onlara bu sureti ve hare-

⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 556.

⁴⁵ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Kitâbur-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205), 49a.

⁴⁶ Şehrezûrî, *Kitâbur-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye*, 46a.

keti sağlayan ilkeyi tabiat olarak tarif eder. Tabiatı ise tür efendisi olan hükümran soyut ışık olarak tarif eder. Onun tabiat dediği şey ise hükümran nurlardan meydana gelen ruhani bir güçtür. İhvân-ı Sâfâ bu tabiatlara “âlemleri yöneten melekler” demişlerdir. Aristoteles ise tabiatı, kendisinde bulunduğu şeyin zatla olan hareketinin ve durağanlığının ilk ilkesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Şehrezûrî, ise bunun doğrusunun, unsurî cisimlere yayılan ruhanî bir güç olduğunu, cisimlere şekil verdiğini ve cisimlerin yöneticisi olduğunu, hareketin ve durağanlığın ilkesi olduğunu söyler. Ulaştığında duracağı sınıra kadar harekette bulunur der. Şehrezûrî’ye göre maddî âlemdeki meydana gelen kevn ve fesatın yani oluşun, bozuluşun, hareketlerin ve suretlerin temel sebebini soyut nurlar ve felekler olarak görür.⁴⁷

Şehrezûrî, önceki ve sonraki filozofların nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında ihtilafa düştüğünü ve tartışmalar meydana geldiğini ifade eder. Bütün nefisler bedenlerinden ayrılmakla beraber soyut olarak kalacak mı? Veya bazılarının nefisleri maddeden soyutlanacak bazılarının nefisleri ise madde ile bağlı mı kalacak? Veya bütün nefisler ölümle birlikte tekrar bedenlere bağlı mı kalacaklar? vb. soruların ortaya çıktığını ifade eder.⁴⁸

Şehrezûrî, nefsin meydana gelmesini, beden oluşmasına ve oluşan bu bedenin karışımının ve istidatlarının ayrık akıldan kendisini idare edecek bir nefsi gerektirmesine bağlar. Nefislerin bedenlere yerleşmesinin sebebini, nefislerin kuvve halinden fiil haline çıkmak istemeleri ve akli yetkinliğe ulaşmak istemeleridir. Nefislerin akli yetkinliğe erişmesinin vasıtası ise nurların eserlerinin kalesi özelliğinde olan beden ile irtibat kurması ve beden aletlerini kullanmasıdır.⁴⁹

Tenasühü kabul eden düşünürlere göre tenasüh düşüncesi insan bedeninin karışımının, mizacının en itidalli ve en tam karışım olmasına ve diğer varlıklardan daha üstün bir karışım olmasına dayanır. İnsan nefsi bedende bulunduğu sürede kendisini yetkinleştiremeden bedenden ayrılırsa, oluş ve bozuluş âlemi ile bağlarını koparamaz ve bu âlemlerle irtibatlı kalmaya devam eder. İnsan bedeninden yetkinliğe ulaşmadan ayrılan nefisler diğer canlıların bedenlerine çekilirler. Eğer bu mana doğru kabul edilmezse yetkinliğe ulaşamayan nefislerin bedenle birlikte iken işlediği ve kazandığı kötü ahlaklar nedeniyle ceza çekmelerinin imkânı kalmaz. Zira nefsin ceza çekmesi aşağı bedenlerde yani insan bedeninden ayrıldıktan sonraki bedenlerde karşılaştığı sıkıntı, elem ve azaplara bağlıdır. Fakat kemale eren nefislerin ceza çekmelerini gerektirecek bir ahlak ve huy kendilerinde kalmadığı için onlar soyutlanarak yüksek âleme ulaşırlar.⁵⁰

Şehrezûrî’nin nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonraki hayatlarının nerede ve nasıl devam ettiğini anlamak için onun âlem tasavvurunu anlamak gerekir. Şehrezûrî’ye göre âlem üçe ayrılır. Birincisi nur âlemi, bu âlemde yaratıcı nur, hâkim nurlar ve mücerred nurlar bulunur ve bu âlem, maddeden ayrı ve bağımsızdır. İkincisi misal âlemdir bu âlem ise muallak suretlerin bulunduğu âlemdir. Misal âleminin suretlerinin varlıklarının olduğu kabul edilmiştir. Üçüncüsü ise karanlık âlemdir. Bu âlem ise nur âleminin zıttı olup, içinde yaşadığımız madde âlemine karşılık gelmektedir.⁵¹ İlerde geleceği üzere tam olarak yetkinliğe ulaşamayan

⁴⁷ Şemseddin Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İşrak şerhi*, çev. Tahir Uluç. (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 402.

⁴⁸ Şemseddin Muhammed b Mahmûd İşraki Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye* (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 468.

⁴⁹ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:496.

⁵⁰ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:485, 491.

⁵¹ Şehrezûrî, *Kitâbur-Rumûz ve’l-emsâli’l-lâhûtiyye*, v.88b.

nefislerin misal âleminde kaldıkları ifade edilmiştir. Şehrezûrî'ye göre semavi kitaplarda bildirilen cennet nimetleri veya cehennem azapları bu suretlerden oluşur.

Şehrezûrî, nefsin dünyaya gönderilmesinin amacını onun yetkinliğe ulaşması olarak ifade eder. Şehrezûrî, nefisleri bedenden ayrıldıktan sonra dörde ayırır. Birincisi: Yetkinliğe ulaşan saidlerin nefisleridir. Nefisler yetkinliğe ulaşmaya kadar maddi âlem ile alakaları devam eder. İnsan bedeninden ayrılan nefisler yetkinliğe ulaşmaya kadar huy ve ahlaklarına uygun farklı hayvan bedenlerinde dolaşırlar. İnsan bedeninden yetkinliğe ulaşarak ayrılan nefis için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira yetkinliğe ulaşan nefesler maddeden soyutlandıkları için onların bedenlerle alakaları kalmaz ve felekler âlemine oradan da akıl âlemine yükselirler.⁵²

İkincisi: İlimde tam amelde eksik olan orta halli nefislerdir. Bunlar, mazharları semavi cisimler olan misaller âlemine yükselir. Orta halli nefisler kendi amellerine göre felekler de kısa ve uzun süre kaldıktan sonra cismani arzularından alakalarını kestiğinde ruhani âleme karşı bir arzu oluşur ve bu nefis, en yüksek felekten tamamen soyutlanmış olan akıl âlemine geçer ve akıl âleminde ebedi olarak kalır. Nefisler için en yüksek mutluluk denilen şey ise akıl âlemine ulaşmaktır.

Üçüncüsü: Amelde tam ilimde eksik olanlardır. Bu nefisler akıl âlemini idrak edemeyen orta halli nefislerdir. Şehrezûrî, bu nefisleri amelde yetkin fakat ilimde yetkin olmayan nefisler olarak zikreder. Bu nefisler kendi ahlak ve huylarına uygun feleklerde ebedi olarak kalırlar. Orta halli nefislerin, misaller icat etme kabiliyetleri vardır. Onlar bu kabiliyetleri vesilesiyle misal âleminde bir nevi cenneti yaşarlar.⁵³

Dördüncüsü: Noksan olan şâki nefislerdir. Bu nefislere geldiğimizde ise tenasüh anlayışı burada ortaya çıkar. Yetkinliğe ulaşamadıkları için oluş ve bozulmuş âleminden bağımsızlaşmamışlardır.⁵⁴ Bu nefislerin tamamen bedenlerle bağlarını koparmak ve soyutlanması için cehennemi yaşaması ve temizlenmesi gerekir. Şehrezûrî'ye göre ise bu nefislerin yaşadığı cehennem azabı ise maddi âlemdeki musibetler eziyetler ölüm acıları gibi çektiği azaplardır. İnsan bedeninde iken kötü ameller işleyip kötü ahlak sahibi olan nefisler bedenden ayrıldığı zaman cehenneme layık bir heyet ve karakter kazanır. Şehrezûrî, bu kötü ahlak sahibi olan nefislerin maden ve bitkileri geçmesini kabul etmez. Zira maden ve bitkilerde his ve idrak yoktur fakat bu kötü heyet sahibi nefislerin cehennemi yaşaması için his ve idrak sahibi olan bedenlere geçip o bedenlerde temizleninceye kadar cehennem azabını yaşaması gerekmektedir. Bitki ve madenlerin nefisleri, his ve idrak sahibi olmadığından, bu azabı tatmayacakları için, insan bedeninden ayrılan nefisler, yetkinleşmek için sadece his ve idrak sahibi hayvanlara doğru göç ederler.⁵⁵ Şehrezûrî'ye göre nebati ve hayvani nefis, nâtık nefisten taşan güçlerdir ona göre ışığın zâtında ve cevherinde kendisinin üstünde olan kaynağına ve aslına muhabbeti altında olan mâlulüne ise üstünlüğü ve hakimliği vardır. Büyük âlemde nurların düzeni böyle cereyan ederse aynı şekilde küçük âlemde de yani insanda da bu şekilde cereyan eder. Yönetici nurdan, beden kalesinde kendisine zararlı olduğu şeylerden kaçınma için öfke gücü taşımıştır aynı şekilde yukarısındakine olan muhabbetinden dola-

⁵² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 539.

⁵³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 527-28.; Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:475.

⁵⁴ Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:514-15.

⁵⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 527-28.; Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:475.

yı kendisine muvafık olanı arzuladığı bir arzu gücü beden kalesine taşmıştır; bu taşmalardan ise bitkisel ve hayvani güçler meydana gelmiştir.⁵⁶

Şehrezûrî, tenasühü kabul eden hikmet ehlinin düşüncelerini aktardıktan sonra kendi görüşünü şöyle belirtir: Nefislerin baki kalması ve yetkinliğe ulaşması için bedenlerle irtibat kurması zorunlu kılınmıştır. İnsan bedeninde iken yetkinliğe ulaşamayan nefislerin, kazandığı düşük ahlak ve huylarına uygun olacak şekilde aşağı bedenlere yani hayvanların bedenlerine çekilmesi gerekir. Fakat hayvanların bedenlerinden insanların bedenlerini doğru bir yükselme gerçekleşmez. Zira böyle olursa ayırık akıldan bir nefsi gerektiren insan bedeni aynı zamanda hayvandan da bir nefis alırsa bir bedende iki nefis bulunur. Bu ise muhaldir.⁵⁷ Bu durumda “her karışım veya istidat bir nefis gerektirir” ilkesi geçerli olmaz.

Şehrezûrî önceki hikmet ehlinin yetkinliğe ulaşamayan nefisler hakkında bedenden ayrıldıktan sonra orada bir süre kalıp daha sonra başka bir bedene bağlanacağı hususunda ihtilafa düştüğünü söyler. Şehrezûrî bu durumun doğru olmadığını zira bedenden ayrılan nefsin bir süre bedenlerden ayrı kalması mümkün olsaydı bütün zamanlarda da ayrı kalmasının caiz olacağını söyler. Fakat böyle bir durum doğru değildir; zira yetkinliğe ulaşmadan ayrılan nefis akli ve ahlaki yetkinliğe ulaşmaya muhtaçtır ve onu arzular. Eğer bu nefis bir süre bedenlerden ayrı kalsaydı bu eksikliğini gidermeye ve başka bedenlere bağlanmaya ihtiyacı olmadığına bir delil olabilirdi.⁵⁸

Şehrezûrî, tenasühün tarzı hakkında bilgi verdiği ve eski düşünürlerin görüşlerini aktardığı bölümde, tenasühün büyük hayvanların bedenlerinden küçük hayvanlara doğru olacağını da ifade eder. İnsan bedeninden ayrılan nefisler hırs ve şehvet gibi kötü karakterleri sebebiyle en küçük bedenlerden olan karınca bedenlerine girmeden bu hırs ve rehavete uygun büyük cüsseli hayvan bedenlerine geçerler. Daha sonra kademeli bir şekilde küçük hayvanlara doğru intikal ederler. Bu intikalin sebebi ise nefsin geçtiği her bedende musibetler ve eziyetler çekerek bedenle bağlarının zayıflaması ve en küçük bedene geldiğinde bağların tamamen kopması içindir. Şehrezûrî insan bedeninden ayrılan her nefsin hayvan bedenleri arasında o nefse uygun bir bedenin bulunduğunu ifade eder. Buna örnek olarak ise bazı askerlerin nefislerinden hayvan bedenlerindeki karşılığının yırtıcı hayvanlar olarak kabul eder. Zira bu askerlerin savaşçı ve parçalayıcı özellikleri bulunur ve bu özelliklerin hayvan bedenlerinde ortaya çıktığı hayvanlar ise yırtıcı hayvanlardır. Şehrezûrî hayvan bedenlerinde gerçekleşen bu intikal sürecinin sonunda ise kötü huylarından arınmadan en küçük hayvan bedenlerinden ayrılan nefislerin misal âleminde bulunan hayvan bedenlerini geçeceğini ve burada temizlenerek cennet âlemine ve melekler katına yükseleceğini söyler.⁵⁹

Şehrezûrî tenasühün doğruluğu hakkındaki düşünceleri aktarırken Meşşâilerin şöyle bir itirazına yer verir: Meşşâiler insan bedeninden hayvan bedenlerine doğru gerçekleşen tenasühü savunanlara karşı, insan bedeni nasıl ayırık akıldan bir nefsi gerektirirse aynı şekilde yeni oluşan hayvan bedenleri de ayırık akıldan bir nefsi gerektirir. Bu sebeple eğer insan bedeninden ayrılan nefis hayvan bedenlerine intikal ederse hayvan bedeninde de iki yönetici nefsin bulunması gerekir. Bunun ise muhal olduğunu söyleyerek insan bedeninden hayvan bedenlerinde doğru bir tenasühe karşı çıkarlar. Şehrezûrî ise bunlara cevap olarak hayvan bedeninin,

⁵⁶ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 494.

⁵⁷ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:499.; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 432.

⁵⁸ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:481.

⁵⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 526-27.; Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:474-75,501.

insan bedeni gibi zorunlu olarak ayırık akıldan bir nefsin taşmasını gerektirmediğini, bu sebeple hem insandan hayvana hem de hayvanların kendi aralarında nefislerinin intikalinin olabileceğini ifade eder.⁶⁰

Şehrezûrî'ye göre Kur'an'da ahlakla alakalı olan bazı ayetler tenasüh hakkında delil olarak kabul edilebilir. Bu ayetler şöyledir: “Elbette ayetlerimizi yalanlayan ve büyüklenip ondan yüz çevirenlere gökyüzünün kapıları açılmaz ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremezler; işte günahkarları biz böyle cezalandırırız.”⁶¹ Şehrezûrî bu ayeti zikrettikten sonra bu mananın ancak onların nefislerinin tenasüh vasıtasıyla uzun müddet boyunca büyükten küçüğe doğru giden bedenlere girmeleri şeklinde olacağını ifade eder. Bu büyükten küçüğe doğru devam eden intikal silsilesinin iğne deliğinden geçecek kadar küçük olan sirke kurdu gibi küçük hayvanlara varıncaya kadar devam edeceğini söyler. Bir diğer ayet ise şöyledir: “Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe derilerini başka derilerle değiştireceğiz.”⁶² Bu ayet ise, ay altı âlemde bulunan oluş ve bozuluşa işaret eder. Yani oluşan bedenler ay altı âlemdeki geçerli olan oluş ve bozuluş kanunu gereği sabit kalmaz ve bozuluşa doğru giderler. Nefsin bulunduğu beden bozulmaya doğru gittiğinde nefis yeniden oluşan bir bedene geçer. Bu ayetteki derilerinin değişmesinden kastın bedenlerin değiştirilmesi olduğu ifade edilmiştir. Diğer bir ayet ise şöyledir: “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi ümmetlerdi.”⁶³ Bu ayetin ise Âdemoğullarının amel, sanat ve ilim bakımından farklı olan sınıflar ve gruplara ayrıldığını her yürüyen ve uçan hayvanlardan bir gruba döneceğini insanların bazılarının bu suretlere gideceğini söyler.⁶⁴ Bir diğer ayet ise: “Onlardan bazılarını maymunlar ve domuzlar yaptı.”⁶⁵ Yani Allah onların suretlerini maymun ve domuza çevirdi. Ayetin devamında gelen “Tağut'un kulları” ise dünyanın kullarıdır, bunları ise Şehrezûrî, dünyadaki işlerde kullanılan deve, katır, eşek, sığır, koyun, at, camız gibi hayvanlar olarak ifade eder. Bir diğer ayet ise: “Onlara aşağılık maymunlar olun dedik.”⁶⁶ Yani bu, bedenlerinden ayrıldıktan sonra maymunların bedenlerine girin anlamındadır. Bütün mesh, yani değiştirme ayetleri tenasühün sahihliğine işaret eden ayetlerdir. Bir diğer ayet ise: “İşlemiş oldukları günahtan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhine şahitlik edecekleri günde onlara büyük azap vardır.”⁶⁷ Bu ayeti ise Şehrezûrî, köpeğin ayağı, eli, sesi ve dilinin yaptıkları kötülöklere birer işaret olduğunu söyler. Diğer hayvanların uzuvları da aynı şekilde yaptıkları kötü amellere şahitlik etmektedir. Bir diğer ayet ise: “Onlar kendilerine niçin aleyhimizde şahitlik ettiniz derler.”⁶⁸ Başka bir ayet ise: “Onları kıyamette yüzüstü hasredeceğiz.”⁶⁹ Başka bir ayet: “Onlar da ‘Ey Rabbimiz bizi iki defa öldürdün iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz şimdi bu ateşten bir çıkış yolu var mıdır?’ derler.”⁷⁰

Bedbahtlar hakkındaki ayetlerden sonra bahtiyarlar hakkında ise şöyle bir ayet vardır: “İlk tattıkları ölüm dışında orada artık ölüm tatmazlar.”⁷¹ Zira bu nefislerin acı çeken hayvanlara intikal etmesi mümkün

⁶⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 529.

⁶¹ A'raf Sûresi 7/40.

⁶² Nisa Sûresi 4/56.

⁶³ En'am Sûresi 6/38.

⁶⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 530-31.; Şehrezûrî, *Resailü's-Şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:508.

⁶⁵ Maide Sûresi 5/60.

⁶⁶ Bakara Sûresi 2/66.

⁶⁷ Nur Sûresi 24/24.

⁶⁸ Fussilet Sûresi 42/21.

⁶⁹ İsra Sûresi 17/97.

⁷⁰ Mü'min Sûresi 40/11.

⁷¹ Duhan Sûresi 44/56.

değildir. Bu nefislere güzel ahlaklar ve sıfatlar yerleşmiştir. Bu ayetlerden sonra tenasühe işaret eden hadislerin olduğu da ifade edilir. Bir hadisinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: “İnsanlar kıyamet günü ahlaklarına göre farklı suretler de diriltileceklerdir.” Bu hadis de insanların nefislerinin göçtüğü hayvanların suretleri nefislerin huylarının ve ahlaklarının çeşitliliğine göre farklılık arz eder, anlamında olduğunu söyler. Başka bir hadis ise: “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz nasıl ölürseniz öyle dirilitilirsiniz.”⁷² Bu hadisinde aynı şekilde mesh edilmiş yani suretleri değiştirilmiş kimselere işaret ettiğini ifade eder.⁷³

Şehrezûrî, doğulu ve batılı düşüncelerin tenasühün doğruluğu hakkındaki düşüncelerini aktardıktan sonra nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonraki durumlarını anlattığı son bölümde şâki nefislerin, yani yetkinliğe ulaşamayan nefislerin oluş ve bozuluş âleminde kurtulamayacağını ve bunun açıklamasını da daha önce zikrettiğini ifade eder. Burada dikkat çeken durum ise yetkinliğe ulaşamayan nefislerin durumunu daha önce açıkladık dediği yerler ise hem kendisinin hem de tenasühü kabul eden düşünürlerin delillerini ortaya koyduğu bölümlerdir. Bu açıklamalardan bir çıkarım yapmak gerekirse Şehrezûrî, her ne kadar tenasühü savunanların da reddedenlerin de görüşlerinin zayıf olduğunu ifade etse de üstadı olan Sühreverdî’nin tenasühü kabul ettiğini söylemesi ve kendisinin de tenasühü savunanların fikirlerini sunarken destekleyici ifadelerde bulunması, onun da tenasühü kabul ettiğine bir işaret olabilir. Eğer tenasüh doğru değilse bu nefisler yine bir nevi felekler ve semavi cisimlerle alakalı olan misali suretlerin bulunduğu âleme geçecek ve burada azap ve elem çekeceklerdir. İster tenasüh doğru olsun ister yanlış olsun maddi bedenlerinden kurtulan nefisler kendi ahlaklarına uygun misaller âlemine bir şekilde geçeceklerdir.

Sonuç

Sonuç olarak Sühreverdî ve Şehrezûrî’de nefsi natıka/ruh, ne batıdaki gibi insandan insana geçer, ne de doğudaki gibi sonsuz bir şekilde bedenlerde döngüye maruz kalır. Şehrezûrî’de nefis, kendi yetkinliğine ulaşmak için tenasühe konu olur. Tenasüh Şehrezûrî’ye göre ruhu maddi âlemden kurtaran ve asıl âlemine yani nurlar âlemine ulaştıran hikmetli işleyiştir. Fakat nefsin tenasüh yoluyla yetkinleşme süreci anlayışının, İslam’ın geleneksel ahiret anlayışı ve meşşâî filozofların nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki halleri ile uyumadığını da ifade etmek gerekir. Özellikle kötü ahlak sahibi şâki nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonraki yetkinleşme süreci tekrar bedenlere dönmesi ve bu bedenlerde temizlenmek için dolaşması düşüncesi geleneksel İslam düşüncesi ile bağdaşmayan bir düşüncedir.

Geleneksel İslam düşüncesinde olan cismani haşır fikri, bu iki İshrâkî filozofça farklı şekilde anlaşılmıştır. Sühreverdî’ye göre cismani haşır veya semavi kitaplarda anlatılan ahiret halleri, cismani lezzet ve elemeler misal âlemi ve maddi âlemden gerçekleşir. Bu bakımdan geleneksel İslam düşüncesindeki kıyametle bu dünyanın helak olup yerine ahiret âleminin kurulması tarzında olan cennet ve cehennem tasavvurundan farklı bir tasavvur ortaya koymuşlardır. Her ne kadar Şehrezûrî üstadı Sühreverdî’nin tenasühü benimsediğini söylese bile Sühreverdî’nin felsefesinde bulunan ve varlığın oluş sistemini anlatan yatay nurlar teorisi onda tenasühe yer olmadığını gösterir. Şehrezûrî insandan hayvan bedenine geçen bir tenasühü kabul ederken üstadının ortaya koyduğu ve hayvanlara nefis veren “türlerin efendileri” tenasühe imkân vermemektedir. Zira oluşan

⁷² Abd er-Ra’ûf b. Tâc el-Arifin el-Munâvî, 952-1031/1459-1622 ve Ahmed el-Echuri eş-Şafii, *Feyzu’l-Kadir fi Şerhi’l-Câmi’i’s-Sagîr* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433 [2012]), V, 663.

⁷³ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:509.; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, 531.

her hayvan bedenine kendi türünün efendisinden bir nefis verilir. Sühreverdî ve Şehrezûrî'nin ortaya koyduğu bu ahiret tasavvuru hem batı hem de doğulu düşünürlerden etkilendiklerini ve onların düşünceleri ile İslam düşüncesine mezcetmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Abd er-Ra’ûf b. Tâc el-Arifin el-Munâvî, 952-1031/1459-1622 ve Ahmed el-Echuri eş-Şafii. *Feyzu’l-Kadîr fî Şerhi’l-Câmi’î’s-Sagîr*. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433 [2012].
- Bağ, Hasret. “Türkiye’de Reenkarnasyon.” Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2019.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *İslam ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8, sayı: 1 (2008): 203-19.
- Cihan, Ahmet Kâmil. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- — —. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Doru, M. Nesim, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan. *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. Ankara: Otto, 2014.
- Ebü’l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî. *Hikmetü’l-İşrâk*. Çeviren: Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Uyunu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*. Çeviren: Şerife Gürel, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b Muhammed b Tarhan b Uzlug et-Türki. *El-Medinet’ül Fâzıla*. Çeviren Yaşar Aydın, Ankara: Litera Yayıncılık, 2018.
- Karaman, Hüseyin. *Ebu Bekir Razi’nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Râzî, Mu ammâd Ibn-Zakarîyâ ar-. *Felsefe Risâleleri*. Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Safa, İhvân-i. *Resâilu İhvâni Safâ*. Beyrut: Avidat, 1995.
- Sînâ, İbn. *Danişnâme-i Alâî: Tabiiyyât*. Tahran: İntişarât-i Encumen-i Âsâr-ı Millî, 1331.
- Sînâ, İbn. “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad” *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Editör: Mahmut Kaya, 1-75. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Sina, İbn. “eş-Şifâ:Nefs”. Kahire, 1975.
- Sühreverdî. *Heyâkîlû’n-Nûr, Kelmetü’t-Tasavvuf, Risâletü’l-Ebrâc*. Çeviren: Thk Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher ve Hatice Göktaş, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *el-Elvahu’l-İmâdiyye Hikmet Levhaları*. Çeviren: Salih Yalın, Ahmet Kâmil Cihan ve Arsan Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. “Hikmetü’l-İşrâk” *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, Editör: Henry Corbin, 1-260. Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mûtaâlat-ı Ferhengî, 1373.
- Sühreverdî, Ya yâ ibn abash. *Hikmetü’l-işrâk, İşrâk felsefesi*. Çeviren: Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Kitâbur-Rumûz ve’l-emsâli’l-lâhûtiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b Mahmûd İşraki. *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- — —. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*. Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Şehristani, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *el-Milel ve’n-nihal*. Beyrut: Dârü’l-Ma’ri-fe, 1961.
- Şemseddin Şehrezûrî. *Hikmetü’l-İşrak şerhi*. Çeviren: Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya ve Kıvamüddin Burslan. *Fârâbî*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri, 1996.