

Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış

Arş. Gör. Hacı Sağlık*

Atf / ©- Sağlık, H. (2015). Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (1), 177-201.

Öz- Tarih boyunca, yaşam kaynağı olan ruhun, ölümden sonraki akıbetini merak eden insanoğ-
lu gerek dinler gerekse farklı felsefî teoriler yoluyla ruhun serüveni hakkında birbirinden farklı
yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu yaklaşımlardan birisi de ruhun beden ölümünden sonra başka bir
bedenle tekrar dünyaya gelmesini ifade eden “tenasüh (ruh göçü)” inancıdır. Tarihî kaynaklar,
bu inancın ilk defa Hindistan’da ortaya çıktığı ve oradan dünyanın diğer bölgelerine yayıldığını
göstermektedir. Dünyada bu kadar yaygın olan bu inancın mahiyeti ve gerçekliği olup olmadığı
meselesi filozoflar arasında da tartışma konusu olmuştur. Kimi filozoflar tenasühü kabul ederek
buna dayalı bir ruh anlayışı geliştirirken, kimileri de böyle bir durumu imkan dahilinde görmeye-
rek bunun reddine yönelik deliller ortaya koymuşlardır. İslam felsefesinin en önemli filozofların-
dan biri olan İbn Sînâ da tenasühü kabul etmeyen filozofların başında gelmektedir. O, ferdî ruh
anlayışı ve ahiret hayatını benimseyerek ölümden sonra ruhun başka bedenle tekrar dünyaya
geleceği şeklindeki anlayışı reddetmiş ve buna yönelik olarak felsefî argümanlar ortaya koy-
muştur.

Anahtar sözcükler- Tenasüh, reenkarnasyon, nefis, ruh, İbn Sînâ



Giriş

Türkiye’de şimdiye kadar ruh göçü ile ilgili yapılan bilimsel çalışmaların neredey-
se tamamının din ve inanç eksenli bir çerçevede ele alınması ve yine son dönemlerde
yazılı ve görsel medyada ruh göçünün var olduğuna yönelik yükselen sesler, bizi bu çalış-
maya sevk eden temel saik olmuştur. Genel olarak beşeri dinlerde ve ilahi dinlerin bazı
heteredoks akımlarında oldukça yaygın olan bu inancın acaba felsefî temelleri var mıdır?

Makalenin geliş tarihi: 05.03.2015; Yayına kabul tarihi: 22.06.2015

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: hsaqlik@cu.edu.tr

Yahut bu inanca yönelik ortaya konulan din ve inanç eksenli eleştirilerin yanında felsefi eleştiriler de var mıdır? Eğer varsa bu eleştirilerde hangi argümanlar kullanılmıştır?

İşte biz ilk önce kadim dinlerde ruh göçünün kavramsal bir tahlilini yaptık; daha sonra Antik Yunan filozoflarındaki ve erken dönem İslam filozoflarındaki izdüşümünü araştırdık ve en son İbn Sînâ'nın ruh göçünün reddine yönelik ortaya koyduğu felsefi kanıtları irdledik.

Bütün canlıların doğdukları, belirli bir süre yaşadıkları ve sonunda öldükleri bilinen bir hakikâttir. Diğer canlılardan farklı olarak insan, bu hakikatin farkındalığına sahiptir. Bundan dolayı o, hiçbir şekilde önüne geçemediği ölüme bir çare bulmak ve zaman içinde iyice alışıp bağlandığı dünyaya tekrar geri gelme isteği içindedir. İşte insanoğlunun bu dünyadan hiç ayrılmama ya da ölümden sonra tekrar bu dünyaya geri gelme ihtiyakını tatmin eden inançlardan birisi de -Türkçe tabirle- "ruh göçü"dür. Ruh göçü, Cevizci'nin ifadesiyle, insan ruhunun ölümsüz olduğunu, dolayısıyla beden ölümünden sonra ruhun başka bir varlığa geçtiğini savunan bir öğreti ve inanıştır.¹ Bu öğretinin reenkarnasyon ve tenasüh olmak üzere iki boyutu vardır. Reenkarnasyon ve tenasüh kavramları genellikle eş anlamlı olarak kullanılsa da ikisinden kastedilen manalar birbirinden farklılık arz etmektedir. Fransızcadan Türkçeye geçen "reenkarnasyon" kavramı, ruhun, beden ölümünden sonra başka bir bedende tekrar dünyaya gelmesini ifade etmektedir. Reenkarnasyon anlayışına göre, ruh ve bedenden müteşekkil olan insan yapısında, esas olan ruhtur ve bedenin ölümünden sonra ruh varlığını başka bir insan bedeninde devam ettirir.² Arapçadan dilimize geçen "tenasüh" kavramı ise insan yapısının bir bölümünü meydana getiren, gözle görünmeyen ve soyut bir varlık olan ruhun, beden ölümünden sonra bu âlemde başka bir varlığa intikal etmesi anlamına gelmektedir. Tenasüh, ruhun, beden ölümünden sonra kendine uygun canlı veya cansız başka bir cisme geçmesiyle varlığını devam ettirmesidir. Bu cisim, insan olabileceği gibi hayvan, bitki hatta cansız bir varlık bile olabilir.³ Oysa reenkarnasyonda ruh, insan bedeninden ancak başka bir insanın bedenine geçebilir. Yani sadece türler arasında geçiş söz konusu olabilmektedir. Reenkarnasyon ile tenasüh arasındaki diğer fark ise reenkarnasyonda ruhların bedenden bedene intikalinde bir gerileme olmaması, tekâmülün daima ileriye doğru olmasıdır; yani insan ruhu daha alt seviyeye enkarne olmaz; o, yeryüzüne ceza için değil yükselmek için gelir.⁴ Tenasühte ise ruh, gerektiğinde geriye doğru, daha alt bir varlıkta dünyaya gelebilir. Tenasüh, reenkarnasyo-

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 1341.

² Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon*, (çev. Haluk Özden), İstanbul 1999, s. 22.

³ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 320. Ayrıca bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnançının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 68-74.

⁴ Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon*, s. 19; Şerafeddin Gölçük, "Reenkarnasyon", *Diyanet Aylık Dergisi*, 2002, s. 42.

nu da içine alan daha şümulü bir kavram olduğu için biz bu makalemizde bundan sonra “tenasüh” ifadesini kullanacağız.

1. Kadim Düşüncelerde Tenasüh İnancı

1.1. Hint Dinlerinde Tenasüh İnancı

Tenasüh inancının kökeni, Yitik'in belirttiğine göre Hint dinlerine dayanmaktadır ve günümüzde de bu inanç yaygın olarak bu dinlerde görülmektedir.⁵ Hint dinlerinde tenasüh inancı, sonsuz ölüm ve yeniden doğuş zinciri manasına gelen *samsara* kavramıyla ifade edilir. Hint dinî ve felsefî düşünce ile mezhep ve mekteplerinin çoğu tarafından kabul gören *samsara* inancı tam olarak *Veda*'larda yer almaz. *Veda*'lardaki ruhun bu dünyada yaptıklarına karşılık olarak ölümden sonra *Svarga* veya *Naraka-loya* denilen yerlerde ceza veya mükâfat göreceği şeklindeki ruh anlayışı, *Upanişad*'lar ve *Brahmana*'larla birlikte *samsara* anlayışına dönüşmüştür. Eskatolojik bir anlayışı kabul etmeyen bu inanışa göre ruh, tekâmülü için bedeninin ölümünden sonra yeniden dünyaya gelir.⁶ *Samsara* inancına göre ruh dört temel ilkeye dayanmaktadır:

1. Ruh bir bedenle birlikte her zaman vardır; fakat bedenle özdeş değildir.
2. Ruh bir bedeni terk ettikten sonra değişik mahiyetteki başka bir bedene girerek yaşamaya devam eder.
3. Ruhun, devir halinde bedenlere girmesi olayı bir tekâmülü ifade eder ki, bu süreç Tanrı ile özdeşliğini idrak etmesi olan nihaî aydınlanmaya kadar devam eder.
4. Ruhun gireceği beden ve yaşayacağı yeni hayatı bir önceki yaşantısındaki durumuna göre belirlenmektedir.⁷ Bu durum da tenasüh inancının Hint dinlerindeki *Karma* inancıyla ilişkisini ortaya koymaktadır. İnsan hayatını *neden-sonuç* ilişkisine göre düzenleyen ve derin toplumsal sınıfların oluşmasına sebep olan *Karma Yasası*, kişinin bu dünyadaki yaşantısının yine onun iradeli eylemlerine göre belirlendiğini ifade etmektedir. *Karma yasasına* göre devr-i dâim bir şekilde dünyaya gelen insan ruhunun hali hazırdaki yaşantısı, geçmiş hayatındaki eylemlerinin sonucuna göre oluşmaktadır. Aynı şekilde, kişinin gelecekteki yaşamı da hali hazırdaki yaşamında yaptığı eylemlerine göre şekillenmektedir.⁸ Peki insanın özgür iradesiyle yaptığı eylemlerinin ahlâkî değerini belirleyen ölçüt nedir? Yani bu eylemler neye göre doğru ya da yanlış kabul edilmektedir?

⁵ Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *DİA*, XL, İstanbul 2011, s. 441. Ayrıca bkz. Caner Işık, “Halk İnançlarında Kalıp Değişirme Ruh Göçü”, *Acta Turcica*, sayı: 2, 2012, s. 50-54.

⁶ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s. 78-79.

⁷ Bkz. Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *DİA*, s. 442.

⁸ Bkz. Ninian Smart, “Karma”, *Encyclopedia of Philosophy*, America 2006, vol 5, s. 41; Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir 2005, s. 65-66. Karma hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, San Antonio 2012, Chapter 23: The Karma and Destiny. (İnternet orta-

Hint dinlerinde özellikle Hinduizm'de insan eylemlerinin ahlâkî ölçütünü belirleyen temel etken, Hint toplumunun sosyal, kültürel ve dinî hayatında önemli ölçüde etkili olan, toplumu kesin çizgilerle birbirinden ayıran Kast Sistemi'dir.⁹ Toplum, "Brahman (Rahipler ve Bilginler), Kshatria (Prensler ve Savaşçılar), Vaişya (Tüccarlar) ve Sudra (Çiftçi ve İşçi)" şeklinde toplumsal sınıflara ayıran bu sisteme göre her insan doğduğu sınıfa uygun davranıldığı ölçüde eylemleri iyi ve ahlâkîdir, hatta kutsaldır. Kendi sınıfının yaşantısına göre hareket eden kişi bir sonraki yaşamında daha üst bir sınıfta, ona göre hareket etmeyen kişi ise daha alt bir sınıfta dünyaya gelecektir.¹⁰ Yani kişi içinde doğduğu toplumsal sınıfının rollerini yerine getirdiği ve ona uygun bir yaşam sürdüğü sürece ahlâkî davranmış olacak ve bu ahlâkî yaşantısının sonucu olarak da bir sonraki hayatında mükâfat olarak daha üst bir sınıfta dünyaya gelecektir. Aynı şekilde kendi toplumsal sınıfının gerektirdiği gibi bir hayat yaşamayan kişiler ise ahlâkî bir yaşam geçirmemiş sayılacaklarından, sonraki yaşamlarında ceza olarak bir alt sınıfta dünyaya geleceklerdir. Kısaca kişinin eylemlerinin ahlâkî ölçütünü belirleyen, onun kendi kast sınıfına uygun bir yaşantı sürüp sürmediğidir.

Yaygın kanaate göre tenasüh inancı Hint dinlerinden Fars kültürüne, Fars kültüründen de Mısır'a intikal etmiş ve Mısır'dan da Yunan ve Roma kültürüne geçmiştir.¹¹

Ölümden sonraki hayat ile ilgili olarak ahiret inancını benimseyen ilahî dinlerde ise genel itibariyle tenasüh inancı görülmemesine rağmen Yahudiliğin Esseniler¹² mezhebinde ve mistik öğreti olan Kabala¹³ geleneğinde ve İslam'ın Nusayrilik¹⁴, İsmâiliyye,

mında PDF formatında elimize geçen bu kitabın sayfa numaraları görünmediğinden dipnotlarda bölüm ismini vermeyi tercih ettik.)

⁹ Kast sistemi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 214-215.

¹⁰ Kast sisteminin toplumsal düzeni için bkz. Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, (çev. İsmail Taşpınar), İstanbul 2000, s. 57-63.

¹¹ Tenasüh inancının kökeni için bkz. Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, Chapter 1 The Origins of Rebirth; Ali İhsan Yitik, "Tenasüh", *DİA*, s. 442.

¹² Bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul 2008, s. 204.

¹³ Bkz. Rav Michael Laitman, *Kabala'nın Gizli Bilgeliği*, (çev. Bnei Baruh Kabala Türk Çalışma Grubu), İstanbul 2008, s. 60-65. Ayrıca bkz. Caner Işık, "Halk İnançlarında Kalıp Değiştirme, Ruh Göçü", s. 52.

¹⁴ İslam'ın heteredoks mezhepleri içinde tenasüh inancının en yaygın ve bariz bir şekilde görüldüğü mezhep Nusayriliktir. Nusayrilere göre insan, Tanrı tarafından günahlarından arındırılmak ya da cezalandırılmak için başka bedenlerle tekrar dünyaya gönderilir. Eğer kişi günahkâr ise bir sonraki yaşantısında, önceki yaşamındaki bedeninden düşmeye uğrayarak daha kötü bir bedende dünyaya gelir. Eğer Tanrı insanın yeteri kadar ceza çektiğine kanaat getirirse kişiyi daha üst seviyeden bedenlerle dünyaya getirir. Bu süreç insanın, nur haline gelmesi yani en üst seviye olan nûrânî varlıkların seviyesine ulaşmasına kadar devam eder. Bkz. İnan İker, *Nusayrilik Arap Alevileri*, 2005 Adana, s. 38-40. Nusayrilikte tenasüh inancı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Mustafa Ünverdi, "Kur'an'da Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi", *Ç.Ü.İ.F.D.*, c. 4, sayı: 2, 2004.

Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi heteredoks mezheplerde bu inancın izlerine rastlamak mümkündür.¹⁵

1.2. Antik Yunan Felsefesinde Tenasüh

Antik Yunan felsefesindeki ilk tenasüh fikri genellikle Pythagoras (m.ö. yaklaşık 590-500)'a dayandırılmaktadır. Ona atfedilen, işkence edilen bir köpeğe acıyarak işkence edene “*Dur vurma artık! Dost bir kişinin ruhu var bunda, tanıdım, onun sesini duyunca...*”¹⁶ ile “*Bir gün gelecek ben elimdeki bu değnekle yine karşınızda ders vereceğim.*”¹⁷ ifadeleri onun tenasüh anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Ruhu, ezeli ve ebedî olan sayı, âlem ruhunun bir parçası ve Tanrı'nın düşüncesi olarak gören Pythagoras'a göre ruh, insanın bu dünyada yaptığı eylemlerine göre ölümden sonra değerce daha yüksek ya da daha aşağı varlıkların bedeninde tekrar dünyaya gelir.¹⁸ Cevizci'nin belirttiğine göre, insanı ruh-beden şeklinde düalist bir anlayışla ele alarak bu düalizimde asıl olanın beden değil ruh olduğunu savunan Pythagoras'a göre, ruh sürekli yeniden dünyaya gelme sürecinin içine girer ve bu sürecin ancak kişinin çok iyi, dürüst, ahlâkî ve erdemli bir yaşam sürerek ruhsal bir arınma neticesinde mutlak ölümsüzlüğe; yani Tanrısal seviyeye ulaşmasıyla son bulur.¹⁹

Empedokles (m.ö. 490-432) de ruhun önceleri Tanrı ile beraber olduğunu daha sonra dünyaya düşerek sırasıyla bitki, hayvan ve insan olmak üzere değişik canlı türlerinden tekrar tekrar dünyaya geldiğini²⁰ ve kopup geldiği ana yurduna büyük bir özlem duyduğunu belirtmektedir. Ona göre, eğer ruh kötülüklerden kendini koruyup iyi bir yaşam sürerse aslı vatanına dönerek Tanrı'yla bir olacaktır.²¹ Bu şekildeki bir ruh anlayışıyla Empedokles'in, Pythagoras gibi, tenasüh anlayışını savunduğunu görüyoruz.

¹⁵ Bkz. Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, Chapter 1The Origins of Rebirth; Ali İhsan Yitik, “Tenasüh”, *DİA*, s. 443.

¹⁶ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, (çev. Oğuz Özügül), Kabcacı Yayınları, İstanbul 1994, s. 87. (Kitap Sokrates öncesi filozofların fragmanlarını içermektedir. Verdiğimiz bilgiler de bu fragmanlara dayanmaktadır.)

¹⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, (çev. Suat Y. Baydur), İ.Ü.E.F.Yayınları, İstanbul 1976, s. 32.

¹⁸ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 88. Ayrıca bkz. Paul Strathern, *Pisagor ve Teoremi*, (çev. Osman Çakmakçı), İstanbul 1997, s. 15-16; Hüsammeddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya 2010, s. 86.

¹⁹ Bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2001, s. 23.

²⁰ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 213-214.

²¹ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, s. 214. Ayrıca bkz. Mian Muhammed Şerif, *Târîh-i Felsefe der İslâm*, (Farsçaya çev. Zeyr Nezir Nasrullâh Porcevâdî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1389 (h), c. I, s. 171.

Antik Yunan filozofları arasında kendi felsefesinde sistemli bir ruh anlayışını ortaya koyan ve bu sistemde tenasüh anlayışını temellendirmeye çalışan filozofların başında Platon (m.ö. 427-347) gelmektedir. Ruh konusunda Pythagoras'ın etkisinde kalan Platon, ruh-beden düalizmini kabul edip bedenın geçici, nefsin ise ezeli ve ebedi olduğunu²² belirterek ona aynı zamanda Tanrısal bir nitelik affetmektedir. Platon'a göre ezeli olan ruh, idealar âleminde sudür edip bu dünyaya düşerek bir bedene yerleşir. Bedenle beraberlik ruh için kötü bir ortaklıktır. Beden, ruh için adeta bir hapisane mahiyetindedir ve bütün kötülüklerin ana kaynağıdır.²³ Daima bedenden kurtulma iştiağında olan ruh, ancak bedenden tam olarak kurtulduğunda geldiği âleme geri döner.²⁴ Platon'a göre ruh, akıl (bilgi edinme yönü), istek gücü ve içgüdüler olmak üzere üç unsurdan oluşmakta;²⁵ bedenın ölümüyle beraber onun istek gücü ve içgüdü unsurları yok olurken, akıl gücü ise varlığını devam ettirmektedir.²⁶

Platon'a göre bedensel hazlar peşinden gitmeyen, arınmış ve bilgelik yolunda giden ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra aslı vatanlarına dönerler. Tanrısal bir nitelik kazanarak orada tanrılarla beraber olurlar ve mutlu, huzurlu bir yaşam sürerler. Buna karşın bu dünyada bedenî isteklere yönelerek geçici hazlar peşinden koşan, bedenî arzulara boyun eğen ve kötü bir yaşam süren ruhlar ise bedenden ayrıldıklarında yaptıkları kötülüklerin karşılığı olarak ceza yeri olan *Hades*'e giderler; orada acı çekerler, çırpınırlar ve önceki yaşamında yaptıklarına uygun olarak yeni bir bedene hapsedilmek üzere tekrar dünyaya gelirler. Platon'a göre bu beden insan olabileceği gibi değişik türlerden hayvan da olabilir.²⁷

Platon'un ölümden sonra ruhun bu âleme tekrar döneceğinin ispatına yönelik olarak ortaya koyduğu bir diğer görüş de *animsama teorisidir*. Ona göre bildiklerimiz bir anımsamadan başka bir şey değildir. Çünkü ruh, daha önce başka bedende bu âlemde yaşamıştır ve tekrar bu âleme döndüğünde önceki yaşamından gördüklerini ve bildiklerini anımsamaktadır.²⁸ Platon, bu durumu, ruhun başka bir bedende enkarne olduğuna yönelik bir delil olarak kabul etmektedir.

²² Platon, *Fedon*, (çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), İstanbul 1997, s. 62-63; Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz), İstanbul 1993, s. 298. Ayrıca bkz. Henrik Hellwig, "Theories of Reincarnation in the History of Philosophy Ancient Perspective", *The Immortality Project Website*, 2014, s. 7-8.

²³ Platon, *Fedon*, s. 49. Ayrıca bkz. Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XV, sayı: 1, 2013, s. 177.

²⁴ Platon, *Fedon*, s. 47.

²⁵ Platon, *Devlet*, s. 267-268.

²⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 63.

²⁷ Platon, *Devlet*, s. 305.

²⁸ Platon, *Fedon*, s. 67-68. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 141.

İnsan yapısını Platon gibi düalist bir anlayışla biri ruh diğeri beden olmak üzere iki unsurdan oluştuğunu savunan ve bu iki bileşeni madde-form teorisi çerçevesinde ele alan Aristoteles (m.ö. 384-322)'e göre beden maddeye ruh ise forma karşılık gelir. O, ruhu, doğal ve organize olmuş cismin ilk yetkinliği olarak tarif edip cevher olarak kabul etmektedir.²⁹ Aristoteles, ruhu, bitkisel, hayvanî ve insanî ruh şeklinde tasnif etmekte³⁰; insanî ruhu da "aktif ve pasif akıl" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre bedenin ölümüyle beraber ruhun bitkisel ve hayvanî yetisi ile insanî ruhun pasif akıl gücü yok olur; ancak aktif akıl gücü ise ölümsüzdür.³¹ Fakat o, aktif aklın ölümden sonra nereye gideceği ve nasıl bir hayat yaşayacağı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.

Aristoteles, insanî ruhun aktif olanının ölümsüzlüğünü kabul etmekte; ancak Platon'dan ayrı olarak onun başka bir bedene geçerek tekrar dünyaya geleceği düşüncesini saçma bulur. O, madde ile form, dolayısıyla ruh ile beden arasında sıkı bir ilişkiden ve ruhun doğal bir organizmanın ilk yetkinliği (*entellekheia*)³² anlayışından hareketle ferdî ruh anlayışını savunur. Ona göre ruh, beden organizmasının hayat fonksiyonu olduğundan bedenin fiilleri ve fonksiyonları aynı zamanda ruhun fonksiyonlarıdır. Beden, ruh sayesinde, ve ruhla beraber özel ve ferdî bir nitelik kazanırken ruh da beden içinde olgunlaşır, gelişir ve ferdîleşir. Bedenin bazı bölümlerinin yetkinliği ruhun yetkinliğidir.³³ Bundan dolayı bir organizmaya ve bedene has olan ve onunla özel bir nitelik kazanan ruhun, bedenin ölümünden sonra başka bedene geçerek onunla özdeşleşmesi ve yetkinleşmesi mümkün değildir. Aristoteles'e göre nasıl ki bir örsle flüt sesi ya da bir flütle örs sesi çıkmaz, bir at bedeniyle de bir insan ruhu bir arada olamaz;³⁴ yani bir bedenle özdeşleşen ruhun tekrar başka bir canlının bedenine girme imkanı yoktur. Bu şekildeki düşüncesiyle Aristoteles'in, açık bir biçimde tenasühü reddettiği görülmektedir.

Weber'in belirttiğine göre ruhu, hava ve ateşten oluşan bir nefes olarak gören Stoacılar ise tenasüh inancını kabul etmektedirler. Ona göre Stoacı felsefe, bedenin ölümüyle beraber sıradan insanların ruhunun öldüğünü, bilge ve filozofların ruhunun ise ölümden sonra var olmaya devam ettiğini kabul etmektedir.³⁵

Tenasühü benimseyen ve İslam filozoflarını özellikle Tanrı fikri ve evrenin oluşumu konusunda en çok etkileyen ilkçağ filozoflarının başında Yeni Platoncu akımın kurucusu Plotinus (ms. 205-270) gelmektedir. Plotinus, âlemi Tanrı'dan zorunlu olarak taşma;

²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, 412b 5.

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b 5- 30.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a 20-25.

³² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b 5.

³³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a 5.

³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 407b 20-25. Ayrıca bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 83.

³⁵ Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 95.

yani sudûr teorisiyle açıklamaktadır. Ona göre her şeyden ârî olan Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucunda O'ndan küllî akıl denilen *Nous* sudûr eder. *Nous*, bütün duyuşsal varlıkların hakiki idealarının bulunduğu Tanrısal zihindir.³⁶ Onun da kendisinin düşünmesiyle *Küllî Ruh*; yani âlem ruhu meydana gelir. *Nous* ile maddî âlem arasında yer alan Küllî Ruh³⁷, ideaların kendileri değil de kopyalarının ve suretlerinin bulunduğu yerdir. Küllî Ruh'tan da maddî âlem meydana gelir. Maddî âlem Tanrı'dan en uzak olan varlık alanı olarak mükemmellikten en yoksun ve kötülüğün kendisinde sudûr ettiği yerdir.³⁸ Plotinus'a göre Küllî Ruh'tan kopup maddî âlemde bir bedene giren ruh için beden sıkıntı ve ızdırap yeridir. O, daima geldiği yere dönme iştiyakı içindedir; ancak zamanla kendisini bedenî arzulara kaptıran ruhlar bedeninin ölümüyle beraber döngüsel bir sistemde başka bir bedende tekrar dünyaya gelirler.³⁹ Duyulur dünyadan kendisini tamamen arındıran ruhlar ise huzur ve mutluluk bulacakları Küllî Ruh'a geri döneceklerdir.⁴⁰ Bu şekildeki bir ruh anlayışıyla Plotinus'un da Platon gibi yetkinleşme amacına yönelik olarak tenasüh anlayışını benimsediğini görüyoruz.

2. İslam Felsefesinde Tenasüh

Antik Yunan filozoflarının, özellikle Platon, Aristoteles ve Plotinus'un ruh hakkındaki görüşlerinin İslam filozofları üzerinde etkili olduğu aşikârdır. Acaba bu etki, İslam filozoflarının tenasüh hakkındaki görüşlerini de etkilemiş midir? İslam felsefesinde bariz bir şekilde tenasüh inancını kabul eden filozof (lar) var mıdır?

Bu sorulara verilecek cevabı düşündüğümüzde aklımıza ilk gelen filozoflardan biri Ebu Bekr er-Râzî (ö.313/925) dir. Nefs⁴¹ konusunda Platon'un etkisinde kalan er-Râzî'nin eserlerine baktığımızda onun kısmen de olsa, etçil hayvanlar için tenasüh inancını benimsediği idda edilebilir. Etçil hayvanların avlanmalarının mübah olmasının sebebi, onun *es-Sîretu'l-Felsefiyye* adlı eserine göre, "hayvanın acısını azaltma ve onların nefislerinin daha uygun bir bedende (el-cusse) ortaya çıkma beklentisi"dir.⁴² Bu ifade onun etçil hay-

³⁶ Plotinus, *The Enneads*, London 1966, V, 9, 8; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'ta Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 79.

³⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV, 8, 7.

³⁸ Plotinus, *The Enneads*, II, 9,4;- IV,3,17. Ayrıca bkz. Golam Dastagir, *A Study of Avicenna's Concept of the Soul in Relation to Those of Aristotle and Plotinus*, (Basılmamış Doktora Tezi), The University of Hull, 1997, s. 184-185; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 114-115.

³⁹ Plotinus, *Dokuzluklar V*, (çev. Zeki Özcan), Ankara 2011, s. 121.

⁴⁰ Bkz. Hüsammeddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 303; Heinrik Hellwig, "Theories of Reincarnation in the History of Philosophy Ancient Perspective", s. 12-13.

⁴¹ Günümüzde kullandığımız ruh kelimesi, İslam felsefesi tarihinde nefis kavramıyla karşılanmıştır. Bunun için biz makalemizin İslam felsefesiyle ilgili bölümlerinde nefis kavramını kullanacağız.

⁴² Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l- Sîretu'l-Felsefiyye*, (Resâilü Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 105.

vanlar için tenasühü kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre bu hayvanların nefislerinin geçebileceği beden ise insan bedeni ile sınırlıdır.⁴³

er-Râzî'nin *et-Tıbbu'l-Rûhânî* adlı eserine baktığımızda ise filozof açık bir şekilde ölümden sonraki hayatının varlığından bahsettiğini görüyoruz. O, bu eserinde ölüm korkusunu yenmenin ancak ölümden sonraki hayatın varlığına inanmakla mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre akıl, adalet duygusu ve Allah'ın hikmet ve merhameti ebedi ahiret hayatının varlığını gerekli kılmaktadır.⁴⁴ Er-Râzî, yine *es-Sîretu'l-Felsefiyye* adlı eserinde de yaratılışın amacının bedensel hazları tatmak değil, ilim öğrenmek ve adaleti sağlamak olduğunu belirterek, bu şekilde yaşayanların ölüm ve acının olmadığı aleme göçmesinin kolay olacağını beyan etmektedir.⁴⁵ Bu ifadeler de onun ahiret hayatını benimsediğini bize göstermektedir. Ahiret hayatını kabul eden bir filozofun tenasüh inancına sahip olduğunu iddia edilebilir mi? Kanaatimizce er-Râzî, Platon'un nefis anlayışından etkilenmesinin bir sonucu olarak etçil hayvanlar için tenasühün olabileceğini ifade etse de, genel itibarıyla bütün canlılar için geçerli olabilecek bir tenasüh inancını kabul etmemektedir.⁴⁶

İslam felsefesinde tenasüh inancını kabul ettiği iddia edilenlerden bir diğeri ise *İhvan-ı Safâ'dır*.⁴⁷ Nefs konusunda Pythagoras ve Platon'un etkisi görülen İhvân-ı Safâ eserlerinde tenasüh kavramı geçmemektedir. Ancak bunların, nefis anlayışına dayalı olarak ortaya koyduğu bazı fikirler, bazı nefisler için tenasühü kabul ettikleri şeklinde yorumlanmaktadır: "*Tikel varlıklar yetkinleşmeye yönelmiş olarak sürekli oluşum halindedirler. Çünkü oluşum, varlığı en noksan olanın, varlığı en yetkin olana yönelmesi, durumları en aşağı olanın en üstün ve en yetkin olana doğru ilerlemesi ile başlar.*"⁴⁸ *İnsanî nefis, gayesinin sınırlarının en üstüne ulaşip faziletleri ortaya çıkarmakla olgunlaşıp beden tahrip olduğunda bu nefis daha sonra ondan daha yüce olan başka bir hale ve başka bir yaratılışa nakledilir.*"⁴⁹ Bu ifadelerden tenasüh inancını çıkartmak doğru bir yargı olmaz. Çünkü İhvân-ı Safâ, birinci cümlede nefsin ve bedeninin geçirdiği evreleri ve en son yetkinliğe nasıl ulaşacağını anlatmakta, birinci cümlenin devamında ise insanın beden-nefis olmak üzere

⁴³ Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l- Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 105.

⁴⁴ Bkz. Ebu Bekr er-Râzî, *et-Tıbbu'l-Rûhânî*, (Resâilü Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâkîl-Cedide, Beyrut 1982, s. 93-96.

⁴⁵ Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l- Sîretu'l-Felsefiyye*, s. 101.

⁴⁶ Benzer iddialar için bkz. Turgut Akyüz, Ebu Bekr Zekeriya er-Râzî'nin Metafizigi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2001, s. 168-173.

⁴⁷ Bkz. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1997, s. 104; Eyüp Bekir Yazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, sayı 1, 2008, s. 208-209.

⁴⁸ İhvan-ı Safâ Risaleleri, (çev. Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Metin Özdemir vd.), İstanbul 2014, c. III, s. 36.

⁴⁹ İhvan-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 46.

iki cevherden meydana geldiğini, bedeninin en noksan durumunun “nutfe”, nefsin en noksan durumunun ise “hiçbir şey bilmediği hal” olduğunu; nefsin kuvve halinden bilfiil haline, yani mü'min, âlim, filozof vb. durumlara geçmesiyle yetkinleştiğini belirtmektedir.⁵⁰ İkinci cümlede ise nefsin ölümden sonra geçtiği âlemi ifade etmektedir. Metnin devamında “...sonra Allah ahiret hayatını yaratır”⁵¹ şeklindeki bir ifade kullanılarak nefsin geçiş yaptığı alemin ölüm ile ahiret hayatı arasındaki bir ara dönem olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki İhvân-ı Safâ risalelerine baktığımızda, bariz bir şekilde ahiret hayatı, cennet ve cehennemden bahsedilmekte; yetkin ve kemale ermiş nefislerin iyi bir hayat yaşayacağı, bedensel hazlara bağlı nefislerin ise acı ve ızdırap çekeceği şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler açıklanırken de genellikle ayet ve hadisler delil olarak gösterilmektedir.⁵² Bu bağlamda, ahiret hayatını, cennet-cehennemi, ebedî hayatı kabul eden ve bunları açıklarken de ayetlere başvuran bir akımın tenasüh inancını benimsediğini iddia etmek kanaatimizce doğru bir tespit değildir. Bu iddiada bulunanların temel dayanakları İhvân-ı Safâ'nın özellikle nefis konusunda Platon'un etkisinde kalmış olmasıdır. Ancak nefis ilgili olarak onların, Platon'un etkisinde kalmış olmaları, tenasühü de kabul etmiş oldukları anlamına gelmemektedir.

Bütün bunların ışığında, er-Râzî'nin etçil hayvanlar hakkındaki düşüncesi dışındada, İslam felsefesinde tenasüh inancının var olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü İslam felsefesinde filozofların tamamı ahiret hayatının varlığını kabul etmektedirler. Ahiret hayatının kabulü de tenasühün reddini gerektirir. Bunların yanında İslam filozoflarının birçoğu tenasüh inancını reddine yönelik görüşler ortaya koymuşlardır. İslam felsefesinde, eserlerinde tenasühün reddi mevzusunda en çok yer vererek nefsin başka bedene geçmesinin imkansız olduğuna yönelik deliller ortaya koyan filozofların başında şüphesiz İbn Sînâ (ö. 428/1037) gelmektedir.

3. İbn Sînâ Felsefesinde Tenasühün Reddi

3.1. İbn Sînâ'da Nefs ve Nefsin Yetileri

İbn Sînâ, Aristoteles'ten mülhem olarak nefsi,⁵³ fiillerin kendisinden çıktığı, duyu algılarını ve aklî kavramları kabul eden güç; bedenle birlikte bulunarak bitkisel ve hayvan-

⁵⁰ Bkz. İhvân-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 36.

⁵¹ İhvân-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 46.

⁵² Bkz. İhvân-ı Safâ Risaleleri, c. III, s. 21, 35, 46, 48, 50, vd.

⁵³ İbn Sînâ, nefis ve ruh kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. O, genel itibarıyla nefsi, manevî bir cevher ve suret olarak kabul ederken, ruhu ise insanı oluşturan unsurlardan olan buhardan meydana gelen latif bir cisim ve idrak için bir alet olarak görmekte ve ruhun kalbin sol boşluğunda yer aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, (nşr. C. Anawati- Said Zayed), Kahire 1975, s. 56; *Urcûze fî'l-Tıbb* (thk. Cân Cânî-Abdulkadir Nureddîn), Paris 1956, s. 13. Peker'in belirttiğine göre, İbn Sînâ felsefesinde ruhun iki işlevi vardır: Birincisi nefsin güçlerini bedeninin organlarına ulaştırmak, ikincisi ise

sal tabiatı oluşturması bakımından suret⁵⁴ ve doğal cismin ilk yetkinliği⁵⁵ şeklinde tanımlayarak nefis kavramını kimi zaman güç, kimi zaman suret, kimi zaman da kemal ve yetkinlik anlamında kullanmaktadır. Nefsin ilk yetkinlik olarak tanımlanması, onun, organik doğal cismi bilfiil gerçekleştirmesidir. İkinci yetkinlik ise insanın duyumsama ve hareket gibi türe ait olan birtakım eylemlerinin bilfiil olarak meydana gelmesidir ki, bu tür fiillerin meydana gelmesi için de ilk önce birinci yetkinliğin oluşması gerekir.⁵⁶ Yine İbn Sînâ, nefsi, cismi harekete geçiren; ancak kendisi cisim olmayan cevher olarak da tanımlayarak onun manevî bir varlık olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Kısaca, İbn Sînâ'nın, felsefesinde nefsi, organik varlıklardaki biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün işlevlerin toplamı olarak ele aldığını görüyoruz.

Aristoteles, nefsin yetilerini ilk defa sınıflandırmaya tabi tutmuştur. İbn Sînâ da Aristoteles'e bağlı kalarak nefsin *bitkisel*, *hayvanî* ve *insanî* olmak üzere üç farklı yönünün olduğunu kabul etmektedir:

a. Bitkisel Nefs: Nefsin beslenme, büyüme ve üreme gücüne sahip olan yetisidir. Nefsin en temel ve alt yetilerini oluşturan bitkisel nefis, bitkilerin yanında hayvan ve insanlarda da bulunur.⁵⁸

b. Hayvanî Nefs: Nefsin bu yetisi, iradeyle hareket etmek ve tikelleri idrak etmek bakımından organlara sahip olan doğal cismin ilk yetkinliğini oluşturur.⁵⁹ Hayvan ve insanlarda bulunan; ancak bitkilerde bulunmayan bu yetinin *hareket ettirici* ve *idrak ettirici* olmak üzere iki gücü vardır. Hareket ettirici güç, bedeni harekete geçiren güç iken idrak ettirici güç ise bedenin kendisiyle bir şeyi algıladığı ve idrak ettiği güçtür. İdrak edici güç de zahirî ve batınî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zahirî güç dış idrakları yerine getirirken, batınî güç ise iç idrakleri yerine getirir. İbn Sînâ, batınî idrakleri de ortak duyu (*hiss-i müşterek*),

organların, kendilerine ait olan nefsin güçlerini kabul etmek için uygun hale gelmelerini sağlamaktır. Bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 2011, s. 14.

⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 6

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 10. Nefsin tanımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ, Epistemolojisi*, s. 22-28.

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Nefs*, s. 10. Ayrıca bkz, Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul 2010, s. 79-80.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitabü'l Hudud* (Books of Definetion in Islamic Philosophy içinde, haz. Kiki Kennedy-Day), London 2003, s. 103.

⁵⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâî:Tabiiyyât*, (haz. Seyyid Muhammed Meşkût), Tahran, 1331(h), s. 78-80; Detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2008, s. 113-117.

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 32.

musevviye (*tasavvur*) gücü, vehim gücü, tahayyül (*mütehayyile*) ve düşünme gücü ile hafıza ve hatırlama (*zakire*) gücü şeklinde beş gruba ayırmaktadır.⁶⁰

c. İnsanı Nefs: Sadece insana has olan ve insanı diğer canlılardan ayıran bu nefis, küllî şeyleri kavramak, bilgi ekseni çıkarımlarda bulunmak ve düşünceye dayalı bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmek açısından organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.⁶¹ İbn Sînâ, insanî nefsi ikiye ayırmaktadır:

1. Pratik Akıl: İbn Sînâ'ya göre tikel bir güç olan pratik akıl, doğrudan insanın eylemleriyle ilgilidir. Bedene yönelik olan bu akıl, yapılması ya da yapılmaması gereken eylemlere karar verir. Bir şeyin doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü olduğuna bu akıl karar verir.⁶² İbn Sînâ'ya göre pratik akıl gücü, bedenın diğer güçleri üzerinde etkili olup onları yönetirse faziletli bir ahlak ortaya çıkar. Tersine bedenın diğer güçlerine boyun eğerse de rezil bir ahlak meydana gelir.⁶³ Yani erdemlerin elde edilebilmesi için insanî nefsin bu yetisi bilfiil hale getirilmelidir. Çünkü insan fiilleri üzerinde doğrudan etkili olan bu akıl, insanın erdemli, faziletli ve iyi ahlaklı olup olmamasında önemli bir role sahiptir.⁶⁴

2. Nazarî Akıl: İbn Sînâ'ya göre bu akıl, tümelleri tasavvur ve tasdik etmenin, bilinmeyen ilim ve sanatları elde etmenin kendisiyle ilgili mümkün olduğu akıldır. Nazarî akıl sayesinde insan, bilinmeyenleri bilebilir ve metafizik alanla ilgili bilgiyi elde edebilir.⁶⁵ Ona göre bu aklın cismanî bir şeyle irtibatı yoktur; o, düşünülür suretleri kabul eden, kendi kendine kâim olan bir cevherdir.⁶⁶ İbn Sînâ, nazarî akıl, "heyulanî, bilmeleke, bilfiil ve müstefad" olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Heyulanî akıl nazarî aklın henüz bilkuvve halinde olan ilk mertebesidir. Bu akıl basittir ve onda henüz hiçbir düşünülür (*makûlât*) suret yoktur. Bilmeleke akıl, akı bir derece kuvveden fiile çıkaran, insanın kendisiyle ilk makûlleri elde ettiği akıldır.⁶⁷ Bilfiil akıl, nazarî aklın düşünülürleri idrak ettiği akıl mertebesidir. Bu mertebe, birinci makûlâtlardan sonra, kazanılmış makûlâtların (ikinci düşünülürler) suretleri nazarî akılda meydana gelince gerçekleşir. Müstefad akıl ise nazarî aklın, en üst seviyeye ulaşarak gayri-maddî âlemde bilgi aldığı seviyedir. Aklın bu mertebesinde düşü-

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 33-37; İbn Sînâ, *en-Necât* (haz. Abdurrahman Omeyra), Beyrut, c. II, s. 5-10; İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 96-100. Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 131-168.

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 32.

⁶² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme* (İbn Sina, Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 2004, s. 117; İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 101.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 11.

⁶⁴ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 84.

⁶⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 108.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 113 ve 119.

⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 39.

nülürlerin suretleri hazır bulunur. Akıl bunları mütalâa eder, bilfiil akleder ve bilfiil aklettiğini de akleder.⁶⁸

3.2. Nefs-Beden Münasebeti

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles, nefis-beden münasebetini madde-form ilişkisi çerçevesinde ele almış ve nefsi bedenın bir fonksiyonu olarak telakki etmiştir. Fârâbî ise bu konuda Aristoteles'ten ayrılarak nefis-beden ayrılığını vurgular. Ona göre nefsin varlığı için beden şarttır ama nefsin bekası için beden şart değildir.⁶⁹ Fârâbî'ye göre nefis bedenden önce yaktur, bedenle beraber yaratıldı.⁷⁰

Fârâbî gibi insan tabiatı konusunda düalist bir görüşe sahip olan İbn Sînâ da beden ile nefis arasında esaslı hiçbir bağlantı kurmaz. Ona göre beden dört unsurun mükemmel karışımından meydana gelirken nefis ise faal akıldan gelir.⁷¹ Nefsin, bedenın yaratılmasıyla beraber meydana geldiğini savunan İbn Sînâ, bu durumu soyut bir cevher olan nefsin ancak maddi bir varlıkta bireysel bir hüvviyet kazanabileceği düşüncesine bağlamaktadır.⁷² Ona göre, beden meydana geldiğinde aynı zamanda onun idare edilmesi için faal akıldan (*vâbibü'l-süver*) o bedene has olmak üzere bir nefis sâdır olur. Nefis, zaman açısından değil zat açısından bedenden öncedir. O, bedene girdiğinde beden onun için bir alet ve yaşama alanı olur. Böylece nefis bedene özgü olur, onu kullanır ve onunla meşgul olur.⁷³

İbn Sînâ'ya göre nefis ve beden her ne kadar bir arada bulunsa da yapı itibariyle ikisi birbirinden farklıdır. Nefis, bedene istemeye istemeye girmiştir, zamanla bedene alışıp bağlanmış ve belli bir ünsiyet kazanmışsa da o, geldiği yeri, vatanını düşündükçe hüznlenir ve ulvî âlemi arzulamaya başlar.⁷⁴ Çünkü beden, nefsi, aklî suretleri elde etmede alıkoymaya çalışır; onu meşgul eder ve gaffete düşürmek için uğraşır. O da bedene ya da duyuşal algılara yönelince aklî düşünceden kopmaya başlar.⁷⁵

Filozofumuza göre beden, nefis için ancak arazî bir illet olabilir. Ona göre insanın var olduğunun bilincinde olmasını sağlayan güç nefistir. Bunu "uçan adam" örneğiyle açık-

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 40.

⁶⁹ Fârâbî, *Ta'likât*, (Resâilü'l-Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/ 1926, s. 13.

⁷⁰ Fârâbî, *Da'âva'l-Kalbiyye*, (Resâilü'l-Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/ 1926, s. 10.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tembihât:Tabiiyyât*, (Nasîrüddîn Tûsî'nin şerhiyle beraber, thk. Süleyman Dünya), Dâru'l Maarif, Mısır 1960, c. III, s. 233. Ayrıca bkz. T.J.De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 169-170.

⁷² İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 122; İbn Sînâ, *Eksâmu-Nefs*, (Mecmu'etu-Resâilu Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ içinde, çev. Rızaeddîn Derrî), Kum 1377 (h), s. 319.

⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 34.

⁷⁴ Mar'aşî Mustafa Kamil, *İbn Sînâ*, 1307 (h), s. 5-6 ve 8-9.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi:Tabiiyyât*, s. 128.

layan İbn Sînâ, organlarından tamamen soyutlanmış bir şekilde dış dünyada hiçbir şeyi idrak edemeyecek şekilde havada uçan bir insanın yine de varlığının şuurunda olacağını belirtir. Aynı şekilde uyuyan kişi uykusunda, sarhoş kişi sarhoşluk esnasında bile varlığının bilincindedir.⁷⁶ İşte onun, var olduğunun bilincinde olmasını sağlayan şey nefsidir ve bu nefis duyulardan tamamen bağımsız olan soyut bir cevherdir.

İbn Sînâ'ya göre nefis de yetkinliğe ve mutluluğa ulaşmak için bedene muhtaçtır. Çünkü akıl, kuvveden fiile geçmek için duyulur suretlere ve hayallere ihtiyaç duyar. Duyulurlardan sonra bilfiil hale gelen akıl, akfî suretleri almaya başlar ve daha sonra faal akılla ittisâle geçebilir hale gelir; böylece daha yetkin ve mutlu olur. Eğer nefis duyulur suretleri kendine hedef olarak alıp orada kalırsa, akfî suretlere geçemez, yetkinlik ve mutluluğu elde edemez. İbn Sînâ, bunu bir yere gitmek amacıyla ata binen bir süvariye benzetir. At, bedeninin, nefisini hedefine ulaşması için taşımada olduğu gibi süvariye hedefine ve muradına erdiren ve ulaştıran bir aracıdır. Fakat süvari ata gönül bağlar, ondan inmezse asıl hedefine ulaşamayacaktır.⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre bedenle beraber yaratılan nefis, bedeninin yok olmasıyla yok olmaz. Beden ölünce nefsin, his, tahayyül, şehvet, öfke gibi bedeninin organlarına bağlı olan güçleri yani nefsin nebatî ve hayvanî yetileri yok olur; ancak nefsin insanî yetileri varlığını devam ettirir.⁷⁸ Çünkü nefsin bitkisel ve hayvanî yetileri doğrudan bedenle ilişkili olarak çalışırlar. Onlar cismanî beden olmadan işlevlerini yerine getiremezler; ancak insanî nefse ait olan yetiler yani akfî yetiler ise tamamen soyut ve manevî bir cevher niteliğindedir. Öyleyse nefsin yok olmayan yani insanî yetileri, ölümden sonra nerede ve nasıl varlığını devam ettirmektedirler?

3.3. Ölümden Sonra Nefsin Durumu

Nefse Tanrısal bir mahiyet atfederek onun ezeli olduğunu savunan Platon'a göre, ölümden sonra nefsin, bedenden bedene geçerek varlığını devam ettireceğini; madde-form ilişkisi çerçevesinde nefsin bendenle beraber meydana geldiğini savunan Aristoteles'in ise bedeninin çürüyüp yok olmasıyla nefsin faal olan yönünün varlığını devam edeceğini savunduğunu; ancak nasıl bir yaşantı süreceği konusunda herhangi bir bilgi vermediğini daha önce belirtmiştik. Fârâbî ise bazı eserlerinde nefsin, bedeninin ölmesiyle yok olmayacağını, varlığını devam ettireceğini belirtse de⁷⁹ bazı eserlerinde ise nefsin varlığını devam ettirebilmesini akıl yetisinin yetkinliğine bağlamaktadır.⁸⁰

⁷⁶ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tembihât: Tabiiyyât*, c. III, s. 344-344.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâî: Tabiiyyât*, s. 124-125.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Danışnâme-i 'Alâî: Tabiiyyât*, s. 123.

⁷⁹ Fârâbî, *Ta'likât*, s. 13; *Da'âva'l- Kalbiyye*, s.10.

⁸⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2011. s. 114.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre nefis, bedenın yaratılmasıyla beraber yaratılır; ancak bedenın ölmesiyle yok olmaz, varlığını devam ettirir. "Bedenle beraber yaratılan nefis, bedenın ölümüyle beraber neden ölmez?" sorusuna İbn Sînâ, nefsin soyut bir cevher olmasına, zat bakımından bedenden önce gelmesine ve nefsin bedene olan bağılılığının zatî değil arazî bir illetle olmasına bağlamaktadır.⁸¹ Ancak buradaki temel sorun bedenın ölümünden sonra nefsin nasıl bir hayat yaşadığıdır. Nefis, bedenden ayrıldıktan sonra mutlu ve haz içinde bir hayat mı yoksa mutsuz ve ızdırap içinde bir yaşam mı sürdürmektedir? Nefsin öbür dünyada mutlu ya da mutsuz olmasının yani haz alacağını ya da acı çekeceğinin ölçütü nedir?

Bu konuda Fârâbî, nefsin yok olmasını ya da haz veya azap duymasını tamamen nefsin teorik ve pratik güçlerinin yetkinleştirilip yetkinleştirilmemesine bağlamaktadır. Ona göre nefsin hem teorik hem de pratik akıl yetilerini bilfiil yetkinleştirmeyen insanların nefisleri bedenleriyle beraber yok olacaktır. Hem teorik akıl hem de pratik akıl yetilerini yetkinleştirenlerin nefisleri ebedî mutluluğa erişecek, pratik yetilerini yetkinleştirmeyip sadece teorik yetilerini yetkinleştirenlerin nefisleri ise azap göreceklerdir.⁸²

İbn Sînâ'nın çözüm önerisi ise, nefsin bedenle beraber iken sahip olduğu akıl yetkinlik derecesini ve buna bağılı olarak makûlâtı (düşünülür suretleri) elde edip etmeme ve faal akılla ittisâla geçip geçmemede saklı olsa da o, Fârâbî'nin nefsinin hiçbir yetisini yetkinleştirmeyenlerin yok olacağı veya ebedî azap göreceği anlayışını kabul etmemektedir. Yukarıda da açıkladığımız gibi İbn Sînâ'ya göre nefis, önce duyulur suretlere ihtiyaç duyar, daha sonra kuvveden fiile geçerek akıl suretleri elde eder ve en son müstefâd akıl seviyesine gelerek faal akılla doğrudan ittisale geçip ondan bilgi alabilme gücüne ulaşır. Bu durum nefsin bu dünyada ulaşabildiği en büyük haz ve mutluluktur. Fakat nefis bedenle beraber olduğunda beden onu sürekli kendine çekmeye çalışarak meşgul eder. Ona göre nefsin bedenden ayrılmasıyla birlikte, bedenın nefsi meşgul etmesi son bulur; faal akılla ittisâl ise devam eder ve böylece nefsin ulaşabildiği haz ve mutluluk tarif edilemez bir seviyeye gelir.⁸³ Filozofumuza göre nefis, bedenle beraber iken hem nazarî hem de amelî olarak yetkinliğini sağlarsa ölümden sonra da yüksek haz ve mutluluğu devam edecektir ve bu tür nefisler öbür dünyada en yüksek derecede bulunup en büyük haz ve mutluluğu tadacaklardır.⁸⁴

⁸¹ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 35-37

⁸² Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 111-115. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XXII, İstanbul 1995, s. 156; Ömer Türker, "Nefis" *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 530-531.

⁸³ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâî: Tabiiyyât*, s. 126-127.

⁸⁴ İbn Sînâ, "Risâle fi Ma'rifet-i Nefis-i Natika ve Ahvâliha", (çev. Hasan Akkanat), *Felsefe Dünyası*, 2008/2, sayı: 48, s. 167.

Nefsi, bedenle beraber iken, yukarıda verdiğimiz süvari örneğinde olduğu gibi, kuvveden fiile geçmeyip, duyulur suretlere takılı kalan nefislerin, bedenin nefisten ayrılmasıyla durumu nasıl olacaktır? İbn Sînâ'ya göre bu dünyada bedeni haz ve zevklere takılı kalanların nefsi, ölümden sonra arzu ettiği algılama ve bilgilerden yararlanma vasıtasını kaybeder ve bunlara sadece arzu ve özlem kalır ki bu da sınırsız bir acıdır.⁸⁵ Bunlar nefsin hem teorik hem de amelî yetisini yetkinleştirmeyenlerdir. İbn Sînâ bu nefislerin duyacağı acının insanın eylemlerinden ve eksikliklerinden kaynaklandığını ve şeriatın da dediği gibi bu acının ebedî olmayacağını belirtmektedir.⁸⁶ O, nefsin nazarî yetisinde yetkinleşip de amelî yetisini yetkinleştirmeyenlerin bir ölçüde mutlu olacaklarını, nefsin nazarî yetisini yetkinleştirip de amelî yetisini yetkinleştirmeyenlerin ise bir süre mutsuz olacağı; ancak daha sonra mutluluğa ereceklerini belirtmektedir.⁸⁷

İbn Sînâ'nın nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak ortaya koyduğu fikirler Platon'un fikirleriyle uyumaktadır. Acaba İbn Sînâ'ya göre belli bir yetkinlik seviyesine ulaşamayan nefisler Platon'un savunduğu gibi yetkinliklerini tamamlamak için tekrar başka bir bedenle dünyaya mı dönecekler yoksa sonsuz ahiret hayatında mı varlığını devam ettirecekler?

3.4. İbn Sînâ'nın Tenasühün Reddine Yönelik Delilleri

İbn Sînâ, ölümden sonra nefsin başka bedene geçmek üzere tekrar dünyaya geleceği düşüncesini kesin olarak reddedip bu konuda Platon ve Plotinus'tan ayrılarak İslamî⁸⁸ bir anlayışı benimsemiştir.⁸⁹ O, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Danişnâme-i 'Alâî*, *el-İşârât ve't-Tembîhât* gibi büyük eserleri ile *Aksâmu'n-Nefs*, *Ahvalu'n-Nefs*, *Risaletu'l-Adhaviyye* gibi risalelerinde bu konuyu ele almıştır. Ancak bu konuyu çerçeveli olarak detaylı bir şekilde *Risaletu'l-Adhaviyye* adlı risalesinde işlemiştir. İbn Sînâ bu eserinde, tenasüh savunularının üç gruba ayrılabilirliğini belirterek bunun çerçevesini çizip konunun tartışmasını yapmaya başlar. Bunlar:

1. Nefsin, ölümden sonra bitki ve hayvan gibi, büyüyen herhangi bir bedene geri döneceğini savunanlar,

⁸⁵ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâî:Tabiiyyât*, s. 127.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâî:Tabiiyyât*, s. 129.

⁸⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rîfet-i Nefs-i Natîka ve Ahvâliha*, s. 67. Ayrıca bkz. Ömer Türker, "Nefis", *DİA*, s. 531; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 256-261.

⁸⁸ İlahi dinlerin Ortodoks akımlarında olduğu gibi İslam'ın Ortodoks anlayışında da tenasüh inancı tamamen reddedilmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çetin, "Kur'an Işığında Reenkarnasyon", *D.E.U.İ.F Dergisi*, sayı: 9, İzmir 1995, s. 23-30; Celal Kırcı, "İslam Dinine Göre Reenkarnasyon", *E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 3, 1986, s. 223-242.

⁸⁹ Golam Dastagir, *A Study Of Avicenna's Concept Of The Soul In Relation To Those Of Aristotle And Plotinus*, s. 215.

2. Nefsin, ölümden sonra sadece hayvan bedenine geri döneceğini savunanlar,

3. Nefsin, ölümden sonra sadece insan bedenine geri döneceğini savunanlar. Bunlar da tenasühü, sadece kötü nefislerin kemale ermeleri için gerekli görenler ile iyi veya kötü olsun her nefis için gerekli görenler olmak üzere iki gruba ayrılır.⁹⁰

İbn Sînâ, tenasühün tüm canlı türleri için geçerli olduğunu savunanların görüşlerini her canlı türünün kendisine has bir mahiyeti olduğu düşüncesinden hareketle geçersiz kılmaktadır.⁹¹ Çünkü Aristoteles mantığına göre canlı olan varlıklar *canlı* cinsi altında değişik türlere ayrılırlar. Bu türler arasında onları o tür yapan bir ayrımı ve arazları vardır. Bunlar da onların mahiyetini oluşturur. Böylece her canlı türü kendine has bir mahiyetiyle ortaya çıkar. Bundan dolayı İbn Sînâ, Aristoteles'in yukarıda da verdiğimiz "örse flüt sesi, flütle de örs sesi çıkmaz" örneğini vererek cinsler ve türler arasında tenasühün meydana gelmesinin imkansız olduğu şeklindeki görüşüne dayanak bulmaktadır.⁹² O, daha sonra insan türü arasında tenasühün gerçekleştiğini kabul edenlerin delillerini ortaya koymaktadır. Bu deliller özetle şunlardır:

a. Nefs, beden yaratılmadan önce vardı. Yani nefis ezelidir, bedenle beraber yaratılmaz ve yaratılan her bedenle tekrar dünyaya gelir.

b. Nefislerin sayısı sınırlı, bedenlerin sayısı ise sınırsızdır, her beden sınırlı olan nefislerden biri kendisine ilhak edilerek dünyaya gelir. Oluş ve bozuluş süreci içerisinde bir beden yok olurken yeni bir beden dünyaya gelmekte ve yeni gelen beden ezeli olan bir ruhu kabul ederek yaşama katılmaktadır.

c. Nefs, ancak bir bedende yetkinliği elde eder. Yani bir önceki bedende gerekli yetkinliği elde edememiş nefisler bir beden vasıtasıyla yetkinliği elde etme arzusunu taşırlar ve böylece başka bir bedende tekrar dünyaya gelirler.⁹³ Tenasühü kabul edenlerin ortaya attığı bu görüşler yukarıda da verdiğimiz gibi genel itibarıyla Platon'un görüşlerini yansıtmaktadır.

Tenasühü savunanların ortaya attığı bu iddiaların bir aldatmacadan ibaret olduğunu belirten İbn Sînâ, hem bunların iddialarına cevap vermekte hem de tenasühün imkansızlığına dair kendi delillerini öne sürmektedir. Tenasühe yer verdiği eserlerine baktığımızda, genel olarak onun, tenasüh eleştirisi için temelde birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan şu üç delili ortaya koyduğunu görmekteyiz:

⁹⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, (Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde, haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 6-7.

⁹¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 22.

⁹² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 22.

⁹³ Bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 19-21.

3.4.1. Bedenden Önce Nefsin Varlığı Yoktur: Tenasühü savunanlar genellikle nefsin bedenden önce var olduğunu kabul etmektedirler. Onlara göre ezeli ve sınırlı olan nefler sonradan meydana gelen ve sonsuz olan bedenlerde yetkinleşmek için tekrar tekrar dünyaya gelirler. İbn Sînâ'ya göre ise *bedenden önce nefislerin yaratılmış olması veya nefsin ezeli olması mümkün değildir*.⁹⁴ Ona göre, insan nefisleri tür ve mahiyet olarak birdirler. Şayet nefis bedenden ayrı olarak ondan önce var olsaydı nefler arasında ya çokluk olurdu ya da bütün nefisler bir olurdu. Eğer nefisler arasında çokluk olsaydı bu çoğalma onların kendilerinde bir mana bulduğu ve kendisiyle iştiğal ettiği bir madde ile gerçekleşmesi gerekirdi. Bu durumda da muhtelif türde madde gerekirdi ki, oysa bedenden önce nefislerin bir madde ile bulunması söz konusu olamaz. Çünkü nefis, soyut bir cevherdir. Bu mahiyetinden dolayı onda bölünme, dağılma ve bozulma meydana gelmez. Öyleyse bedenden önce nefislerin çokluk halinde var olması söz konusu değildir. Eğer nefislerin hepsi birlik halinde olsalardı bu durumda bütün insanların nefisleri bir olurdu ki bu da imkansızdır. Çünkü her insanda ona özgü olan ayrı bir nefis vardır. Öyleyse nefislerin ezeli olması veya bedenden önce bir varlığının olması söz konusu değildir.⁹⁵ Nefsin bedenden önce herhangi bir mevcudiyetinin olmaması, zarûrî olarak onun ancak bir bedenle beraber yaratıldığını bize göstermekte ve bu durum da tenasüh inancını imkansız kılmaktadır.

Nefsin bedenden önce mevcudiyetini bu şekilde reddeden İbn Sînâ, bu konuda Platon'dan ayrılmakta ve tenasüh için bir dayanak olarak kabul edilen nefsin ezeliği fikrini çürütmektedir; ancak onun, herhangi bir madde yani beden olmadan nefislerin gerek bir arada gerekse bireysel olarak var olmasının imkansız olduğunu iddia etmesi doğal olarak akla şu soruları getirmektedir: Ölümle beraber bedenden ayrılan nefisler maddeden mücerred olarak bireysel varlığını nasıl devam ettirecektir? Ahiret hayatında dirilme de zorunlu olarak cismani mi olmalıdır? İbn Sînâ'nın nefis anlayışında bu soruların cevabını bulmak zordur; onun, nefsin bedenden önce mevcudiyetini maddeye bağlaması nefis anlayışında bir açmazı yol açmaktadır.

3.4.2. Nefis Bedenle Beraber Yaratılmıştır: Daha önce de belirttiğimiz gibi Platon, nefsin ezeliğini iddia ederken Aristoteles ve Fârâbî ise nefsin bedenle beraber yaratıldığını savunmaktadırlar. İbn Sînâ da bu konuda Aristoteles ve Fârâbî'yi takip ederek nefsin bedenle beraber yaratıldığını belirtmekte ve bu görüşü tenasühün imkansızlığı hususunda önemli bir delil olarak ileri sürmektedir. İbn Sînâ'ya göre nefis, bedenin mizacıyla beraber meydana gelir. Bedenin yaratılmasıyla beraber, bedenî mizaç kendisine uygun olan nefsi almaya hazır hale geldiğinde nefis bedene feyz olunur.⁹⁶ Ona göre, nefsin bir

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 23.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 23; İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâi: Tabiiyyât*, s. 122.

⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24.

bedene geçmesi bir rastlantı sonucu değil zorunlu olarak bedeninin mizacına uygun olarak gerçekleşir. Bedenin mizacı, nefis için bir sebep teşkil etmektedir; ancak bu sebep asıl sebep değil arzi bir sebeptir. Peki nefsin meydana gelmesinde asıl sebep nedir? Nefis, bedene nereden gelmektedir?

İbn Sînâ'ya göre bütün nefislerin kaynağı *vahibu's-suver* denilen faal akıldır. Bütün nefisler buradan bedenlere feyz olunur. Nefis, bedeninin niteliklerine ve mizacına uygun olarak *vahibu's-suver*den bedene sâdır olur. Yani nefsin meydana gelmesinde fail neden nefislerin dağıtıcısı niteliğindeki faal akıldır.⁹⁷ Daha önce de belirttiğimiz gibi Plotinus da bireysel nefsin "âlem nefsi"nden taşarak bedene girdiğini savunmaktaydı. Nefsin faal akıldan sudûr yoluyla geldiği anlayışıyla İbn Sînâ'nın Plotinus'tan etkilendiğini açık bir şekilde görmekteyiz.

Sonuç olarak eğer nefis, bedenle beraber meydana gelmişse elbette tenasühü savunmak imkansız olmaktadır. Her canlıya kendi mizacına göre faal akıldan bir nefis bahşediliyorsa doğal olarak her canlının bir tane nefsi olması gerekir. İbn Sînâ, tenasühü kabul ettiğimizde her canlıda biri faal akıldan, biri de tenasüh yoluyla gelen olmak üzere iki tane nefsin olması gerektiğini ve bunun da imkansız olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Çünkü her canlının, kendisiyle özdeşleştiği bir tane nefsi vardır.

3.4.3. Ferdî Nefs Anlayışı: İbn Sînâ'nın, nefsin bedenle beraber yaratılması görüşünün devamı niteliğindeki ferdî nefis anlayışı, onun tenasühün reddine yönelik olarak ortaya koyduğu en önemli delildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi nefsin bireyselliği düşüncesini ilk defa ortaya koyan Aristoteles'tir. İbn Sînâ da bu konuda onu takip ederek bireysel nefis anlayışını kabul etmektedir. Ona göre, *her canlının kendine özgü bir nefsi vardır*⁹⁹ ve nefsin bedende bulunması sadece o bedeninin fiillerini yerine getirmesi ile sınırlıdır. Bu bağlamda filozofumuza göre "*nefsin bedende bulunuşu sadece beden üzerindeki etkisiyle sınırlıdır ve bir bedende daima ve sadece bir nefsin etkisi söz konusudur.*"¹⁰⁰ Yani her nefis, içinde bulunduğu bedenle özdeşleşir ve onunla ayniyet kazanır. Nefis ve beden bir bütünlük arz eder. Çünkü beden cins, düşünen nefis ise ayrımı ifade etmekte ve ikisinden birisi eksik olursa zat ortaya çıkmaz.

İnsanın elde ettiği gerek nazarî ve amelî yetkinlikler, gerekse kötülük ve rezillikler de nefis-beden birlikteliği ile gerçekleşmektedir. Kişi, amelî ve ahlâkî bir yetkinlik kazandığında ilk önce nefsin yetileri bunu irade eder ve beden de bu yetilerin rıza gösterdiğini

⁹⁷ İbn Sînâ, *Aksâmun-Nefs*, s. 319. Ayrıca bkz. Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 2007, s. 165.

⁹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24; İbn Sînâ, *Aksâmun-Nefs*, s. 319.

⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 24; İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 205.

yerine getirir. Aynı şekilde teorik yetkinliklerin elde edilmesinde de durum böyledir. Nazarî aklın yetkinleşmesini sağlayan tümel bilginin elde edilmesi süreci ilkin duyulardan başlar. Duyulardan gelen bu bilgi daha sonra iç idrak yoluyla aklî yetilere giderek tümel hale gelir. Yine amelî ve ahlâkî rezilliklerin meydana gelmesi ya da nazarî yetkinliklerin eksik kalması da nefis ve beden birlikteliği şumulünde teşekkül etmektedir.¹⁰¹

İbn Sînâ'ya göre "her bedenın şuuru sadece bir nefisle oluşur ve o nefis sadece bir bedende tasarruf eder".¹⁰² Yani her nefis, içinde bulunduğu bedenle her şeyin şuuru varır, o bedenle sevinir, o bedenle üzülür. İyi veya kötü eylemleri o bedenle yerine getirir. Nefis, insanın kişiliğini oluşturur. O, kişiliği oluştururken de bedeni de bir araç olarak kullanır. Böylece nefis ve beden kendilerine has bir hüviyet kazanmış olurlar.

İşte İbn Sînâ'nın, bedenın, faal akıl tarafından kendi mizacına uygun olarak verilen nefisle beraber bir ayniyet kazandığı düşüncesi zorunlu olarak tenasüh düşüncesini imkansız hale getirmektedir. Çünkü bir bedenle özdeşleşen, onunla hüviyet kazanan, onunla sevinip üzülen, onunla yetkinlik elde eden veya yetkinleşmeyen bir nefsin kendi bedeninin ölümüyle beraber kendi mizacına uygun olmayan başka bir bedene girmesi mantıkî bir durum değildir. Bütün bu deliller ışığında İbn Sînâ, nefsin bedenın ölümüyle beraber başka bir bedenle tekrar dünyaya gelmesini yani tenasüh inancını kesin olarak reddetmektedir.

İbn Sînâ, Platon ve Pythagoras'ın tenasühün kabulüne yönelik ifadelerini ise bir tür sembolik ve temsilî anlatım olarak kabul etmekte ve onların asıl maksatlarının tenasühü kabul etmek olmadığı belirtmektedir. Ona göre bu filozofların bu tür ifadeleri, halkın anlayabilmesi içindir, yani bunlar halkın kötülükten uzak durmasını sağlamaya yönelik verilmiş misaller ve temsillerdir.¹⁰³ İbn Sînâ'nın, söz konusu filozofları savunma istemi, kanaatimizce, fikirlerine önem verdiği bu filozofların, kendisine göre yanlış olan görüşlerini kabul etmek istememesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁰¹ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 10-13. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 81-86.

¹⁰² İbn Sînâ, *Aksâmun-Nefs*, s. 319; İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Nefs*, s. 205.

¹⁰³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 7.

Sonuç

Hint dinlerinden dünyanın muhtelif yerlerine yayılan tenasüh inancı filozoflar tarafından İlkçağ'dan beri tartışma konusu olmuştur. Antik Yunan felsefesinde Pythagoras, Platon ve Plotinos gibi filozoflar tenasühü kabul ederek bunun üzerine bir nefis anlayışı geliştirmişlerdir. Aristoteles'e baktığımızda ise o, evrenin oluşum felsefesine bağlı olarak böyle bir şeyin meydana gelmesini saçma bularak tenasühü reddetmiştir.

Platon ve Aristoteles felsefesi ile İslam düşüncesi ve kültürü temelinde gelişen İslam felsefesinde ise belirgin bir şekilde bu inancı benimseyen bir filozofa rastlamak mümkün değildir. İslam felsefesinde Aristoteles ve Yeni Platonculuk akımının uzlaştırılması ile İslam inanç, düşünce ve kültürünün harmanlamasıyla felsefesini şekillendiren İbn Sînâ da tenasüh olayının meydana gelmesini imkan dahilinde görmemiştir. Birçok eserinde bu konuya değinen filozofumuz, Aristoteles'in madde-form teorisi, Plotinus'un sudûr nazariyesi ile İslam dininin temel öğretilerini harmanlayarak bir oluş felsefesi geliştirirken, nefis konusunda da genel itibarıyla Platon ve Aristoteles'in etkisinde kalmış olsa da nefsin ölümden sonraki akıbetiyle ilgili olarak tamamıyla olmasa da, İslam dininin öğretisini kabul ederek tenasühü reddetmiş ve buna yönelik felsefi deliller ortaya koymuştur. Onun delilleri genel olarak Aristoteles'in ferdî nefis anlayışına dayanmaktadır. Ona göre her nefis bir bedene aittir ve beden oluşumuyla beraber onun kendisine ait olan nefsi faal akıl tarafından verilir. Beden, nefis için bir araç niteliğindedir ve nefis, beden üzerinde tasarrufta bulunarak ya yetkinliğini elde eder ya da yetkinlikten uzaklaşır. Nefis, içinde bulunduğu bedenle acıyı ya da hazzı hisseder, onunla düşünür, irade eder ve iyi ya da kötü amelleri yerine getirir. Bu şekilde, kendine has olan bedenle özdeşleşen nefis, yetkinliği elde edememesine bağlı olarak beden ölümünden sonra öbür dünyada ya mutlu ve haz içinde ya da acı ve ızdırap içinde varlığını devam ettirir.

Şüphesiz İbn Sînâ'nın, kendi çağında geçerli olan bilim anlayışıyla, sahip olduğu felsefi düşünce ve dinî inanç biçimiyle tenasüh inancının reddine yönelik olarak günümüze de ışık tutan çok önemli felsefi ve aklî argümanlar ortaya koyduğunu görüyoruz; ancak nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki serüveniyle ilgili net veriler elde edilemediği için günümüzde de hâlâ tenasüh inancı tartışılmaya devam edilmekte; hatta gerek bazı çalışmalarda gerekse yazılı ve görsel medyada, tenasüh yoluyla başka bedende tekrar dünyaya geldiğini iddia eden kişilere yönelik vakalar sergilenmektedir. Bu vakaların büyük bölümünün tenasüh inancını benimseyen din ve mezheplerin yaygın olduğu bölgelerde meydana gelmesi inanç ve kültürün ruhsal yaşam üzerindeki etkisini göstermekte ve aslında bu tür vakaların bir sanıdan ibaret olduğunu bize göstermektedir. Çünkü günümüzde ruh üzerine yapılan bilimsel çalışmalar da bize gösteriyor ki, kişilik ve mizaç psikolojik, felsefi, dinsel, mitolojik, kültürel, sosyal, biyolojik vs. olmak üzere birçok boyutun etkisi altında teşekkül

etmektedir. Tenasüh inancının yaygın olduğu dinsel ve mistik bir çevrede doğup gelişen kişilik ve mizacın bu öğretilerden ari olması elbette düşünülemez.

Kaynaklar

- Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2001.
-, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E. İstanbul 2007.
- Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Allemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 2008.
- Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2005.
-, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.
-, "Tenasüh", XL, *DİA*, İstanbul 2011.
- Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, (çev. İsmail Taşpınar), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), 2000, İstanbul.
- Caner Işık, "Halk İnançlarında Kalıp Değişirme, Ruh Göçü", *Acta Turcica*, sayı: 2, 2012.
- Ebu Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l- Sîretü'l-Felsefiyye*, (Resâilü Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982.
-, *et-Tıbbu'l-Rûhânî*, (Resâilü'l- Felsefiyye içinde, nşr. Paul Kraus), Dâru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982.
- Eyüp Bekir Yazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazarıyesine Yaklaşımları", *Marife*, sayı: 1, 2008.
- Fârâbî, *Da'âvâ'l-Kalbiyye*, (Resâilü'l- Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/ 1926.
-, *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, İstanbul 2011.
-, *Ta'likât*, (Resâilü'l- Fârâbî içinde), Haydarabat, 1345/1926.
- Golam Dastagir, *A Study Of Avicenna's Concept Of The Soul In Relation To Those Of Aristotle And Plotinus*, (Basılmamış Doktora Tezi), The University of Hull, 1997.
- Heinrik Hellwig, "Theories of Reincarnation in the History of Philosophy Ancient Perspective", *The Immortality Project Website*, 2014.

- Hidayet Peker, *İbn Sina Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Hüsammeddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya 2010.
- İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâî: Tabîyyât*, (haz. Seyyid Muhammed Meşkût), İntişarât-i Encumen-i Âsâr-ı Millî Tahran, 1331(h).
-, *Eksâmun-Nefs*, (Mecmu'etu-Resâilu Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ içinde, çev. Rızaeddin Derrî), İntişarât-i Âyet-i İshrâk, Kum 1377(h).
-, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, (Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde, haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
-, *el-İşârât ve't-Tembihât: Tabîyyât*, (Nasîrüddin Tûsî'nin şerhiyle beraber, thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Me'ârif, Mısır 1960.
-, *en-Necât* (haz. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1992.
-, *eş-Şifâ:Nefs*, (nşr. C. Anawati- Said Zayed), Kahire 1975.
-, *Kitabu'l-Hudud* (Books of Definetion in Islamic Philosophy içinde, haz. Kiki Kennedy-Day), London 2003.
-, *Uyûnu'l-Hikme*, (İbn Sina, Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Kitabiyat, Ankara 2004.
-, *Risâle fi Ma'rifet-i Nefs-i Natika ve Ahvâliha*, (çev. Hasan Akkanat), *Felsefe Dünyası*, 2008/2, sayı 48.
- İhvan-ı Safa Risaleleri, (çev. Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Metin Özdemir vd.), c. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- İnan İliker, *Nusayrilik Arap Alevileri*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Remzi Kitabevi, İstanbul1992.
- Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 2006.
- Mar'aşi Mustafa Kamil, *İbn Sînâ*, İstanbul 1307(h).
- Mian Muhammed Şerîf, *Târîh-i Felsefe der İslâm* (Farsçaya çev. Zeyr Nezir Nasrullâh Porcevâdî), Tahran 1389(h).
- Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. XV, Sayı 1, 2013.

Mustafa Ünverdi, "Kur'an'da Ahiret İnancı Bağlamında Adana ve Hatay Bölgesindeki Tenasüh ve

Reenkarnasyon İnançlarının Değerlendirilmesi", *Ç.Ü.İ.F.D.*, c. 4, sayı 2, 2004.

Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1997.

Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Ömer Türker, "Nefis" *DİA*, İstanbul 2006.

Papus Gerard Encausse, *Reenkarnasyon*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1999.

Paul Strathern, *Pisagor ve Teoremi*, (çev. Osman Çakmakçı), İstanbul 1997.

Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 1993.

....., *Fedon*, (çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), İdea Yayınları, İstanbul 1997.

Plotinus, Plotinus, *Dokuzluklar V*, (çev. Zeki Özcan), Ankara 2011.

....., *The Enneads*, (trans. Stephen MacKenna), London 1966.

Rav Michael Laitman, *Kabala'nın Gizli Bilgeliği*, (çev. Bnei Baruh Kabala Türk Çalışma Grubu),

Koridor Yayınları, İstanbul 2008.

Roy Stemman, *The Big Book of Reincarnation*, San Antonio 2012.

Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Şerafeddin Gölçük, "Reenlarnasyon", *Diyanet Aylık Dergisi*, 2002.

Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

T.J.De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004.

Turgut Akyüz, Ebu Bekr Zekeriya er-Râzî'nin Metafizigi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü.S.B.E. İstanbul 2001.

Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, (çev. Suat Y. Baydur), İ.Ü.E.F.Yayınları, İstanbul 1976.

Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'ta Aşk Kuramı*, Asa Yayınları, Bursa 2000.

A Philosophical View That is Avicenna Centered for the Rejection of Transmigration of the Soul

Citation / ©- Sağlık, H. (2015). A Philosophical View That is Avicenna Centered for the Rejection of Transmigration of the Soul, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 15 (1), 177-201.

Abstract- *Human beings, who have always been curious about the fate of his soul that is the source of life, after death throughout the history have developed different approaches about the journey of the soul either by the religions or by different theories of philosophy. One of them is the transmigration of the soul from one body to another after death. Historical documents have pointed out that this belief initially emerged in India and spread throughout the World. Nature and verity of this common belief have always been a matter of debate among the philosophers. Some philosophers accepted reincarnation as a fact and developed a concept of soul accordingly, and some rejected the idea radically with the evidences. One of the most prominent philosophers of the Islamic Philosophy, Avicenna, rejected the idea of reincarnation and transmigration of the soul with logical evidences by embracing the idea of death afterlife and each person having unique and individual soul of his own.*

Keywords- *Tanâsukh, reincarnation (transmigration of the soul), nafs, soul, Avicenna*