

Nâsır-ı Hüsrev'in Tenasüh Reddiyesi

Veysi Abdulaziz

0000-0002-6136-1411

veysiabdulaziz@gmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis Türkiye

ror.org/007x4cq57

Öz

Amaç: Bu çalışmada, İslâm düşünce geleneğinde tartışmalı bir mesele olan tenasüh inancına yönelik Nâsır-ı Hüsrev tarafından yapılan eleştiriler ele alınmıştır. Araştırmanın temel problemi, Nâsır-ı Hüsrev'in tenasüh reddiyesinin hangi felsefi dayanaklara yaslandığı ve bu reddiye'nin dönemin düşünsel atmosferinde hangi özgün katkıları sunduğudur. Çalışma, filozofun tenasüh inancının İslâmî öğretiyi bağdaşmadığı yönündeki yaklaşımını, metafizik, nefis ve ahiret anlayışları bağlamında çözümleyerek İslâm felsefesi literatürüne sistematik bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Yöntem: Araştırma, doküman incelemesine dayalı nitel bir çalışmadır. Çalışmada Nâsır-ı Hüsrev'in *Zâdü'l-müsâfirîn* adlı eseri birincil kaynak olarak kullanılmış, ayrıca tenasüh konusuna temas eden klasik felsefi metinlerden yararlanılmıştır. Veriler, betimsel ve kavramsal analiz teknikleriyle değerlendirilmiştir.

Bulgular: Ulaşılan bulgularda; Hüsrev'in tenasüh düşüncesini reddettiği görülmektedir. Filozofa göre nefsin bir bedenden başka bir bedene geçmesi imkânsızdır. Bu bağlamda Nâsır-ı Hüsrev, tenasühün ilahî adalet ve bireysel sorumluluk ilkeleriyle bağdaşmadığını savunmaktadır. Nâsır-ı Hüsrev, ahiretteki dirilişin cismanî olmadığını, nefsanî bir diriliş olduğunu iddia etmektedir. Ona göre gerçek diriliş, bedenün yeniden canlanması olarak düşünülmemelidir, nefsin hakikat bilinciyle uyanması ve ilahî kemale yönelmesi olarak algılanmalıdır. Bu dünyadaki bedenün ahirette tekrar canlanması ve nefsin bu bedene girmesi tenasühle eşdeğerdir. Cismanî diriliş, halkın anlayış seviyesine uygun mecazî bir anlatımdır; hakikatte diriliş, aklî ve ruhanî bir süreçtir. Çalışmada, Nâsır-ı Hüsrev'in tenasüh karşıtı delillerinin, ahirette cismanî veya nefsanî dirilişe ilişkin görüşleri hariç tutulduğunda, İslâm felsefesinde tenasühü reddeden nazariyelerle uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç: Nâsır-ı Hüsrev'in reenkarnasyon eleştirisinin, İslâm düşüncesinde ruhun sürekliliği ve bireysel sorumluluk gibi temel kavramların korunmasına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Bu yönüyle Nâsır-ı Hüsrev'in yaklaşımı hem felsefi hem de kelâmî düzlemde bütüncül bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Çalışma, günümüzde ruh göçü, reenkarnasyon ve ölüm sonrası bilinç tartışmalarıyla yeniden gündeme gelen metafizik meseleler açısından da güncel bir referans sayılabilir. Gelecek araştırmalarda, Nâsır-ı Hüsrev'in bu reddiyesinin tenasüh düşüncesini kabul veya ret eden filozoflarla mukayeseli olarak ele alınması, İslâm felsefesinde tenasüh karşıtı düşüncenin tarihsel gelişimini daha geniş biçimde aydınlatacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Felsefesi; Nâsır-ı Hüsrev; Tenasüh; Nefsanî Diriliş; Cismanî Diriliş

Öne Çıkanlar

- Nâsir-ı Hüsrev'in Zâdü'l-müsâfirîn adlı eserindeki tenasüh inancına/düşüncesine yönelik reddiyeleri ele alınmıştır.
- Düşüncelerinde; insanları gruplara ayırmış, tenasühü kabul eden gruplara yönelik, bu düşüncenin batıl bir düşünce olduğuna dair çeşitli iddialar ileri sürmüştür.
- Nâsir-ı Hüsrev, tenasüh düşüncesinde, Müslüman kimliği olup tenasüh düşüncesini benimseyen insanlara yönelik bir eleştiri geliştirmiştir.
- Kur'an'ın zahirine inananların tenasüh düşüncesine yatkın olduğunu iddia etmektedir.
- Nâsir-ı Hüsrev, dünyadaki beden ahirette dirilmeyeceğine, ahirette sadece nefsin var olacağına, zira beden ahirette dirilmesini tenasühe benzeyeceğini iddia etmektedir.

Atıf Bilgisi

Abdulaziz, Veysi. "Nâsir-ı Hüsrev'in Tenasüh Reddiyesi". *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 363-383.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801911>

Makale Bilgileri

| | |
|-----------------------------|--|
| <i>Geliş Tarihi</i> | 12 Ekim 2025 |
| <i>Kabul Tarihi</i> | 21 Şubat 2026 |
| <i>Yayın Tarihi</i> | 31 Mart 2026 |
| <i>Hakem Sayısı</i> | İki İç Hakem - İki Dış Hakem |
| <i>Değerlendirme</i> | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| <i>Etik Beyan</i> | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. |
| <i>Benzerlik Taraması</i> | Yapıldı - intihal.net |
| <i>Çıkar Çatışması</i> | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. |
| <i>Finansman</i> | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| <i>Etik Bildirim</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Kalkınma Amaçları</i> | - |
| <i>Lisans</i> | CC BY-NC 4.0 |

Nāsir-i Khusraw's Refutation of Reincarnation

Veysi Abdulaziz

0000-0002-6136-1411

veysiabdulaziz@gmail.com

Presidency of Religious Affairs, Bitlis Türkiye

ror.org/007x4cq57

Abstract

Purpose: The purpose of this study is to examine the criticisms made by Nāsir-i Khusraw regarding the belief in reincarnation. This issue has been a controversial one in the Islamic intellectual tradition. The primary objective of the research is to ascertain the philosophical underpinnings of Nāsir-i Khusraw's rejection of reincarnation and to elucidate the distinctive contributions this rejection made to the intellectual milieu of the era. The objective of the present study is to make a systematic contribution to the existing literature on Islamic philosophy by analysing the philosopher's approach that the belief in reincarnation is incompatible with Islamic doctrine, within the context of metaphysics, the soul and the afterlife.

Method: The research is of a qualitative nature and is based on document analysis. The primary source utilised in this study was Nāsir-i Khusraw's work *Zād al-Musāfirin*, with additional classical philosophical texts relevant to the subject of transmigration were also consulted. The data were evaluated using both descriptive and conceptual analysis techniques.

Findings: The findings reveal that Nāsir-i Khusraw rejected the concept of reincarnation. The philosopher's position is that such a transition is not possible for the soul. In this particular context, Nāsir-i Khusraw advances the argument that the doctrine of reincarnation is incompatible with the tenets of divine justice and individual responsibility. Khusraw claims that resurrection in the afterlife is not physical, but spiritual. The aforementioned individual posits that the concept of true resurrection should not be conceptualized as the reanimation of the body. Rather, it should be conceptualised as the awakening of the soul with the awareness of truth and its orientation towards divine perfection. The reanimation of the body in the hereafter and the soul entering this body is equivalent to reincarnation. The concept of physical resurrection can be regarded as a metaphorical expression appropriate to the level of understanding of the people; In reality, resurrection is an intellectual and spiritual process. The study concluded that Nāsir-i Khusraw's arguments against reincarnation, when his views on physical or spiritual resurrection in the afterlife are excluded, are consistent with theories in Islamic philosophy that reject reincarnation.

Conclusion: It is thought that Nāsir-i Khusraw's critique of reincarnation may contribute to the preservation of fundamental concepts in Islamic thought, such as the continuity of the soul and individual responsibility. In this respect, Nāsir-i Khusraw's approach can be regarded as a comprehensive refutation on both the philosophical and theological planes. The study can also be considered a contemporary reference in terms of metaphysical issues that have recently come to the fore with discussions on soul migration, reincarnation, and

post-death consciousness. It is suggested that future research comparing Nāsir-i Khusraw's rejection of the concept of transmigration with that of philosophers who accept or reject the idea of transmigration will provide further insight into the historical development of anti-transmigration thought in Islamic philosophy.

Keywords

Islamic Philosophy; Nāsir-i Khusraw; Reincarnation; Spiritual Resurrection; Physical Resurrection

Highlights

- An examination of the refutations of the belief/idea of reincarnation in Nāsir-i Khusraw's work entitled *Zād al-Musāfirīn* has been undertaken.
- The subject divided people into groups and advanced various claims that this belief was erroneous, proposing that it was directed at groups that accepted reincarnation.
- Nāsir-i Khusraw has developed a critique of Muslims who embrace the concept of reincarnation.
- He claims that those who believe in the apparent meaning of the Qur'an are inclined towards the idea of reincarnation.
- Nāsir-i Khusraw posits the notion that the physical body in this world will not be resurrected in the hereafter, asserting only the soul will exist in the that realm. This assertion is based on the premises that the resurrection of the body in the hereafter would bear resemblance to reincarnation.

Citation

Abdulaziz, Veysi. "Nāsir-i Khusraw's Refutation of Reincarnation". *Eskiyeni* 61 (March 2026), 363-383. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801867>

Article Information

| | |
|------------------------------|--|
| <i>Date of submission</i> | 12 October 2025 |
| <i>Date of acceptance</i> | 21 February 2026 |
| <i>Date of publication</i> | 31 March 2026 |
| <i>Reviewers</i> | Two Internal - Two External |
| <i>Review</i> | Double-blind |
| <i>Plagiarism checks</i> | Yes - intihal.net |
| <i>Conflicts of Interest</i> | The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest |
| <i>Grant Support</i> | No funds, grants, or other support was received. |
| <i>Complaints</i> | eskiyenidergi@gmail.com |
| <i>S. Development Goals</i> | - |
| <i>License</i> | CC BY-NC 4.0 |

Giriş

Mevcut âlemde insanın hayat kaynağı olduğuna inanılan ruhun/nefsin¹ bu dünyadaki varlığı merak edildiği gibi insanın ölümünden sonra nefse ne olacağı veya nereye gideceği de merak konusu olmuş ve konu hakkında ortaya atılan teoriler çerçevesinde, dinî ve felsefî mecrada farklı inançlar/düşünceler meydana gelmiştir. Bu inanç/düşüncelerden birisi; beden ölümünden sonra nefsin başka bir bedene geçmesi ve geçtiği bu bedende hayat bulması anlamında tasavvur edilen tenasüh anlayışıdır.

İslâm felsefesinde tenasüh düşüncesini kabul eden filozoflara nispeten, bu düşünceyi mümkün görmeyen filozofların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Fizik, metafizik, nefis ve ahlak gibi konular hakkındaki düşüncelerini felsefî bir yöntem ile ele alan ve tenasüh düşüncesini reddeden filozoflardan birisi Nâsır-ı Hüsrev'dir (öl. 1073'ten sonra). Filozof, tenasüh düşüncesini benimseyenlerin görüşlerine² katılmamış, *Zâdü'l-müsâfirin* adlı eserinde aklî ve naklî delillerle tenasühün batıl olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Tam adı Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî 394/1004'te Horasan'a bağlı Belh şehrinin Kubâdiyan kasabasında dünyaya gelmiş İsmailiye³ mezhebine bağlı bir filozoftur.⁴ Şiirleriyle de tanınan filozof⁵ felsefenin yanı sıra; "dinler tarihi, fıkıh, tefsir, hadis,

¹ Ruh ve nefis hakkında bk. Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529-531; Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 195-208; Veysi Abdulaziz, *Sühreverdi'de Nefs ve İdrak* (Kitabe Yayınları, 2023), 128. Not: Ruh ve nefsin aynı cevherler olup olmadığı hakkında ortak bir akademik fikir birliği olmamakla birlikte İslâm felsefesinde genelde aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), "Ruh", 409. Ayrıca ruh, bedenle birleşince nefis adını aldığı gibi yorumların da varlığı bilinmektedir. Bk. Hasan Özalp, "Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 78-100. Çalışmanın konusu olan Hüsrev'in nefse ilgili konuları ele aldığı *Zâdü'l-müsâfirin* ve *Güşâyış ü Rehâyış* isimli eserlerine bakıldığında da iki kavramın aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Antik Yunan filozofları "ruh" kavramını kullandıkları için bu filozofların konuyla ilgili görüşlerinde ruh, İslâm filozoflarının görüşleri zikredildiğinde ise (kaynağın aslına da sadık kalmak amacıyla) nefis kavramı kullanılacaktır. Bir kafa karışıklığına neden olmamak için çalışmada iki kavramın da aynı anlamda kullanıldığını belirtmek ihtiyacı hissedilmiştir.

² Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmailiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/128-133. İsmailiye mezhebinde her ne kadar tenasüh düşüncesinin varlığının kesin olmadığı gibi görüşler mevcut olsa da Nasır-ı Hüsrev'in konu hakkındaki savunularının çoğunlukla kendi mezhep mensuplarına veya Gulat-ı Şiia'dan olan sapkın gruplara karşı yapıldığı satır aralarında okunmaktadır. Ancak tüm mezhep mensuplarının tenasühü kabul ettiği gibi bir düşüncesinin olduğu söylenemez. Nitekim filozofun, hitap ettiği kitleyi kısımlara böldüğü, bunlardan bir kısmının tenasühü kabul ettiğini, bir kısmının kabul etmediğini, kabul eden kısmın inançları arasında, namazın imamların ibadeti olduğu, oruç tutmanın suskunluk anlamına geldiği gibi İsmailî görüşlerin olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin tsh. Muhammed Bezlu'r-Rahman* (Berlin: Çaphane-i Şirketi Gayvanî, 2004), 420-421. İsmailiye mezhebinde tenasüh düşüncesinin kesin olmadığı hakkında bk. Asiye Tıglı, "İsmâilîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 1-37.

³ Cafer es-Sâdik'ın (öl. 148/765) ölümünden sonra, imametinin büyük oğlu İsmail ve onun oğlu Muhammed b. İsmail'in soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunan Şiî gruba verilen isim. Bk. Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâilîlik ve Yaşadığı Faklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 111-145. İsmâilîliye mezhebi hakkında geniş bilgi için bk. Hena Fağurî - Halil Cer, *Tarihi Felsefe-i Der Cihanı İslâmî*, çev. Arapçadan Farsça'ya Çeviren Ayetü Abdulmuhammedî (Tahrân: Şirketi İntişarâtı İlmî Ferhengî, 1373), 164-184; Öz - eş-Şek'a, "İsmailiye", 23/128-133.

⁴ Fağurî - Cer, *Tarihi Felsefe-i Der Cihanı İslâmî*, 208; Alice C. Hunsberger, "Nasir Khusraw: A Portrait of The Persian Poet, Traveller and Philosopher", *The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher (I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000)*, (2003), 1-14; Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/395-397.

⁵ Hasan Haydarî, "Sebki Ferdi Nâsır Hüsrev", *Encümeni İlmî Zebani Edebiyatı Farsî* (Şeşomin Hemayeşi Milliye Peşuheşi Edebî, Tahrân: Danişgahi Şehit Behşeti, 1391), 1-19.

matematik, geometri, filoloji, tıp, astroloji ve mûsiki” gibi ilim dallarıyla meşgul olmuş ve hâkim sıfatıyla tanınmıştır.⁶ Filozofun yaşadığı dönemlerde İshrâkî ekolün henüz kurulmadığı bilinmektedir. Fakat filozofun eserlerine bakıldığında İshrâkî/mistik düşüncelerinin olduğu görülmektedir.⁷ Yaşadığı dönemde yaygın olan Meşşâî düşüncelerin etkisi altında kalmış olan filozof, felsefî düşüncelerinde Antik Yunan felsefesinden, Kindî (öl. 252/866 [?]), Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ’dan (öl. 428/1037) etkilendiği görülmüştür.⁸

Hayatı hakkındaki bilgilerin kısıtlı olduğu Nâsir-ı Hüsrev, takipçileri tarafından Fatımî-İsmâîlî hiyerarşisinde en başta olan imamın ardından gelen “hüccet” makamında “hüccet-i cezîre-i Horasan” unvanıyla anılmıştır.⁹ Dâî ve hüccet sıfatıyla ünlenen Hüsrev, bir dönem Gazneli Mahmud (öl. 421/1030) ve oğlu Mesud’un (öl. 432/1041) hizmetinde çalışmış daha sonra Selçuklu devletinin hizmetine girmiştir.¹⁰ 1052 yılında Sünnîlik aleyhinde propaganda yaptığı gerekçesiyle Selçuklu sultanı Çağrı Bey (öl. 451/1059) tarafından takibata uğrayan ve Bedahşân’a kaçan Hüsrev, Sünnî ulema tarafından Râfîzî ve Karmatî olarak suçlanmıştır.¹¹

Bu makalede Nâsir-ı Hüsrev’in tenasüh düşüncesi ve konu hakkındaki reddiyeleri ele alınmıştır. İslâm düşüncesinde geniş bir literatüre sahip olan tenasüh düşüncesi hakkındaki tüm görüşlerin ele alınması ve incelenmesi makale sınırlılıklarını aşacağı düşüncesiyle Antik Yunan felsefesinin ve İslâm felsefesinin önde gelen filozoflarının konu hakkındaki düşüncelerine özetle değinilecektir. Ayrıca Hüsrev’in müntesibi olduğu İsmâîliyye mezhebinin tarihi arka planına ve düşüncelerine de değinmenin sınırlılıkları aşacağı kaygısıyla bu konu da önceden yapılmış çalışmalara havale edilmiştir.

1. Tenasüh İnanıcı/Düşüncesi

Arapça tenasüh kelimesi “gidermek, bir şeyi silip yok etmek” anlamındaki “nesh” kökünden türemiştir. Kavram “bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak” anlamlarında kullanılmaktadır. Terim olarak insan varlığının diğer bir parçasını oluşturan ve soyut

⁶ Hanım Behruzî, “Zendeginâme-i Nâsir Hüsrev”, *Danışgah-i Cami’e İlmî Karbordî*, (1392), 1-8; Mahmut Caduk, *Nâsir-ı Hüsrev’in Felsefesi: Güşâyîş ü Rehâyîş Adlı Eseri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 8.

⁷ bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 1/29.

⁸ Mahmut Caduk, “Nâsir-ı Hüsrev-i Kubâdiyânî-i Mervezî”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni (içinde)*, ed. İsmail Çalışkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 6/423-442.

⁹ Zahide Ay, *Moğol İstilası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya’da Ezoterist Bir İslâm Toplumı: 10-15. Yüzyıllarda Bedehşân İsmâîlileri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Tarih Programı, Doktora Tezi, 2013), 93; Caduk, *Nâsir-ı Hüsrev’in Felsefesi: Güşâyîş ü Rehâyîş Adlı Eseri Bağlamında*, 12.

¹⁰ Nâsir-ı Hüsrev, *Sefernâme* (Berlin: İntişarati Esatir, 1962), 3-4; Hüseyin İzedî, “Nâsir-ı Hüsrev ve İsmâliyye”, *Neşriye-i Giyahan Endîşe* 43 (1992), 149-157; Hunsberger, “Nâsir Khusraw: A Portrait of The Persian Poet, Traveller and Philosopher”, 1-14.

¹¹ Azamat, “Nâsir-ı Hüsrev”, 32/395-397; Hüsrev’in eserleri: *Dîvân*: Hüsrev’in şiirlerinden meydana gelir. *Câmî’u’l-hikmeteyn*: Bu eserde din ile felsefe uzlaştırılmaya çalışılmıştır. *Hânü’l-ihvân*, *Rûşenâ’inâme*: Bu eserlerde Bâtınlılığın esasları ele alınmıştır. *Zâdü’l-müsâfirîn*: Fizik, metafizik, nefis ve tenasüh gibi konuları içermektedir. *Güşâyîş ü Rehâyîş*: Hüsrev sorulara verdiği cevaplardan meydana gelir. *Vech-i Dîn*: İsmâliyye mezhebinin esasları ve tevillerini içermektedir. *Saadetnâme*: Ahlak konuları ele alınmıştır. *Sefernâme*: Hüsrev’in seyahatlerinden aldığı notların toplandığı bir eserdir. Ayrıca günümüze ulaşmayan *Bustânü’l-Ukûl* ve *Delîlu’l-Mutahayyirîn* adlı iki eserinin de olduğu iddia edilmektedir. Ahmed Ganipur Melikşah vd., “Nigahi Sebki Şinasiyi Zâdü’l-müsâfirîn Hâkim Nasır-ı Hüsrev Kubâdiyânî”, *Fasılnamei Tahsisi Sebki Şinasiyi Nazm ve Nesri Fârisî İlmî ve Peşuheşi* 9 (2010), 53-69.

olduğu için görünmeyen nefsin, ölüm gerçekleştikten sonra başka bir bedene geçmesi olarak tanımlanmıştır.¹² Ayrıca nefsin, insan bedeninden başka bir insan bedenine geçmesi “nesh/aktarma”, insandan hayvana geçmesi “mesh/bozma”, insandan bitkilere geçişi fesh/geçersizleştirme”, insandan cansız varlıklara geçişi ise “resh/kökleşme olarak da anlaşılmıştır.¹³ Tenasüh düşüncesinde, ölen kişinin nefsinin başka bir insanın bedenine gireceği tezinin yanı sıra bitki veya hayvan bedenine de gireceğine inanılmaktadır.¹⁴ İslâm düşüncesinde tenasüh olarak isimlendirilen kavram, Batı dillerinde reenkarnasyon olarak adlandırılmıştır. İki kavram benzer anlamlara gelmekle birlikte tenasüh olayında insan nefsi; insan, hayvan ve bitkilere geçebilirken reenkarnasyon olayında insan ruhunun sadece insana geçebileceği tasavvur edilmektedir. Ayrıca tenasühte düşüş olabilirken reenkarnasyonda devamlı bir tekâmül mevcuttur.¹⁵

Tenasüh düşüncesinin bir takım din ve düşüncelerde savunulduğu ve geniş bir literatüre sahip olduğu görülmektedir. Bu anlayışın; Kadim Mısır, Yunan, Roma, Kelt ile Hint kökenli din ve düşüncelerde, İslâm toplumunda ise Nusayrîlik, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Yezîdîlik gibi gnostik mezheplerde olduğu iddia edilmektedir.¹⁶ Antik Yunan felsefesine ve İslâm felsefesine bakıldığında tenasüh düşüncesini benimseyen filozofların olduğu görülmekle birlikte, Yunan felsefesinde çoğunlukla kabul gören bu düşüncenin İslâm felsefesinde ekseriyetle ret edildiği görülmektedir.

Antik Yunan felsefesinde Presokratik dönemde konu ile ilgili ilk tespit edilebilen görüşlerin Pythagoras (MÖ. 570 [?]-500 [?]) tarafından ortaya atıldığı iddia edilmektedir.¹⁷ Pythagoras'a göre insan bedeni öldükten sonra ruhu, temizlenmek için defalarca başka insan veya hayvan bedeninde dünyaya gelir.¹⁸ Bu dönemin, tenasühü kabul eden diğer bir filozofu ise Empedokles'tir. (öl. MÖ. 434 ?) Bu filozofa göre, kendisi de günahları sonucu yeryüzüne tekrar gelmiştir. Günahlarından arınmak için ilk önce bitki sonra hayvan ve nihayetinde insan suretine bürünerek tekrar, tekrar dünyaya gelmiştir.¹⁹ Platon'a

¹² Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441-443.

¹³ Şemseddin Şehzâde, *Hikmetü'l-İşrak Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 430; Mehmet Emin Şahin, *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 276.

¹⁴ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), “Tenasüh”, 350.

¹⁵ Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, *Din Felsefesi (içinde)*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Said Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 328; Hacı Sağlık, “Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefi Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 177-201.

¹⁶ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441-443; Mehmet Bulgen, “Reincarnation (Tanâsukh) According to Islam: Comparative, Historical and Contemporary Analyses”, *Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 127-162.

¹⁷ İbrahim Halil Erdoğan, “Kur'ân ve Tenasüh Tartışmaları: Bağlam ve Deliller Üzerine Bir İnceleme”, *İlahiyat Akademik Dergisi* 21 (ts.), 179-205.

¹⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 23; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 145-146; Phillip Sidney Horky, “Pythagorean Immortality of the Soul-chapter 2”, *Durham University Library*, (2021), 41-65; Seyyid Ebu'l-Kasım Porhüseynî, “Fisagores ve Fisagorisyân”, *Neşriyye-i Danışgâde Edebiyat ve Ulumi İnsanî Danışgâh-i Tahran* 3-4 (1933), 372-421; Cevdet Kılıç, “Pythagorasçı Ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri”, ed. Ali Bakkal, *Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu* 1 (2006), 0164-175; Erwin Rohde, *Psyche & Yunanlılarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnançı*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 344; Leonid Zhmud, “Pythagoras'Northern Connections: Zalmoxis, Abaris, Aristeas”, *The Classical Quarterly* 66/2 (2016), 446-462.

¹⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 3/283-284; İlker Işık, “Empedokles Felsefesinin Kökenleri”, *Turkish Studies - Social* 15/8 (2020), 3565-3583.

bakıldığında onda da tenasüh düşüncesinin belirgin olduğu görülmektedir. Ona göre, başka bedenlere geçen ruhların yeni hayatları, erdemli veya erdemsiz olan önceki yaşamlarına göre şekillenir.²⁰ Antik Yunan düşüncesinde zikredilen filozoflar tenasühü kabul etseler de Aristoteles (MÖ. 384-322) bu düşünceye karşı çıkmakta ve tenasühü reddetmektedir.²¹ Bu bağlamda İslâm filozoflarının Aristoteles'in tensüh hakkındaki görüşlerini benimsedikleri söylenebilir.²² Plotinus'a baktığımızda ise onda da tenasüh görüşünün olduğu görülmektedir. Ona göre, günahkâr insanların ruhları arınmak için başka bir bedende tekrar dünyaya gelir.²³ Görüldüğü gibi Antik Yunan düşüncesinde Aristoteles'i dışarıda bırakacak olursak, tenasüh düşüncesinin genel olarak kabul edildiği görülmektedir.

İslâm felsefesinde ise başta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu çoğunluk tarafından tenasüh düşüncesi kabul görmemiştir. Fârâbî, bir insandan başka bir insana, insandan hayvana ya da bitkiye veya tam tersi bir ruh göçünün olduğunu ret eder.²⁴ İbn Sînâ ise bir bedende iki nefsin olamayacağını savunarak tenasühü kabul etmez.²⁵ Fakat bu görüşün, Zekeriyâ er-Razî (öl. 313/925), İhvân-ı Safâ, Sühreverdî (öl. 587/1191) şarihi Şehrezûrî (öl. 687/1288'den sonra) tarafından kabul edildiği, Sühreverdî'nin düşüncelerinde ise konu ile ilgili bir netlik olmadığı görülmektedir. Râzî, tenasüh olayını hayvanlar için mümkün görür. O'na göre hayvanların nefsleri daha uygun başka bir bedene geçebilir.²⁶ İhvân-ı Safâ madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve insanlara doğru bir ruh göçünün olabileceğini savunur.²⁷ Şehrezûrî, tenasühün insandan hayvana doğru olabileceğini savunarak bu düşüncüyü açıkça kabul ettiğini söyler.²⁸ Sühreverdî'de ise tenasühü kabul etmediği gibi görüşler olsa da konu hakkında tam bir netlik olmadığı görülmektedir.²⁹ Filozof, *et-Telvihat*³⁰ ve *el-Meşârî*³¹ gibi Meşşâî üslupla yazdığı eserlerde, *Elvâhu'l-İmâdiyye*³² gibi Meşşâî ve İsrâkî ekolü birleştirdiği eserde tenasühü kabul etmemektedir.³³ İsrâkî düşüncenin hâkim olduğu *Hikmetü'l-İsrâk*³⁴ adlı eserinde ise tenasüh

²⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Rağıp Atademir - Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 81e, b, 54-55; Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 53-57.

²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), I, 3, 407b12.

²² Fevzi Yiğit, "Molla Sadrâ'nın Tenasüh Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar = Journal of Islamic Research* 30/3 (2019), 383-395; Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2008), 203-219.

²³ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 13-15, 89.

²⁴ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 75-77.

²⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 53; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 75-76; İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2013), 174-175. Not: Antik Yunan düşüncesindeki ruh kavramının İslâm felsefesindeki karşılığı nefstir.

²⁶ Ebu Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 206.

²⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/46, 50.

²⁸ Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İsrak Şerhi*, 437.

²⁹ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, 138-145.

³⁰ Sühreverdî, "Kitabu't-Telvihat el-Levhiyetü ve'l Arşıyye", *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)*, ed. Muhsen Akil (Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revafid, 2017), 95-97.

³¹ Sühreverdî, *el-Meşârî ve'l-Mutarahat*, çev. Sadreddin Tahiri (Tahran: Meclisi Şuray-i İslâmî, 2006), 535-536.

³² Sühreverdî, "Elvâhu'l-İmâdiyye", *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)*, ed. Muhsen Akil (Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revafid, 1955), 638.

³³ Mehmet Duran - Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve Şehrezûrî'de Tenasühe Dair Düşünceler", *Temaşa Felsefe Dergisi* 20 (2023), 53-69.

³⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrak*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık Yayınları, 2012), 198, 200.

konusunda bir muğlaklık göze çarpmakta ve konuyu tam bir kesinlikle ret etmediği görülmektedir.³⁵

Nâsır-ı Hüsrev'in müntesibi olduğu İsmâiliyye mezhebinde ise tenasüh düşüncesinin olduğuna dair iddialar mevcuttur.³⁶ İsmâilî oldukları iddia edilen İhvân-ı Safâ³⁷ grubu hariç, içinde Nâsır-ı Hüsrev'in de bulunduğu Hamîdüddîn el-Kirmânî (öl. 411/1020'den sonra), Sicistânî (öl. 393/1003 [?]) gibi İsmâiliyye mezhebinin önde gelen filozofları tarafından bu düşünce kabul görmemiştir.³⁸ Ancak her ne kadar zikredilen filozoflar tenasüh inancını kabul etmeseler de Nâsır-ı Hüsrev'in bu düşünceyi ret eden savunularının İsmâiliyye içindeki avamî teolojik savunuyu yapan teologlara yönelik yapılmış gibi duruyor.

2. Nâsır-ı Hüsrev'e Göre Tenasüh Düşüncesini Savunan Gruplar

Nâsır-ı Hüsrev, tenasüh anlayışına yönelik reddiyelerini temellendirmeden önce, bu düşünceyi benimseyenler ile benimsemeyenler arasında bir sınıflandırma yapmıştır. Ancak filozof, söz konusu sınıflandırmayı, ayrıntılı alt kategorilerden ziyade genel bir çerçeveye ele almıştır. Filozofun bu tasnifinin; sırasıyla tüm insanları, sonra tüm Müslümanları içine alacak şekilde kapsamlı olduğu görülmektedir. Filozofa göre, Kur'an indikten sonra onu kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde iki sınıf meydana gelmiştir. Kabul edenler de iki sınıfa ayrılmaktadır. Bunlardan birisi kitabın zahirine inanan ve tevilî kabul etmeyenler, diğer grup da kitabın batınına inanan ve tevil edilmesi gerektiğine inanan gruptur. Kitabın zahirine inanan gruba göre, Kur'an'ın âyetleri müteşâbihdir ve tevilini Tanrı'dan başka kimse bilmemektedir. Bu gruba göre, insan nefsinin³⁹ başka bir bedende tekrar dünyaya gelmesi suretiyle ebedî yaşaması onun için cennet saadeti veya cehennem azabıdır. Filozofa göre diğer grup ise Kur'an'ın batınına inanan gruptur ki onlara göre kitabın tevil edilmesi gerekir. Yine, kitabın tevil edilmesini isteyenler içinde hem dehrî⁴⁰ düşünceyi savunanlar hem de tenasühü kabul edenler mevcuttur.⁴¹

Filozof, kendisini Bâtîni gelenek içinde konumlandırmasına rağmen, Bâtîniler arasında söz konusu görüşü benimseyen bir grubun bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, Bâtîni düşünceyi homojen bir yapı olarak ele almak yerine, kendi içinde farklı eğilimler barındıran bir gelenek olarak değerlendirdiğini göstermektedir. O'na göre tenasüh, Bâtîniler ve Hintliler arasında revaçta olan bir düşüncedir. Bu düşünceye inananların, ödül ve cezanın nefis ile birlikte bedene verildiğini iddia ettiklerini ifade eder. Nâsır-ı Hüsrev'e göre, genel anlamda tenasüh düşüncesine sahip insanlar; günahkârların nefslerinin daha

³⁵ Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*, 145.

³⁶ İsmâiliyye Mezhebinde tenasüh inancının varlığı hakkında bk. Birûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min Maqbûletin Maqbûletin fî'l-aql ev Merzûle* (Haydarabad: Dairetu'l-Mearif'l-Osmaniye, 1985), 49; Gazzâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, çev. Avni İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 28; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 594. Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", 1-37.

³⁷ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/1-6.

³⁸ Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", 1-37.

³⁹ Hüsrev' göre nefis, doğal cisme hareket veren ve kendisi de bizzat canlı olan cevherdir. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 58.

⁴⁰ Hüsrev'e göre, dehr ile zaman aynı anlama gelmemektedir. Zaman feleğin hareketiyle ortaya çıkmakta ve cismin bir halden başka bir hale geçmesiyle meydana gelmektedir, sürekli canlı değildir. Eğer zaman canlı olsaydı zamanın kendisi de zamana bağlı olurdu, bu ise imkânsızdır. Ayrıca zaman bir şeyin hayatta kalma süresini belirtmektedir. Dehr ise hayatın özüdür ve canlıdır, hayatın mevcut olduğunu ifade etmektedir. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 111-117.

⁴¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 420-421.

önceki hayatlarında işledikleri günahlarını sevaba çevirmek için başka bir bedende tekrar dünyaya geldiği inancına sahiptirler. Ancak filozofa göre bu düşüncüyü savunanların iddiası, sadece erdemsizce yaşayıp ölenler için geçerli bir durum değildir. O, bu düşüncüyü savunanların; erdemli bir hayat yaşayanların da tekrar başka bir bedende dünyaya geleceklerini fakat önceki hayatlarına nispeten daha güçlü, sağlıklı ve dünyaya hükmedecek bir pozisyonda olacaklarına inandıklarını ifade etmekte fakat bu grupların tenasühe inanmakla yanlış yolu takip ettiklerini vurgulamaktadır.⁴²

Filozof, kendisini de dâhil ettiği tevil ehli içinde, zahiri ve batını birlikte kabul eden bir başka grubun görüşlerine değinmektedir. Bu gruba göre, her zahirî düşüncenin mutlaka bir Bâtınıboyutu bulunmalıdır. İnsan da bu anlayışa göre, yalnızca zahirî veya yalnızca Bâtını öğelerden oluşan bir varlık değildir; aksine hem zahirî hem Bâtını boyutlarıyla bütünleşmiş bir varlık olarak değerlendirilmelidir. Filozof bu düşüncesiyle, insanın salt bir görünüşten ibaret olmadığını ve aynı zamanda yalnızca soyut bir anlamla da açıklanamayacağını vurgulayarak, insan varlığının çok katmanlı ve bütüncül bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu yüzden insan, sadece batın veya sadece zahir ile mevcut değil, ikisinin toplamından meydana gelmektedir.⁴³

Filozof kendilerinin peygamber takipçilerinden olduğunu iddia ettikleri birtakım insanların da konu hakkında hataya düştüklerini zikretmektedir. Bu gruplara göre, mevcut âlem cansız bir cisim, ahiret âlemi ise cisimsiz candır. Canlılar ise bu iki âlemin arasındadırlar. Nefsin bedenden ayrılmasından sonra bu nefsler önceki yaşantılarına ve fiillerine göre kendilerine yakın olan âlemdeki bedenlere girerler. Bu bedenler zorluk ve mutsuzlukların olduğu dünyaya veya saadet yurdu olan ahirete aittir. Bu iki âlemden hangisine layık iseler o âlemdeki bedende canlanırlar. Onların bu düşüncelerinin temelinde, erdemli bir hayat yaşamışlarsa ebedî saadet yurdu olan ahirete kavuşma isteği veya erdemsiz bir hayat yaşamışlarsa tekrar dünyaya gelip ebedî saadete ulaşma için çaba harcamak olduğunu dile getiren filozofa göre bu gibi düşünceler muhaldir.⁴⁴

Nâsir-ı Hüsrev'e göre İslâm dininin kutsal kitabını kabul eden gruplar içindeki kudema ve ulema da iki kısma ayrılmaktadır. Bu gruplardan tenasüh düşüncesini ciddiye almayanlara göre, nefis beden ile birlikteyken bedenin fitne ve günahlarına bulaşır. Ancak Tanrı'nın bahsettiği akıl sayesinde insan nefsi felsefe ilmini öğrenerek aşamalı olarak bu durumdan kurtulabilir. Ölümün gerçekleşip nefsin bedenden ayrılacağı ana kadar layık olduğu bir hayat yaşayabilir ve sonunda ebedî saadet âlemine ulaşabilir. Tenasüh inancını benimseyenlere göre ise günahkârların ve asilerin nefsleri bedenden ayrıldıktan sonra Tanrı onları, içinde zorda kalacakları korku ve dehşet veren bir darlığa sokacaktır. Derin denizlerin altında, dağların altında, susuzluktan harap olmuş çöllerde bedensiz olarak uzun bir hayat yaşayacaklardır. Bu cezaların sonunda nefsleri temizlenecektir. Filozofun, tenasühü savunanların bu düşüncelerini aktarırken Platon'un *Phaidon* ve *Timaios* adlı eserlerine atıf yaptığı görülmekte, Platon'un konu hakkındaki görüşleri ile tenasühü savunanların görüşlerinin örtüştüğünü savunmaktadır.⁴⁵ Nitekim Platona baktığımızda nefslerin ceza veya ödül almak için başka bir bedende tekrar yeryüzüne indiği düşüncesinin olduğu görülmektedir. Platon'a göre, nefslerin

⁴² Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 420-421.

⁴³ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 422.

⁴⁴ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 422.

⁴⁵ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 423.

tekrar hayata dönüşü kişilerin daha önceki yaşayışıyla orantılıdır. O, erdemsiz bir hayat yaşayanların ikinci hayatlarında sıkıntı çekeceklerini ve o dönemin tasavvuruna göre aşağı derece sayılan hayvanların bedenlerinde hayat bulacaklarını iddia etmektedir. Platon'a göre de sadece erdemsiz ve günahkârların değil, erdemli bir hayat yaşayanların nefsi de başka bir bedende canlanır. Ancak bunlar birinci hayatlarında olduğu gibi ikinci hayatlarında da mutlu bir hayat sürerler.⁴⁶ Filozofun bu kısa karşılaştırmasında genel anlamda tenasüh savunularının bu düşüncelerinde Platon'dan etkilendiklerini ima ettiği görülmektedir. Tenasüh savunularının Hint inançlarından etkilendiği gibi düşünceler haklı olmakla birlikte Nâsır-ı Hüsrev'in de tasdiğiyle bu düşüncede olanların Antik Yunan felsefesinden de etkilendiği anlaşılmaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev'e göre, tenasüh savunularının başka bir görüşü de bedenden ayrılan nefsin tekrar bir bedene girebilmesi için o beden temizlenmesi gerektiği düşüncesidir. Bunun için o bedenin suyla yıkanması ve ateşle temizlenmesi gerekir.⁴⁷ Bu temizlikten sonra nefis ve yeni beden birbirlerine muvafık olabilir ve nefis bedeni ebedilik için hazır hale getirebilir. Zira nefis bir bedene bağlı olarak mevcut hayatta devamlılığını sağlayabilir. Nefis bir bedenle birlikte mevcut âleme gelir, beden ölümünden sonra bir buhar gibi feleklere yükselir. Feleklere buhar olarak çıkan nefis burada göksel bir cisimle, göksel âlemlere katılır ve bilinmeyen bir gıda ile beslenir. Ardından birleştiği göksel cisimden ayrılarak başka bir bedene girmek için tekrar yeryüzüne iner. Hüsrev tenasühe inananların bu görüşünü bu şekilde dile getirdikten sonra yorum yapmamakta sadece bu görüşlerin muhal olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸

Filozofun reddiyelerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki konu hakkındaki düşünceleri bütüncül bir bakış açısıyla incelendiğinde hem Zahirî gruplarda hem de kendisinin de mensubu olduğu fakat tenasüh konusundaki düşüncelerine katılmadığı Bâtîni gruplarda tenasüh olayının yaygın olduğu gibi bir düşünce ortaya çıkmaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev, tenasüh düşüncesini savunularının görüşlerini zikrettikten sonra bu görüşlerin muhal ve geçersiz olduğunu ifade etmiş ve beş kısa delil getirerek reddiye yazmıştır.

2.1. Tenasüh Düşüncesinin Geçersizliğine Dair Deliller

Nâsır-ı Hüsrev, tenasüh düşüncesinin geçersizliğine yönelik ileri sürdüğü delillerde bu düşüncenin tutarsız olduğunu, kendisinin konu hakkında inanıp savunduğu düşüncelerin ise takipçilerini hakikat nuruyla aydınlatıp karanlıktan kurtaracağını ifade etmektedir.⁴⁹ Filozof, ileri sürdüğü deliller doğrultusunda farklı düşünceler ortaya koymuş; özellikle nefsin ahirette dünyadaki bedenle birlikte dirilip dirilmeyeceği meselesini sorgulayarak bu konuda özgün ve dikkat çekici görüşler geliştirmiştir.

Nâsır-ı Hüsrev'e göre tenasühün batıl olduğuna dair: **Birinci Delil:** Birtakım insanlar, nefsin bir bedenden çıktıktan sonra başka bir bedene girdiğini iddia etmektedirler. Ancak bu beden, ilk kişinin bedeni değildir hakikatte bu imkânsızdır. Aksi takdirde bir bedene

⁴⁶ Platon, *Phaidon*, 81e, b, 54-55; Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütfi Ay (İstanbul: Dünya Klasikleri Cumhuriyet Yayınları, 2001), 44.

⁴⁷ Bazı inançlarda cesetlerin dünya kırlarından temizlenmek için yakıldığı bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sevim Coşkun - Nüket Örnek Büken, "Kremasyonun Tarihçesi ve Türkiye'de Kremasyon", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2020), 129-144.

⁴⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 423-424.

⁴⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 424.

birkaç nefsin girmesi ihtimali ortaya çıkar. Eğer her bir nefs başka bir bedene de giriyorsa, o zaman bir kişinin kendi kimliğini koruması imkânsızdır.⁵⁰

Nâsir-ı Hüsrev'e göre tenasühçüler, önceki hayatta iyi fiillerde bulunanların nefslerinin güzel ve hoş bir cesede girdiğini, kötü fiillerde bulunanların nefslerinin ise çirkin ve pis bir cesede girdiğini iddia etmektedirler. Çünkü bu onların nazarında adaletin gereğidir. Onlar her kişiye, yaptıklarının karşılığını bu dünyada tenasüh vasıtasıyla veren bir sistem tasavvur etmişlerdir. Ancak Nâsir-ı Hüsrev'e göre böyle bir anlayış, nefsin başka bedenlerde yeniden dirilmesi fikrini doğurur ki bu da Tanrı'nın adalet ve hikmetine uygun değildir.⁵¹

Nâsir-ı Hüsrev, tenasühün geçersizliğini ispatlamak için görüşlerini nefis beden ilişkisi üzerinden örneklerle temellendirir. O'na göre insan, bedeni ile sürekli bir değişim içerisinde. Bedenin tüm parçalarının aynı olduğu bir an yoktur. Bunun en basit örneği doyduktan belirli bir süre sonra tekrar acımasıdır. Filozofun yaşlanmayı da örnek vererek kendince bir temellendirmede bulunduğu görülmektedir. O'na göre, ayrıca zamanla yaş aldıkça bedenin eski işlevlerini gençlik dönemindeki gibi yerine getirememesi ve dolayısıyla birtakım hareketlerin aksaması da kaçınılmaz bir gerçektir. Bir insanın zamanla yaşlanması sonucunda önceki yirmi veya otuz yaşındaki bedeninden farklı bir yapıya büründüğü ve onu kontrol edemediği, gençlik çağlarında sahip olduğu bedenin artık gençlik çağındaki kişiye ait olmaktan çıktığı, özellikle yetmiş, seksen yaşına ulaşıldığında ise neredeyse tamamen başkalaştığı görülmektedir. Filozofa göre, hücrelerin sürekli değişmesi, organların işlevlerini yavaşça yitirmesi ve doğanın zamanla bedene hükmetmesi, onun statik bir öz değil, dinamik bir süreç olduğunu gösterir. Bu da bedenin, insanın hakiki varlığıyla özdeşleştirilemeyeceği sonucuna götürür. Artık o beden önceki hâlinde değildir. Zira doğa, kişinin beden içyapısında etkinliğini sürdürmüş ve onu dönüşüme uğratmıştır. Hayat döngüsü içinde nefsanî eğilimler zayıflamış, nefis bedenden yüz çevirmiştir. Bu durum, bedenin artık gençlikteki gibi arzulara ve güçlere sahip olmadığını gösterir. Nâsir-ı Hüsrev'in tasavvurunda tenasüh inancı ise nefis-beden ilişkisini ontolojik olarak birbirine bağımlı kılmakta; dolayısıyla nefsin tekâmülünü maddî bir sürekliliğe mahkûm etmektedir. O'na göre, İslâm düşüncesinde nefsin kemali, bedenle sınırlı olmayan bir seyirle gerçekleşir. Filozofun metinde vurguladığı "bedenin bir ev gibi zamanla harap olması ve nefsin o evden ayrılması" temsili, bu ayrılığı metaforik düzeyde açıkça ortaya koymaktadır. İnsanlar harap olmuş bir evi nasıl terk ediyorlarsa, nefis de işlevini yitirmiş bedeni terk eder. Filozof metinde, İmam Cafer Sâdık'a (öl. 148/765) atfettiği ancak kaynağına ulaşamadığımız "insanın birkaç kez doğması" rivayetini de bu bağlama oturarak yorumlamaktadır. Filozofa göre burada kastedilen doğum, biyolojik bir tekrar değil; nefsin

⁵⁰ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 424. Bu minvalde bir iddianın Aristoteles'te ve İbn Sînâ'da da olduğu görülmektedir. Aristoteles'e göre, Filozofa göre ruhlar, tenâsüh yoluyla rastgele başka bedenlere intikal etmez; çünkü her beden, kendisine özgü bir biçime ve forma sahiptir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, I, 3, 407b12. İbn Sînâ'ya göre, bir nefsin, önceki bedenden ayrılarak başka bir bedene intikal etmesi kabul edildiğinde, söz konusu bedenin hâlihazırda kendisine ait olan nefsiyle birlikte ikinci bir nefsin de aynı bedende bulunması gerekir. Bu durum ise tek bir bedende iki nefsin bulunması sonucunu doğurur. Oysa filozofa göre nefis, bedenin canlılığını ve birliğini temin eden asli ilke olup her beden için tek ve özeldir. Bir bedende birden fazla nefsin bulunması, bedenin fiillerinin ve yöneliminin hangi nefse ait olduğu sorunu ortaya çıkaracağından, varlığın ontolojik birliğini bozar. Bu nedenle filozof, tenâsühün zorunlu olarak iki nefsin tek bedende birleşmesi gibi imkânsız bir duruma yol açtığını savunarak söz konusu öğretinin metafizik açıdan geçersiz olduğunu ileri sürer. bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 174-175; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 75-76; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 53; Yiğit, "Molla Sadrâ'nın Tenasüh Eleştirisi", 383-395.

⁵¹ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 424.

ahlâkî ve mânevî mertebelerden geçerek kemale ulaşmasıdır. Zikredilen doğum, hakikate erme sürecindeki dönüşüm ve terakkî anlamında kullanılmıştır. Bu anlayış, tenasüh inancındaki bedene bağlı döngüsel tekâmül düşüncesini reddeder ve nefsin teleolojik bir yolculukla hakikate ulaşabileceğini savunur. Bu da bedende bulunan nefsin artık ayrıştığını gösterir. Nefs ve bedenden oluşan insanın bu iki parçası diğerinden farklı iki cüz hâline gelir. Böylelikle beden in adaleti, her parçanın kendisinden meydana geldiği maddeye dönüşmesiyle yani toprak olmasıyla tahakkuk eder. Beden toprağa karışarak yok olurken nefis, başka bir bedene değil hakikate (ahirete) ulaşır.⁵²

Nâsır-ı Hüsrev'e göre, nefslerin bedenlerden ayrıldıktan sonra bu dünyada da ahirette de tekrar cesetlere dönmeleri mümkün değildir. Çünkü doğal olarak bedenler birbirinden ayrılmıştır ve artık birleşmeleri mümkün değildir. Filozofa göre, ahirette “nefslerin cesetlere dönmesi” yalnızca zahirî bir hükümdür. Kitabın zahirine göre halk böyle bir şeyi anlar, ancak bâtin ehli (içsel anlayış sahipleri) bunun hakikat olmadığını bilir. Onlar bu hükümün zahirî ve mecazî olduğuna inanırlar.⁵³

Filozof birinci delilinde kısaca değindiği nefslerin ahirette aynı bedenle dirilişinin imkânı üzerindeki düşüncelerini diğer delillerde de devam ettirmekte ve bu konu hakkında ısrarlı bir tavır takındığı görülmektedir.

İkinci Delil: Filozof, ileri sürdüğü ikinci delilinde nefsin dünyadaki bedenine ahirette de girmesinin tenasühle eşdeğer bir düşünce olduğunu savunmaktadır. Cisim ve mekân üzerine temellendirdiği bu delilinde, âlem cismanî ve ruhanî olarak ikiye ayrılır.⁵⁴ Filozofa göre, bu âlemde cisim olarak bulunan bir şey ruhanî ve yüce olan âleme gidemez. Beden de cisim olduğu için o da cisim olarak ruhanî âleme gidemez. Filozofun bu konuda cisim olan beden in sürekli değişmesinden dolayı onun ruhanî âleme gidemeyeceğini, oraya gidenin soyut, nuranî ve değişme kabul etmeyen nefsin olduğuna inandığı görülmektedir. Filozofa göre, her cisim yer kaplar, yer kaplayan bir şeyin ise bir yerde bulunması gerekir. Eğer bir cisim başka bir cisme dönüşürse yine dönüşen bu cisim de bir cisimdir ve o da yer kaplar. Dolayısıyla onun da bir yerde bulunması gerekir. Oysa filozofa göre ahiret âlemi, yer kaplayan şeylerin yurdu değildir. Bilakis orası soyut varlıkların makamıdır. Öyleyse, cisim olan bir şey orada bulunamaz.⁵⁵

Nâsır-ı Hüsrev'in bu açıklamaları çerçevesinde; tenasühçülerin savunduğu nefsin, beden in ölümünden sonra aynı cismanî bedenle tekrar bu dünyaya döndüğü veya genel olarak Müslümanların inandığı nefsin ahirette aynı bedenle tekrar dirildiği (tenasüh inancıyla benzeştiği için) yönündeki inanç, filozofun tasavvurunda, cismin mekânsal zorunluluğu göz önüne alındığında imkânsız hale gelmektedir. Zira filozofun genel tasavvuruna göre, ölümle birlikte beden in artık hayatla ilişkisi kesilmiş, mekânsal varlığı da çözülmüştür. Bu durumda nefsin bedene dönmesi, onun yeniden aynı mekânı işgal etmesini gerektirir ki bu filozofa göre hem aklen hem de fiziksel kanunlar açısından kabul edilemez görünmektedir. İbn Sînâ'nın da nefsin ahirette aynı bedenle tekrar dirildiği inancı/ görüşüne katılmadığı bilinmektedir.⁵⁶

⁵² Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 425.

⁵³ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 424.

⁵⁴ Nâsır-ı Hüsrev, *Güşâyîş ü Rehâyîş*, tsh. Said Nefisî, (Tahran: Esatir Yayınları, 2000), 62-63.

⁵⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 426.

⁵⁶ İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 12; Yiğit, “Molla Sadrâ'nın Tenasüh Eleştirisi”, 383-395; Ahmet Navruz, *İbn Sînâ'da Tenasühün Reddi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal

Üçüncü Delil: Filozofa göre, cisim canlı değildir, fakat canlılığı kabul eden bir şey şeydir. Cisme (beden) canlılık kazandıran, cismin kendi cevheri değil bizzat canlı olan nefstir. Canlı olan bir cevher (nefs) cansız madde âlemine can verebilir, cansız olan cisim ise kendi kendine can veremez. Ayrıca cisim ve nefis ezelden beri birlikte olan iki cevher değildir. İkisi arasında nitelik ve nicelik farkı olduğundan ikisinin ezelden birlikte olması zorunlu değildir. Fakat mevcut âlemde ikisi (nefs ve cisim olan beden) birlikte kalmaktadır. Ancak bu da geçici bir durumdur ve sadece bu dünyaya aittir.⁵⁷

Dördüncü Delil: Nâsir-ı Hüsrev, bu delilinde cisim olan bedene sonradan giren nefsin mevcut âleme ait olmadığını bedenın ölümünden sonra onu bırakıp geldiği ebedî âleme döneceğini savunmaktadır. Filozofa göre, mevcut âlemde Tanrı'nın "ol" (Kun) emriyle olan her şey son bulur. Filozof, nefsin bedene girmesinin teklif amacıyla olduğunu ve bir zamanın başlangıcında teklifin başladığını, mükellefe yapılan teklifin bir sonunun olacağını savunur. O'na göre cisim (beden) ebedî değildir, mükellef ebedî olmadığı için teklif de ebedî değildir. Bu yüzden teklifin ve mükellefin ebedî olduğunu savunmak muhaldir. Zamanı geldiğinde ulvî âlemden madde âlemine gelen nefis bu âleme ait olmadığı için buradan kendi ebedi âlemine gidecektir.⁵⁸

Beşinci Delil: Nâsir-ı Hüsrev, bu delilinde yukarıda kısaca değindiği ahiret hayatındaki dirilişin tenasühe benzediği için bedenle olmayacağını kanıtlamak için birtakım temellendirmelerde bulunmaktadır. Filozofa göre birtakım rivayetlerde, öteki dünyada ceza veya ödül vermek için diriltelen bedenın bu dünyada yaşayan beden olduğuna inanılmaktadır. Ancak ona göre bu dünyada nefisle birlikte yaşayan bedenın öteki dünyada tekrar dirilmesi ve nefsin bu bedene geçmesi tenasüh düşüncesini kabul etmekle eşdeğerdir.⁵⁹

Nâsir-ı Hüsrev, dünyadaki bedenın ahirette tekrar aynı olarak dirileceğine inanların şu görüşte olduklarını ifade etmektedir. Bu kişilere göre insan, şu anda yaşayan ve onda tabiat unsurlarının (dört unsur) mevcut olduğu, miktarı belirli bir cisme ve ondan iyi ya da kötü fiillerin meydana geldiği bir bedene sahiptir. Kıyamet günü Tanrı onu yeniden diriltmek ve ona mükâfat ya da ceza vermek ister. Bu durumda, o gün diriltilecek bedenın bugün insanların sahip olduğu bu beden olması gerekir. Çünkü bugün bu fiiller bu bedenden meydana gelmektedir, ceza ve ödül de bu bedene verilmelidir. Fakat filozofa göre mevcut âlemdeki beden ahiretteki ortama uyum sağlayamaz o gün var olan beden o ortama uygun

Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 71. Ancak söz konusu yaklaşım, İslâm dininin ahiret ve diriliş (ba's) anlayışıyla ciddi bir çelişki içinde olduğu görülmektedir. Zira İslâm düşüncesinde ahiret hayatı, yalnızca soyut ve ruhanî bir varoluş alanı olarak değil, nefis ile bedenın yeniden bir araya geldiği özgün bir varlık mertebesi olarak tasavvur edilir. Kur'ânî öğretilere bedenın ahirette yeniden yaratılması, bu dünyadaki cismanî şartların aynen devamı anlamına gelmeyip, ilâhî kudretle gerçekleşen farklı bir ontolojik düzeni ifade eder. Bu bağlamda filozofun cismin zorunlu olarak mekân kaplaması ve bu nedenle ruhanî âlemde bulunamayacağı yönündeki öncülü, İslâm'ın ahiret anlayışını bu dünya fiziğine indirgemek anlamına gelmektedir. Oysa ahiret âlemi, cismanî varlıkların mevcut tabiat kanunlarına tâbi olmaksızın var olabileceği, nitelik bakımından farklı bir âlem olarak kabul edilir. Dolayısıyla nefsin ahirette bedenle yeniden birleşmesini tenâsühle özdeşleştirmek, hem ilâhî yaratmayı tekrar eden ba's inancıyla ruh göçü arasındaki temel farkı göz ardı etmekte hem de ahireti dünyevî mekân ve cisim tasavvurlarıyla sınırlandırarak İslâmî metafiziğin asli ilkeleriyle çelişmektedir. Ayrıca Kur'an'da yer alan el-İsrâ 17/97-98-99, el-Ankebût 29/19-20, er-Rûm 30/56, en-Nahl 16/38-39, Hûd 11/7 gibi âyetler de ahirette cismanî dirilişi destekler mahiyettedir.

⁵⁷ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 426.

⁵⁸ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 426-427.

⁵⁹ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 427.

bir beden olmalıdır. Bu beden değil de o günkü ortama uygun başka bir beden ortaya çıkarsa -ki bugün ondan o fiiller meydana gelmemektedir- o beden bugünkü beden gibi değilse ve ona benzemiyorsa, o zaman bu başka bir beden olur. Nâsır-ı Hüsrev'e göre insan, bu dünyada kirlenen, temizlenen doğuran ve ölen bir varlıktır. Ancak yüce ve latif olan ahiret âleminde bu dünyaya ait (kirlenme, temizlenme, ölme vb.) durumlar yaşanmaz. Çünkü eğer katı bir cismin (demir, taş, odun vs.) parçasının hacim, ağırlık ve kapladığı alan birkaç parçaya bölünürse, her bir parçanın sınırları bir diğerinkiyle uyuşmazsa, o artık o parça değildir. Bu yüzden açıkça anlaşılıyor ki, eğer ceza veya ödül bedene verilecekse kıyamet günü ortaya çıkacak beden bugünkü mevcut olan beden aynısı olması gerekir. Aksi hâlde, onun benzeri de olsa, yine de farklıdır. Eğer o gün ortaya çıkan beden unsurları bugün mevcut olan unsurlar değilse, o takdirde bugünkü beden aynısı olmaz, onun fiil ve bilinci de aynı olmaz. Dolayısıyla, mutlaka o beden aynısı olması gerekir. Ancak filozofa göre, ahiretteki beden nuranî bir varlık olacağına, tekrar ölmeyeceğine, yediklerini ve içtiklerini bu dünyadaki gibi tuvalette ihtiyaç giderme yoluyla değil terleme yoluyla dışarı atacağına o zamanki yaşayışın ve fiillerin şimdiki bedenden farklı olacağına inanılmaktadır. Eğer aynısı değilse bu, yeni bedene işlemediği eylemlerden dolayı ceza veya ödül verileceği anlamına gelir.⁶⁰

Nâsır-ı Hüsrev' göre, eğer yeniden dirilen beden eskisi ile aynı olmazsa yani fiilleri ve ârırları aynı olmazsa o zaman cezaya veya mükâfata layık olan da aynı olmaz. Dolayısıyla, ceza veya ödüle muhatap olması için tüm unsurları aynı olmalı ki ceza veya ödül verilebilsin. Zira bu dünyadaki beden ağır ve hantaldır, acıkınca yer ve içer ayrıca bu işlerde aşırılığa kaçır, tuvalete gider, günah işler ve ölü. Fakat ahiret âleminde zayıflık göstergesi olan bu durumları yaşamaz. Eğer orada dirilen beden bu fiilleri yapmaz ve bu sıfatlara sahip değilse, dirilenin bu beden olması mümkün değildir. Bilakis başka bir beden ve başka bir hâl olur. Öyleyse bu yeni beden öncekinin aynısı olduğunu söylemek doğru değildir. Bu sebeple filozofa göre bazıları şöyle demiştir; “o bedenlerin lezzetleri ve elemeleri, şu anki beden gibi olmayacak” bu söz eğer doğruysa o zaman bu adalet değildir. Çünkü iyi ve kötü iş yapan beden farklılaşmıştır. O hâlde gıda yiyen, içen, idrar ve dışkı yapan beden, aynen o işlerin neticesi olan bir cezaya veya mükâfata tabi olması gerekir. Aksi hâlde, farklı bir yapıda olan ince ve latif bir beden olup idrar ve dışkı yapmayan, acı hissetmeyen bu yeni beden nasıl olur da günahkâr olduğu söylenebilir? Nâsır-ı Hüsrev'e göre, o zaman ortaya şöyle bir durum çıkar ki, cezanın hak edildiği beden ile cezanın verildiği beden farklıdır. Bu da kıyametin gerçekleşme hikmetiyle bağdaşmaz. Filozofa göre tüm deliller bir araya toplandığında bu âlemdeki cisim olan beden ahirette tekrar diriltilmesi ve ebedî bir hayata kavuşması muhaldir. Eğer aynı beden ise bu düşünce de tenasühe kapı aralar.⁶¹

Nâsır-ı Hüsrev'in tenasühün reddine yönelik getirdiği deliller ve açıklamalarda dikkat çeken husus, beden aynılığı problemi üzerine yürütülen mantıksal tahlildir. Filozof, kıyamet günü diriltilecek beden bugünkü bedenle niceliksel (kütle, hacim, şekil) ve niteliksel (yeme, içme, doğma, doğurma, ihtiyaçlarını giderme, ölme vs.) açılardan aynı olması gerektiğini vurgular. Filozofun konu hakkındaki genel düşüncelerinde, ahirette dirilecek olan bedenle bu dünyadaki beden arasında bu aynılık sağlanmazsa -ki aynı beden olursa filozofa göre bu tenasühle eşdeğerdir- mevcut âlemdeki fiiller o bedene isnat

⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 427.

⁶¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 428.

edilemeyeceği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Zira ona göre fiil-fail bağlamı kopar o beden cezaya müstahak olmaz.

Nâsir-ı Hüsrev, yukarıdaki delilleri ileri sürdükten sonra tenasüh düşüncesinin batıl olduğunu ispatlamak için insanın yaşam evreleri, bedeninin fiziksel ya da psikolojisi (erdemli-erdemsiz, başarılı-başarısız genç-ihtiyar, sağlıklı-sağlıksız, yorgun-zinde) hakkında akıl yürüterek tezini temellendirmeye çalışmaktadır. Filozofa göre, tenasühçülerin bir iddiası da nefsin ceza veya ödül almak için yeryüzüne önceki bedenden farklı bir bedenle döndüğüdür. Bu görüşü savunanlara göre; önceki beden, hasta, yaşlı ve kötü olsa da nefsin bu yeni bedeni önceki bedeninin aksine sağlıklı, genç ve iyi bir bedendir. Fakat filozofa göre bu düşünce de muhaldir. Zira nefsin önceden içinde olduğu beden, hayatının bir döneminde erdemli veya erdemsiz, yaşlı veya genç olacağı için başarılı-başarısız veya sağlıklı-sağlıksız olma ihtimali mevcuttur. Yani tüm ömrünü iyi veya kötü geçirmemiştir. Gençken erdemsiz bir hayat süren kişinin yaşlanınca erdemli veya tam tersi bir durumun olması ihtimali vardır.⁶²

Nâsir-ı Hüsrev'e göre genel anlamda tenasüh düşüncesini benimseyenlerin bir kısmı dinsiz, bir kısmı da dindardır. Ancak filozofun konu hakkındaki metinlerde genel anlamda dinsiz kesimden ziyade Tanrı'ya inanıp tenasühü benimseyen Müslüman kimselere karşı bir savunma pozisyonunda olduğu görülmektedir. Filozof, bu görüşü savunan dinsiz kesime karşı aklın burhanlarıyla ve geçmiş filozofların aksini iddia ettikleri delillerle savunuyu yapmak gerektiğini, dindar kesimden olanlara ise Tanrı'nın kitabından deliller getirerek bu görüşün batıl olduğunu savunmak gerektiğini ifade etmektedir. Tanrı inancına sahip kimseler için Beyyine suresinin altıncı, yedinci ve sekizinci âyetlerini delil olarak zikretmekte ve ceza veya ödülün ahiret âleminde olduğunu dile getirmektedir.⁶³

Görüldüğü gibi filozofa göre, kitabın zahirinin veya batınının bilge kimseler tarafından tevîl edilmesi gerekmektedir ki bu tür tenasüh inancı veya şüphesi gönüllerden silinsin. Fakat filozof, zahir-batın ayırımına özellikle dikkat çekmekte sadece kitabın zahirine göre ya da mutlaka her zahirin bir batın anlamı olduğunu düşünmenin veya sadece akli burhanlarla çıkarımda bulunmanın doğru olmadığını hepsinin birlikte dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁴

Sonuç

Nâsir-ı Hüsrev, bedeninin faniliği, nefsin bağımsızlığı ve tekâmülün maddeden değil, mâna ve hakikatten kaynaklandığı ilkesiyle tenasüh düşüncesine karşı açık bir eleştiri geliştirmiştir. Bu yaklaşım hem felsefi hem de tasavvufî alanda insanın hakiki varlığının bedenle sınırlı olmadığını, dolayısıyla tekrar tekrar bedenlenmeye gerek bulunmadığını temellendirmektedir. Bu bağlamda filozofun tenasühü ret ettiğine dair iddialarında; tenasühü bir kısır döngü olarak tasavvur ettiği görülmektedir. Bundan dolayı o, düşüncelerinde kısır döngüye sebep olabilecek sürekli bir devr-i daim sürecini kabul etmemektedir. Onun, nefsin bu âlemden ahirete doğru olan yolculuğunun hakikate ulaşmayı sağlayan tekil ve anlamlı bir serüven olarak tasavvur ettiği görülmektedir.

Nâsir-ı Hüsrev'in, tenasühün batıl olduğuna yönelik ileri sürdüğü tezini, genel olarak Kur'an'ın zahir ve batın anlayışı üzerinden temellendirdiği söylenebilir. Mensubu ve aynı zamanda temsilcisi olduğu mezhebin Bâtını anlayışta olmasının ve dolayısıyla kendisinin de

⁶² Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 428-429.

⁶³ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 429.

⁶⁴ Nâsir-ı Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, 430.

Bâtını olmasının görüşleri üzerinde etkisi olduğu söylenebilir. Ancak genel bir okumada filozofun tenasüh düşüncesini ret etmesinin tamamen mezhepsel bir tutumdan kaynaklı olduğu söylenemez. Nitekim reddiyelerinin, inanmayan insanlara karşı olmasından ziyade Müslümanlara hatta kendi mezhep müntesiplerine karşı yapıldığı gibi bir düşünce hâsıl olmaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev, mevcut âlemde bir insanın bir bütün olan nefis ve beden kimliğini beden maddî sürekliliği ve nefsin soyut sürekliliği üzerinden temellendirmektedir. Filozofun tenasühe benzettiği, bu dünyadaki bedenin ahiret âleminde tekrar dirileceği inancını yalnızca teolojik açıdan değil, ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî açıdan da eleştirdiği görülmektedir. Filozofun tasavvurunda; bu dünyada yeme, içme, muhtaç olma ve dolayısıyla ihtiyaç giderme gibi dünyevî fiilleri işlemiş olan bedenle; ahirette ceza veya ödül alacak olan beden farklıysa, bunun Tanrı'nın adalet ilkesiyle çelişeceği düşüncesinin olduğu görülmektedir. O'nun tasavvurunda, ceza ya da mükâfat ancak failin kendisine uygulanmalıdır. Eğer ceza; ismi (nefsi) aynı fakat cismi değişmiş başka bir varlığa yöneltirse, bu zulüm anlamına gelir ki, bunun da Tanrı'nın adaletiyle bağdaşmadığı onun öne çıkan düşünceleri arasındadır. Buna göre, cezaya veya mükâfata layık olan, bu dünyada fiil işlemiş olan varlıktır. Aynı varlık ahirette de aynı olursa ona ceza veya ödül verilir. Fakat Nâsır-ı Hüsrev'in, bu bedenin ahiretteki ortama uyum sağlayamayacağı konusunda ısrarlı olduğu görülmektedir. Şayet bu mevcut âlemdeki beden ahirete gidecekse ve nefis bu bedene girecekse veya oraya uygun olarak yeniden tasarlanan başka bir bedene girecekse filozofa göre bu durum tenasühe benzemektedir.

Filozofun, ölüm gerçekleştikten sonra bu dünyaya ait olan bedenin bu dünyada kalacağını, ulvî âleme ait olan nefsin ise o âleme gideceğini, bedenin yetersizliğinden dolayı orada tekrar canlanamayacağına yönelik bir tezi savunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Nâsır-ı Hüsrev'in tenasühün tutarsızlığına dair yaptığı savunmaların ve ileri sürdüğü delillerin bir kısmının, özellikle ahirette tekrar bedenin dirilmesi konusundaki düşüncelerinin İslâm inancına aykırı olduğu söylenebilir. Nitekim el-İsrâ 17/97-98-99, el-Ankebût 29/19-20, er-Rûm 30/56, en-Nahl 16/38-39, Hûd 11/7 gibi âyetlerle desteklenen insanın tekrar nefsiyle cismiyle dirileceği konusunun olduğu bilinmektedir. Ancak Nâsır-ı Hüsrev'in bu âyetleri zahirî bir anlam olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ayrıca filozofun ahireti soyut bir âlem olarak tasavvur etmesi ve bu âlemin madde değil mana âlemi olduğu görüşünde kısmen kendisiyle çeliştiği söylenebilir. Zira metin içerisinde zikrettiği ve görüşlerini eleştirdiği grubun savunduğu “mevcut âlem cansız bir cisim, ahiret âlemi ise cisimsiz candır” tezinin, ahiretin “cisimsiz can” olduğu kısmının kendisinde de var olduğu görülmektedir.

Ahirette bedenin yeniden dirilişi meselesi dışarıda bırakıldığında, Hüsrev'in tenâsüh konusundaki görüşlerinin genel olarak İslâm filozoflarının yaklaşımlarıyla büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Nitekim Nâsır-ı Hüsrev, nefis ile beden arasındaki özsel ilişkiyi ve varlığın ontolojik düzenini esas alarak tenâsüh anlayışını reddetmekte, bu yönüyle klasik İslâm felsefesi geleneğiyle ortak bir zeminde yer almaktadır. Bununla birlikte Nâsır-ı Hüsrev'i diğer filozoflardan ayıran temel husus, ahirette nefsin aynı bedenle yeniden dirilmemesi gerektiği yönündeki açık ve sistematik vurgusudur. Hüsrev, bu görüşünü ilahî hikmet kavramı çerçevesinde temellendirerek cismanî dirilişin ilahî düzen ve amaçla bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Oysa metinde zikredilen diğer İslâm filozoflarında,

ahirette nefsin aynı bedenle dirilmemesi gerektiği düşüncesinin bu ölçüde açık ve ilkesel bir biçimde dile getirilmediği görülmektedir. Bu bağlamda Nâsır-ı Hüsrev, tenâsüh eleştirisinde İslâm filozoflarıyla büyük ölçüde örtüşmekle birlikte, ahiretteki diriliş tasavvuru bakımından İbn Sînâ hariç diğer filozoflardan ayrışan özgün bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Kaynakça | References

- Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*. Kitabe Yayınları, 2023.
- Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük". *Din Felsefesi (içinde)*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Said Reçber. 319-340. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Ay, Zahide. *Moğol İstilas Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslâm Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedehşan İsmâîlileri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Tarih Programı, Doktora Tezi, 2013.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Behruzî, Hanım. "Zendeginâme-i Nâsır Hüsrev". *Danışgah-i Cami'e İlmî Karbordî*, 1-8.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Bazı İslâm Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2008), 203-219.
- Bîrûnî. *Tahkîku mâ li'l-Hind min Ma'ûletin Ma'kbûletin fi'l-aql ev Merzûle*. Haydarabad: Dairetü'l-Mearifl-Osmaniye, 1985.
- Bulğen, Mehmet. "Reincarnation (Tanāsukh) According to Islam: Comparative, Historical and Contemporary Analyses". *Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018), 127-162.
- Caduk, Mahmut. "Nâsır-ı Hüsrev-i Kubâdiyânî-i Mervezî". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (içinde)*. ed. İsmail Çalışkan. 6/423-442. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Caduk, Mahmut. *Nâsır-ı Hüsrev'in Felsefesi: Güşâyîş ü Rehâyîş Adlı Eseri Bağlamında*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Basım, 2015.
- Coşkun, Sevim - Büken, Nüket Örnek. "Kremasyonun Tarihçesi ve Türkiye'de Kremasyon". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2020), 129-144. <https://doi.org/10.21733/ibad.698606>
- Duran, Mehmet - Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî ve Şehrezûrî'de Tenasühe Dair Düşünceler". *Temaşa Felsefe Dergisi* 20 (2023), 53-69. <https://doi.org/10.55256/temasa.1298888>
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Kur'ân ve Tenasüh Tartışmaları: Bağlam ve Deliller Üzerine Bir İnceleme". *İlahiyat Akademi Dergisi* 21 (ts.), 179-205. <https://doi.org/10.52886/ilak.1620853>
- Fağûrî, Hennâ - Cerr, Halîl. *Târîh-i Felsefe der Cihân-ı İslâmî*. Arapçadan Farsçaya çev. Âyetî Abdülmuhammedî. Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî-yi Ferhengî, 1373/1995.
- Fârâbî. *Uyûnu'l-Mesâil*. çev. Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Gazzâlî. *Bâtıniliğin İçyüzü*. çev. Avni İlhan. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Haydarî, Hasan. "Sebki Ferdi Nâsır Hüsrev". *Encümeni İlmî Zebani Edebiyatı Farsî*. 1-19. Tahran: Danışgahi Şehit Behşeti, 1391.

- Horky, Phillip Sidney. "Pythagorean Immortality of the Soul-chapter 2". *Durham University Library*, 41-65.
- Hunsberger, Alice C. "Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher". London: *I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies*, (2000), 1-14.
- Işık, İlker. "Empedokles Felsefesinin Kökenleri". *Turkish Studies - Social* 15/8 (2020), 3565-3583. <http://dx.doi.org/10.47356/TurkishStudies.47029>
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 12. Basım, 2016.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Abdullah Kahraman vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İzedî, Hüseyin. "Nâsir-ı Hüsrev ve İsmâliyye". *Neşriye-i Giyahan Endişe* 43 (1992), 149-157.
- Kılıç, Cevdet. "Pythagorasçı ve Yeni Platoncu Felsefelerin Harran Okuluna Tesirleri". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 1/164-175. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006.
- Kusta b. Luka el-Yunanî. "Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında". çev. İbrahim Halil Üçer. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 195-208.
- Melikşah, Ahmed Ganipur vd. "Nigahi Sebki Şinasiyi Zâdü'l-müsâfirîn Hakim Nasır-ı Hüsrev Kubâdiyânî". *Fasilnâme-i Tahsisi Sebki Şinasiyi Nazm ve Nesri Farisî İlmî ve Peşuheşi* 9 (2010), 53-69.
- Nâsir-ı Hüsrev. *Güşâyış ü Rehâyış*. Tahran: Esatir Yayınları, 2000.
- Nâsir-ı Hüsrev. *Sefernâme*. Berlin: İntişarati Esatir, 1962.
- Nâsir-ı Hüsrev. *Zâdü'l-müsâfirîn*. Berlin: Çaphane-i Şirketi Gavyanî, 2004.
- Navruz, Ahmet. *İbn Sînâ'da Tenasühün Reddi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Öz, Mustafa - a, Mustafa Muhammed eş-Şek'. "İsmâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özalp, Hasan. "Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 16/42 (2013), 78-100.
- Platon. *Phaidon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Dünya Klasikleri Cumhuriyet Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Plotinos. *Enneadlar*. çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Porhüseynî, Seyyid Ebu'l-Kasım. "Fisagores ve Fisagorisyan". *Neşriye-i Danışgâde Edebiyat ve Ulumi İnsani Danışgâh-i Tahran* 3-4 (1933), 372-421.
- Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Rohde, Erwin. *Psyche & Yunanlılarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.

- Sağlık, Hacı. “Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 177-201.
- Sühreverdî. *el-Meşari ve'l-Mutarahat*. çev. Sadreddin Tahirî. Tahran: Meclisi Şurayi-i İslâmî, 2006.
- Sühreverdî. “Elvâhu'l İmâdiyye”. *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî*. ed. Muhsen Akîl. 595-654. Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revafid, 1955.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrak*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Sühreverdî. “Kitabu't-Telvihat el-Levhietû ve'l Arşiyye”. *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)*. ed. Muhsen Akîl. 33-126. Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revafid, 2017.
- Şahin, Mehmet Emin. *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İş'ârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Şehrezûrî, Şemseddin. *Hikmetü'l-İşrak Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021. Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Faklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 111-145.
- Tıgılı, Asiye. “İsmâililik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2022), 1-37. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1103575>
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Türker, Ömer. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Yiğit, Fevzi. “Molla Sadrâ'nın Tenasüh Eleştirisi”. *İslâmî Araştırmalar* 30/3 (2019), 383-395.
- Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zhmod, Leonid. “Pythagoras' Northern Connections: Zalmoxis, Abaris, Aristeas”. *The Classical Quarterly* 66/2 (2016), 446-462.