

Molla Sadrâ'nın Tenâsüh Eleştirisi

Mulla Sadrâ's Criticism of Reincarnation (*Tanâsukh*)

● Fevzi YİĞİT^a

^aİslam Felsefesi ABD,
Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Nevşehir, TÜRKİYE

Received: 02 Jan 2019
Received in revised form: 15 Feb 2019
Accepted: 15 Feb 2019
Available online: 13 Dec 2019

Correspondence:
Fevzi YİĞİT
Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD, Nevşehir,
TÜRKİYE/TURKEY
fevziyigit58m@hotmail.com

ÖZ Bu makalenin konusu, Molla Sadrâ'nın tenâsüh düşüncesine yönelttiği eleştirileri araştırmaktır. Sadrâ, bu meseleyle ilgili olarak kendisinden önce kullanılan aleyhte delillere bazı deliller eklemeyi başarmıştır. Tenâsüh inancına dair ciddi eleştiriler getiren Sadrâ, bir taraftan Aristocu Meşşâî Felsefeyi takip etmekten diğer taraftan da Eflâtun'un yanlış anlaşıldığını savunmuştur. Çalışmayı önemi kılan noktalardan birisi, Sadrâ'nın da ispatlamaya çalıştığı ahiretteki cismanî diriliş ile tenâsüh arasındaki ayrımları belirginleştirme gayretidir. Ayrıca Sadrâ'nın madde-suret öğretisini tenâsüh konusuna uygulamış olması da önemlidir. Tenâsüh düşüncesinin çıkış nedeni nefsin maddeden kopuk ve ayrı bir varoluşa sahip olduğu anlayışı ve insanın eylemlerinden sorumlu olmasını gerektiren nedensellik fikridir. Sadrâ'ya göre, nefisler bedenleriyle beraber varoluşlarını gerçekleştirdiği için bir beden ancak bir nefsi olabilir. Nefsin fiil olarak kendisini gerçekleştirmesinden sonra başka bir bedende bilkuvvelik niteliği kazanması imkânsızdır. Ayrıca nefsin bedeni terk edip başka bir bedene geçmesi, dolayısıyla bir bedende iki nefsin beraber yer etmesi gerekecektir ki, bunun gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Ancak nefsin berzah ve ahiret âleminin varoluş şartlarında kendince bir bedene kavuşması mümkündür. Bu aynı zamanda cismânî haşrin bir tür ifadesi olmakla birlikte, bazı müşkülâtlardan hâli değildir. Şu halde yeniden diriliş bir tür tenâsüh olarak değerlendirilemez. Çünkü yeniden diriliş, nefsin kendisinde oluşturduğu fiili varoluş şartlarına bağlıdır. Hâlbuki tenâsühte böyle bir kayıt öngörülmez.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi; Molla Sadrâ; tenâsüh; nefis; cismanî diriliş

ABSTRACT The aim of this article is to investigate the criticisms made by Mulla Sadrâ against the belief of reincarnation (*tanâsukh*). Sadrâ has managed to add some new evidence to the evidences produced before him. Sadrâ, making serious criticisms about the belief of reincarnation, followed the Aristotelian Peripatetic philosophy on the one hand, and argued that Plato was misunderstood on the other hand. One of the things that make this study important is the explanations made for Sadrâ's effort to clarify the distinctions between the bodily resurrection in Hereafter and the reincarnation. It is also important that Sadrâ has applied his theory of matter-form to issue of reincarnation successfully. The reason for the belief of reincarnation to show up is the idea that the soul (*nafs*) has an existence that is separated and disconnected from matter and also the idea of causality that requires human being to be responsible for his actions. According to the Sadrâ, since soul and body perform their existence together, a body can have only one soul. It is impossible for soul to be in the state of *bi al-quwwa* in another body after being in the state of *bi al-fi'il*. In addition, since the soul leaves the body and move to another body, one body will have to occupy two souls together, which cannot happen. However, it is possible for soul to reach a body in the conditions of existence of the Hereafter. This is also a kind of expression the bodily resurrection, but is not non-problematic. In that case, the resurrection cannot be considered as a kind of reincarnation, since the resurrection depends on the conditions of the state of being *bi al-fi'il* created by the soul in the itself. However, such a consideration cannot be presupposed.

Keywords: Islamic philosophy; Mulla Sadrâ; reincarnation (*tanâsukh*); the soul (*nafs*); bodily resurrection

1. TENÂSÜH HAKKINDA KAVRAMSAL VE ÖN BİLGİLER

Kur'an'da, "nesh" kökünden gelen kelimeler bulunsa da tenâsüh kavramı yer almaz. Cürçânî (ö. 816/1413) tenâsüh kelimesinin kökü olan "neseha" fiilinin lügatte "başka bir şeyin yerine geçme, kaldırma ve izale etme" anlamına geldiğini belirtir.¹ Tenâsüh kelimesi "bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak" gibi mânâlara gelir. Terim olarak "ruh, can veya nefis gibi adlarla anılan ve insanın özünü oluşturan manevî unsurun; bedenden ayrıldıktan sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi" şeklinde tanımlanır.² Cürçânî'ye göre tenâsüh, ruhun cesede duyduğu zatî ilgi ve aşktan dolayı bir bedenden ayrıldıktan sonra araya zaman aralığı girmeksizin başka bir bedenle bağlantı kurmasıdır.³ Türkçe'de; ruh göçü ve yeniden doğuş terimleriyle ifade edilir.⁴

Yitik'e göre, tenâsüh inancının menşei nedensellik yasasının bir tür ifadesi olan Hindu karma düşüncesidir. Görünen o ki Hindular, bu düşünüş ile aynı zamanda ilâhî adalet problemini aşmayı amaçlamıştır. Buna göre, ilâhî adaletin bir gereği olarak ruh; Samsara çarkından kurtulana kadar yaptığı eylemlere ve kazandığı ahlâkî niteliklere göre bedenleşmeye devam eder.⁵ Buna rağmen tenâsüh, bireysel varoluşun gerçekleştiği bir yerde oluşabilecek farklılaşmaları ifade etmekte yetersizdir. Diğer taraftan zorunlu ve acımasız bir sebep sonuç ilişkisiyle işleyen karma yasası pişmanlık, bağışlama, merhamet ve şefkat gibi insanî duygulara varlık imkânı tanımaz.⁶

Tenâsüh fikrinin kaynağını oluşturan Hint "Samsara" inancı, dört temel varsayıma dayanmaktadır. Bunlar:

1. Ruh vardır ve her zaman bir bedenle beraberdir, ancak maddî bedenle özdeş de değildir.
2. Ruh, bir bedeni terk ederek çok değişik mahiyetteki başka bedenlere girebilme ve bu bedenlerde yeniden bedenleşebilme özelliğine sahiptir.
3. Ruhun yeniden bedenleşme hareketi yeryüzüne doğrudur ve bu süreç nihaî aydınlanmayı gerçekleştirip gökyüzüne yükselene kadar devam eder.
4. Ruhun gideceği âlem ve gireceği beden, onun önceki bedenlerinde yaptığı eylemlerin ahlâkî niteliğine göre değişir.⁷

Görüleceği üzere Hinduizm, ruh ve bedeni birbirinden kopuk ve ayrık cevherler olarak kabul etmektedir. Ruh göçünü hazırlayan bu düşünceye göre ruh, beden kafesinde hapsedilmiş bir kuş gibidir. Dolayısıyla bir kafesten diğerine uçabilir. Yine dile getirildiği üzere tenâsüh fikrinin çıkış nedeni, eski insanların dünyanın sonunu yani kıyameti tasavvur edememeleri dolayısıyla ilâhî adaleti tesis yönündeki gayretleridir.

Tenâsüh inancının bugünkü haliyle teşekkülünü tam olarak tamamladığı coğrafyanın Hindistan olduğu kabul edilmektedir. İran kültüründe Hint kültüründeki gibi yaygın bir tenâsüh anlayışına rastlanmaz. Bu sebeple tenâsüh öğretisinin sözü edilen kültüre Hint dünyasından geçmiş olması da muhtemeldir. Ancak Molla Sadrâ'ya (ö. 1050/1641) göre, devir ve dönüşümleri savunan ve tenâsühe inananlardan

¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Tarifât*, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 240.

² Ali İhsan Yitik, *a.g.e.*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 441.

³ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 68.

⁴ Yitik, *a.g.e.*, s. 441.

⁵ Yitik, *a.g.e.*, s. 442.

⁶ A. Bülent Baloğlu - Mehmet Bulgen, "İslam Düşünce Tarihinde Tenâsüh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, c. 40, s. 445.

⁷ Yitik, *a.g.e.*, s. 442.

birisi de Yüzasef'dir. O, Kral Tahmuras için Sâbiî inanç esaslarını vazetmiş ve Babil ile Fars hakîmlerinin sözlerini bir araya toplamıştır. Onlara göre, iyi ruhlar nefis göçünden kurtulurken kötü ruhlar ise bedenler arasında dolaşmaya mahkûm olurlar. Onlardan bazıları tenâsühü insan bedenleriyle sınırlarken bazıları ise hayvan, diğer bazıları ise bitkisel bedenlere geçişi de kabul edecek derece genişletir.⁸

İslam düşünürlerinin tenâsühü benimseme ya da reddetmeleri, genellikle Pisagor/Pythagoras'ın (ö. M.Ö. 495), çağdaşı Empedocles'in (ö. M.Ö. 444) ve Eflatun'un (ö. M.Ö. 347) etkisinde gerçekleşmiştir. Tenâsühe dair en açık ve ayrıntı bilgiler Eflatun'un diyaloglarında mevcuttur. Bunun yanında temelde İslam düşünürleri Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) tenâsühe karşı ileri sürdüğü kanıtları geliştirmeye çalışmıştır.⁹

Eflatun'a göre, ruh yeniden doğar. Bu yüzden insanların bilgiye dayanan bir hayat sürmesi ölüm sonrasında yüce âlemlere yükselmelerine neden olur. Suçluların ruhları Persephone'nin verdiği cezardan sonra ancak dokuzuncu senede göğe yükselmektedir.¹⁰

Aristoteles, hocasının Pisagorcuya tenâsüh anlayışını eleştirmiştir. Ona göre tenâsüh saçmadır. Pratik açıdan ise ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi mümkün değildir.¹¹ İbn Sînâ (ö. 428/1037) nefsin bedenden önce bir varlığa sahip olmadığını düşünür. Eğer nefsin bedenden önce bir varlığı olsaydı başlangıçta nefislerin ya ayrık ve bireysel seviyede olması ya da bir ve toplu olması gerekirdi. Birincisi imkânsızdır; çünkü nefislerin bedenlerinden önce maddelerinin olması ve bu sebeple birbirlerinden ayrılmaları söz konusu değildir. Nefisler beraberce çokluk da oluşturamazlar. Çünkü bu durumda kendileri olamazlar.¹²

Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) göre, "Bir bedende iki nefsin bulunması imkânsızdır." Bu cümle bilindik anlamda tenâsühün inkârını içermektedir. Ancak onun "Berzahî varoluşlar devam ettiği müddetçe insan nefsi kendisine uygun bir bedene bürünür" sözü ise ruhun salt akıl âlemine ulaşamadığı müddetçe kendince bedenlere sahip olacağını imâ eder. Sadrâ, Sühreverdî'nin bu görüşüne bağlıdır.¹³ Sühreverdî'ye göre Doğulular, insan dışındaki birbirine denk canlılar arasındaki ruh göçünü, mümkün görmektedir. Çünkü bu, insan için söz konusu olan "bir bedende birden fazla ruhun toplanmasını" gerektirmez.¹⁴

Cihan'a göre, Sühreverdî'nin tenâsüh ile ilgili görüşü açık ve seçik olmadığından takipçilerinden bir kısmı tenâsühü savunurken bir kısmı ise karşı gelmiştir. Cihan'ın kendi görüşü ise Sühreverdî'nin tenâsühe kail olmadığı yönündedir. Şöyle ki berzah âleminden bu dünyaya dönüş mümkün değildir. Ayrıca mizaç sahibi her tür, kendi yetkinliğini ilkesinden almaktadır.¹⁵

Sadrâ, Sühreverdî'nin feleklerin mutlu veya mutsuz nefislerin mevzusu olacağı yönündeki görüşünü hayretle karşılar ve bu görüşün ona yakışmadığını dile getirir.¹⁶ Şu halde Sadrâ'ya göre, ölümden sonra

⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr, el-Hikmetü'l-Mütealiyetü fi'l-Esfâri'l-Erbeati*, thk. Maksud Muhammedi, (ed. Muhammed Hamenei), Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, Tahran 1380/1961, c. 9/14; Molla Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd fi'l-Hikmeti'l-Müteâliyeti*, (thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazari), (ed. Muhammed Hamenei), Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, Tahran, 1381/1962, c. 2/542.

⁹ Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marifet*, 2018, c.8, sayı: 1, s. 208; Yitik, *a.g.e.s.* 442.

¹⁰ Eflatun, *Menon*, (çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul, 2013, s. 51.

¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 38.

¹² İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fi'l-Meâd*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, 1949, s. 90; Bk. Hacı Sağlık, "Tenâsühün Reddine Yönelik İbn Sina Merkezli Felsefî Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 15, sayı: 1, s. 194.

¹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: İsrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 198.

¹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 199.

¹⁵ Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yay., Kayseri, 2003, s. 201, 204.

¹⁶ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/560.

nefislerin cirim sahibi unsurî feleklerde azap göreceği veya nimetlendirileceği görüşü yanlıştır. Bilakis ceza ve mükâfat; insan nefesine bağlı olup nefsin dünyadaki amel, ahlak ve melekelerine göre kendisinden neşet eder.¹⁷

Sonuç olarak Sadrâ'nın tenâsüh ile ilgili olarak çözmek zorunda kaldığı denklemin bir tarafında ke-lamcılar, diğer tarafında ise cismanî haşrı reddeden filozoflar vardır. Şöyle ki, Gazzâlî (ö. 505/1111) dinî gerekçelerden yola çıkarak, dünyada tenâsühü reddetmekte, ahirette ise tenâsüh biçimde gerçekleşse bile nefis-beden birleşmesini kabul etmektedir.¹⁸ İbn Sînâ ise dünyada gerçekleşebilir bir ruh göçünü reddettiği gibi, benzer sebeplerden hareketle ahirette de bu anlamdaki bedensel dirilişi reddetmekte, dahası bunun dünyada olması ile ahirette olması arasında bir fark görmemektedir.¹⁹ Sadrâ geliştirdiği çözümde, Gazzâlî'nin kabul ettiği anlamda cismanî bir dirilişi kabul etmezken İbn Sînâ gibi cismanî dirilişi de reddetmez. Ona göre Farabî, İbn Sînâ ve Sühreverdî tenâsüh konusunun hakkını tam olarak verememiş, Eflatun gibi büyük filozofları yanlış anlamışlardır.²⁰

2. MOLLA SADRÂ'YA GÖRE TENÂSÜH ÇEŞİTLERİ

Sadrâ'ya göre, tenâsüh meselesi neredeyse derin anlayış sahiplerinin bile sabit bir sonuca ulaşmadığı zor bir meseledir. Bu yüzden Peygamberler ve velilerin sözlerinin zahirinden tenâsühün hak olduğu yönünde yorumlar yapanlar olmuştur.²¹

Sadrâ'ya göre, insanî bir ruh başka bir insan bedenine naklolursa buna “nesih” denir. Eğer ruh bir hayvan bedenine göçerse buna “mesh”; bitkiye göçerse “fesh”; cansızlara göçerse de “rash” denir.²²

Sadrâ'ya göre, tenâsühün üç çeşidi vardır:

Birincisi; bu dünyanın varlık şartları içerisinde bir bedene ait olan nefsin ayrık ve belirgin başka bir bedene intikal etmesidir. Buna göre bir hayvan ölünce, nefsi bulunduğu bedenden daha üstte veya altta olan başka bir bedene geçer. Sadrâ bunu muhal olarak görür.

İkincisi; nefsin bu bedeninden ayrılıp kendisinin bu dünyada kazandığı ahlak ve sıfatları için müna-sip olan ve kendisinden neşet eden başka bir bedenle bedenleşmesidir. Bu ilk önce berzah âleminde, daha sonra ahirette bu iki âlemin şart ve ortamına göre gerçekleşir. Sadrâ'ya göre bu, aynı zamanda cismanî dirilişin bir tür ispatıdır. Keşif ve şühud ehli nezdinde tahkik edilmiş olan bu görüş, şeriat ehlinde de nakledilmiştir. Sadrâ'ya göre, Eflatun gibi büyük filozoflardan tenâsüh lehine nakledilen görüşler konuyla ilgili olarak peygamberlerin nurlu hikmetlerinden yapılan alıntılamlarda dile getirilen şeylerdir. Bu görüşe göre, ahirette nefis ve ona ait suretler, nefsin niyet ve amellerine göre şekillenir. Kur'an'daki “Yaptıklarını hazır buldular.” (Kehf, 18/47) ayeti bu gerçeğe işaret etmektir. Çünkü dünya hayatında çokça tekrarlanan eylemler insanda bir melekeye dönüşür.²³ Sühreverdî de buradan hareketle ‘İbn Sînâ'nın cismanî haşır konusunda kesin kanıtlanmadığı şeklindeki görüşüne’ muhalefet ederek misal âlemi yoluyla bunun ispatlanabileceğini söylemektedir. Onun misal âlemi fikri, daha sonra İbnü'l Arabî ve takipçileri tarafından zengin biçimde işlenecektir.²⁴

¹⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 9/ 60.

¹⁸ Fikret Karaman, “Tenâsüh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 8, sy. 1, s. 26-27.

¹⁹ Ahmet Navruz, *İbn Sina'da Tenâsühün Reddi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ün. SBE., Ankara 2018, s. 71.

²⁰ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyet*, (tsh. Muhammed Havâcavi), Encümen-i İslamî Hikmet ve Felsefetü İran, Tahran, 1402 /1981, s. 150.

²¹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/3.

²² Sadrâ, *Esfâr*, 9/7.

²³ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyyetü fi'l-Menehici'l-Sülûkiyyeti*, (talik ve thk. Celaleddin Aştıyani), Müessese-i Bustan-ı Kitap, Kum, 1392, s. 318.

²⁴ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, (ed. M. Cüneyt Kaya) İSAM Yay., İstanbul, 2013, s. 417.

Üçüncüsüne göre insanın iç âleminde olan şeyler bu dünyada görünür olur. Yani nefsanî kuvvetin güçlü olmasından dolayı dış görünüş, mizaç ve heyetinin üzerinde bulunduğu sığara münasip başka bir hayvanın şekline dönüşür. Bu, caiz olmanın ötesinde şehvetlerinin kendilerine galip geldiği zayıf akıllı kavimler için vâkidir. İsrailoğullarının kıssasında okuduğumuza göre dönüşüm olayı onların zahirlerinde ortaya çıkmıştır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz siz, içinizden cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, ‘Aşağılık maymunlar olun’ demiştik.”²⁵ “Yasaklandıkları şeylerden vazgeçmeye yanaşmayınca da onlara ‘Aşağılık maymunlar olun’ dedik.”²⁶ Bunun bilindik tenâsühten farkı, ruhun başka bir bedene göçmeyerek kendi bedenini oluşturmasıdır. Zahirî hesaba katmaksızın insanın iç âleminin dönüşmesine gelince bununla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s.), bir kavimden şöyle haber vermiştir: “Açıktan dost, gizliden düşmandırlar. Dilleri baldan tatlı, kalpleri zehirden acıdır.”²⁷

Sadrâ’ya göre, nefis bedeni yönetmeyi terk edince bedenin mizacı ve yönetilmesi fasit olur. Bu durumda nefis için hâsıl olabilecek ihtimaller dört tanedir: Nefsi ya akıl âlemine ya da uhrevî hayal âlemi/misal âlemine (harkülya/ayrık hayal âlemi) intikal eder. Veya bu âlemden başka bir tabii bedene geçer. Veyahut da nefis icra ettiği idareciliği terk eder.²⁸ Bu dört şıktan sadece ilk ikisi geçerlidir. Son görüş geçersizdir, çünkü vücutta atalet yoktur. Nefsin başka bir bedene geçmesi de batıldır. Çünkü nefis sahibi bir beden, ikinci bir nefse beden olamaz. Çünkü bir şeyin iki tane zatı olması düşünülemez. Bir şahıs ancak bir nefis ve zatın varlığını idrak eder. Gerçekleşmesi mümkün olan birinci ihtimal Allah’a yaklaşmış nefisler için geçerliken, diğeri ise cennetlikler ve cehennemlikler için geçerlidir.²⁹

3. MOLLA SADRÂ’NIN TENÂSÜHÜ REDDİNDE KULLANDIĞI DELİLLER

3.1. BİR BEDENDE İKİ NEFSİN OLAMAYACAĞI DELİLİ

Sadrâ’ya göre, nefisler nefis olmaları itibariyle hâdis olsa da şeylerin özellikle de cevherlerin hudusu cismanî olmayan mufarık nedenlerde sona erer. Cisim veya tabii bir suret nefsin illeti olamaz. Fakat mizaç ve istidatlar mufarık varlıkların etkilerini kabul eden hazırlayıcı nedenlerdir. Daimi olarak feyiz veren İlleden, her suret veya nefse ulaşan feyiz, kabul edicilerin istidadına göredir. Beden ise nefsi kabul eden en aşağı varlık seviyesini teşkil eder. Öyleyse her ne zaman kabul edicisi için bedende sağlam bir mizaç hâsıl olursa ,zaruri olarak nefis bahşeden müdebbirin ara vermeksizin ve beklemeksizin ona feyizde bulunması gerekir.³⁰

Sadrâ’nın tenâsühün iptaline dair kullandığı bu delil İbn Sînâ’ya aittir. İbn Sînâ’ya göre, bir bedende iki nefis aynı anda varlık bulamaz.³¹ Öyleyse nefis, bedenin mizacıyla beraber meydana gelir. Bedenin yaratılmasıyla beraber, bedeni mizaç kendisine uygun olan nefsi almaya hazır hale geldiğinde “Vahibu’s-Suver” denilen faal akıl tarafından nefisler bedenlerine feyz olunur. Şu halde tenâsühü savunmak imkânsızdır. Her canlıya kendi mizacına göre faal akıldan bir nefis bahşediliyorsa doğal olarak her canlı bedenin bir tane nefsi olması gerekir.³² Sühreverdi’ye göre de mizaca dışarıdan başka bir ruh geçecek olursa tek bir hayvanda idrak edici ve yönetici iki zat bulunmuş olur ki, bu imkânsızdır.³³

²⁵ Bakara, 2/65

²⁶ Â’raf, 7/166

²⁷ Sadrâ, *eş-Şevâhidü’r-Rubûbiyye*, s. 319.

²⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 9/15

²⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/3; Sadrâ, *el-Mebde ve’l-Meâd*, 2/543.

³⁰ Sadrâ, *Esfâr*, 9/16.

³¹ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fi’l-Meâd*, s. 91; Navruz, *İbn Sina’da Tenâsühün Reddi*, s. 40.

³² İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fi’l-Meâd*, s. 91; Bkn. Sağlık, *a.g.m.*, s. 195.

³³ Sühreverdi, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, (çev. A. Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher-Hatice Gökteş), (ed. A. Kamil Cihan), Litera Yay., İstanbul, 2017, s. 89-90.

Sadrâ bu delilden “meşhur olan delil” diye bahsetmektedir. O, bu delili zikrettikten sonra hayvansal veya bitkisel ruhun rastlantı sonucu insan bedenine iliştiğinin kabul edilmesi durumunda insan nefsinin bitkisel ve hayvanî nefislere karşı üstünlüğünü kabul etmenin bir anlamının kalmadığını belirtir. Ayrıca bu kabulle birlikte üstün mizacın üstün bir nefsi gerektirdiği iddiası da mümteni olur.³⁴

3.2. NEFSİN BEDENLE BERABER OLUŞTUĞUNU GÖSTEREN KUVVE VE FİİL DELİLİ

Sadrâ, tenâsühün iptaliyle alakalı olarak İbn Sînâ'nın geliştirdiği en güçlü ispat görünümündeki “nefsin bedenle birlikte hâsıl olduğunu” ifade eden görüşü kabul eder. Yukarıda işaret edilmiş olan bu delili Sadrâ, şöyle tafsil eder: “Nefsin bedenle zatî bir bağlantısı vardır. Aralarındaki birleşme tabii³⁵ ve bir olma yönündedir. İkisinden her biri diğeri ile beraber cevheri ve zatî bir hareket içerisindedir. Nefis ve beden, başlangıçta kuvve halindedir. Yani bebeklik, çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinin her birisi nefse ait zatî haller olarak kuvve halinde mevcuttur. Nefis ve bedenin her ikisi beraberce kuvveden fiile çıkar. Nefis bir tür fiillik kazandıktan sonra kazandığı fiili olma halinin mukabili olan başka bir kuvve haline geri dönmesi mümkün değildir. Şu halde yaşlı bir insanın gençleşmesi; bir hayvanın tam bir yaratılışa erdikten sonra nutfeye haline geri dönmesi imkânsızdır. Çünkü cevheri hareket geri sarılamaz. Ayrıca zorlamalı, tabii, iradî veya rastlantısal bir hareketin cevheri hareketin hilafına olması da mümkün değildir.”³⁶

Şu halde bir nefsin, bedeninden ayrıldıktan sonra başka bir bedene dâhil olması -ister cenin halinde veya da başka bir halde bulunsun- birisi fiili diğeri kuvve halinde olan iki şeyin bir araya gelmesi demektir. Bu durumda şey fiil halinde bilkuvve olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü nefisle beden arasındaki ilişki tabii ve bir olma yönündedir. İki şey arasında gerçekleşen tabii birleşme halinde birleşiklerden birisinin bilfiil, diğersinin ise bilkuvve olması muhaldir. Şu halde tenâsüh imkânsızdır.³⁷

Bunun gibi her tabii bileşiğin sureti iki şeyden oluşur: Madde ve suret. Bu ikisi arasında bir çeşit birlik vardır. Birinin zevali ile diğersinin bâkî kalması mümkün değildir. Çünkü maddenin surete nispeti, eksiğin tam olana ve nakısın kâmil olana nispeti gibidir. Madde, suret ile kuvveden bilfilliğe çıkar. Suretin zat ve mahiyet itibarıyla yetkinliği ise şahsını taşıyan, hal ve fiillerini özelleştiren maddeyle beraber olmasıyla³⁸ Şu halde unsurî ve felekî her birleşimin sureti maddesini ayakta tutar. Madde ise sureti belirler ve onu tahsis eder. Nefis ve beden gibi suret ve maddeden müteşekkil her birleşimin unsurlarından birinin zevali birleşimin zevalini gerektirir.³⁹ Bu durumda birleşik bir şey, birleşik olması açısından, kendisi olmayı başka bir birleşikte elde edemez. Öyleyse tenâsüh imkânsızdır.

Buradan, maddeye bulaşmayan suretlerin var olmadığı anlamı çıkartılamaz. Tam aksine bazen suret, oluşumu yönünden bağımsız bir zat ve mücerret bir varlık olur. Yani suret kaim kılıcı suretiyle varlığını devam ettirir.⁴⁰ Suretin aksine maddenin hakikati, kendi zatında cinse ait müphem bir hakikattir. Onun işi türlerin suretleri olan farklı fasıllarla/ayrımalarla birleşmektir. Bunun gibi cinsten gelen her pay yok olunca onunla hâsıl olan fasıl da yok olur. Aynı şekilde fasıl yok olunca onunla birleşen ve onunla tür

³⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 321.

³⁵ Arapça metinde geçen طبعی kelimesi nefsin “organik cismin ilk yetkinliği” yönündeki yaygın tanımını hatırlatmaktadır. Eğer nefis ile beden arasındaki terkip doğal ve bir olma yönünde olmasaydı herhangi bir insan bireyi şahsiyet kazanamaz; nefisler bedenlerine karşı aidiyet hissedemezdi. Burada nefis ve beden arasındaki ilişkisinin Meşşâilîğin madde-suret öğretisini çağrıştırdığı hatırlanmalıdır.

³⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 9/3.

³⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 9/4.

³⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 9/5.

³⁹ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/572; Fevzi Yiğit, *Hikmet ve İlet -Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi-*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 175.

⁴⁰ Sadrâ, *Esfâr*, 9/5.

olduğu cinse ait pay da yok olur. Her nefsin, oluş ve bozuluşta aralarında gereklilik olan özel bedeniyle ilgisi bu yöndedir. Nefis olması yönünden nefsi, aynı ile bedeninin türsel sureti ve nefse ait hâsıl olmuş türsel mahiyetinin suretinin illetidir. Beden olması yönünden beden, nefsin kendisi ile alakalı olan maddesidir ve tür için maddî illet gibidir. Şu halde vücudu zayıf olan bir cevher, böyle kaldığı müddetçe diğer suret ve arazlar gibi varoluşu tabii oluş üzere gerçekleşen bedenine ihtiyaç duyar. Bu ikisinden birisinin zevali birleşimin zevalini gerektirir. Tabii, edilgen ve bağlantılı varlığı dışında nefsin ayrık ve farklı bir varlığı oluştuktan sonra nefsin tabiat ve bedeninin maddesiyle ilgisinin kesilmesiyle yok olmaya çağı açıktır. Buraya kadar söylenenlerden ortaya çıkacağı üzere nefsin unsurî ve tabii bir bedenden ayrık başka bir tabii bedene intikal etmesine ihtiyacı yoktur. Nefis bu anlamda olgunlaştıktan sonra yetiştigi ağaca ihtiyacı kalmayan bir meyve gibidir. Şu halde tenâsüh imkânsızdır.⁴¹

3.3. İNSANIN İKİNCİL TABİATI DELİLİ

Bilindiği üzere varoluş dairesi iniş ve çıkış olmak üzere iki yarım daireden oluşur. Sadrâ'ya göre tenâsüh, hem iniş hem de çıkış dairesinde gerçekleşmesi söz konusu olmayan bir şeydir. Şöyle ki birtakım düşüncüler tarafından varlığın aşağı doğru hareketinde aklın nefsi, nefsin ise bedeni oluşturması yanlışlıkla tenâsüh olarak algılanmıştır. Aynı şekilde, bedeninin cevheri hareketle tekâmüle geçerek nefisle beraber oluşuma geçmesi, sanki nefsin yukarı doğru hareketinde başka bedenler üzerinde sıçrayarak hareket ettiği zannını oluşturmuştur. Hâlbuki her iki tutum da yanlıştır. Sadrâ'nın varlığın yukarı doğru hareketinde nefsin başka bir bedene geçmesinin iptaline dair delili şöyledir: "Eğer tenâsüh hak olsaydı, bir insan bedeninin fesada uğraması durumunda hareketsiz başka bir hayvan bedeninin oluşuma geçmesi gerekirdi. Lazım batıl olduğundan dolayı melzum da batıldır."⁴²

Sadrâ, varlığın yukarı doğru yükseliş hareketinde ruhanî feyzi ilk kabul edenin bitkisel varoluş seviyesi olduğunu savunur. İnsanın itidal ve mükemmel bir yapıya sahip olan mizacı ise insan nefsinin en şerefli bir varoluşa sahip olduğunun ispatıdır. Öyleyse insan nefsi, bitkisel ve hayvanî nefsi aşar. Bitkisel nefsi aşan her nefis, hayvanlara ait farklı mertebeleri geçerek insanlık mertebesine ulaşır.⁴³

İnsanın varoluşunun başlangıcında bilkuvve bir varlık olduğu ifade edilmişti. Bununla birlikte insan bireylerinin her biri bir türün fertleridir. İnsan, tabii türselliği içerisinde hakiki bir birliktir. Beşer nefisleri de maddeyle alaka kurmaya münasip olan vücutları yönünden bir türdür. Mahiyetleri oluşturan ayrımlar; bedeni, ait olduğu cins olan cisimden, büyüyen ve duyu sahibi olan bir şey olarak ortaya çıkarır. Natıklık ise küllileri idrak gücüdür. Bu, bütün insan bireylerinde ortaktır. İnsan nefsi bu tabii türün sureti ve tamamı olmakla birlikte aynı ile muhtelif türlerin suretlerini kabul eden bir cevhere sahiptir. İnsanı insan kılan da bu cevherdir. İnsanın her şey olabilen bir cevhere sahip olması, ilk heyulanın zatında unsurî birlik içermesine rağmen kuvveden fiile çıkınca birçok şeye dönüşmesi gibidir. İnsanî nefisler bilfiil oluşumlarının başlangıcında hissedilir madde için kemâli suretler ve işleri kendisiyle birleştikleri akli suretleri kabul etme olan ruhani maddedirler.⁴⁴ Onlar sebebi ile kuvveden fiile çıkarlar. İkinci fitratının oluşumu sürecinde ise onlar birçok tür ve cinse dönüşürler. Sadrâ, filozofların meşhurlarının dile getirmediği bu gerçeği kendisine Allah'ın ilham ettiğini belirtir.⁴⁵ Hâlbuki İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye* adlı eserinde bu ikili ayrıma işaret etmiştir.⁴⁶

⁴¹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/6-7.

⁴² Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/568.

⁴³ Sadrâ, *Esfâr*, 9/15. Sadrâ'ya göre hurma ağacı bitkiliğin en yüksek derecesinde bulunurken hayvanlığın en düşük mertebesinde ise kurtçuk bulunur.

⁴⁴ Bunun için nefis, organik cismin ilk kemâli olarak tanımlanır.

⁴⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 9/29-30; Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Arşyye*, s. 158.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye*, Dâru'l Arab, Kahire, 1989, s. 105.

İnsan, ikincil tabiatlar edinebilen bir canlı olduğuna göre bu âlemde melek, şeytan, evcil veya yırtıcı hayvan gibi şeylerden birisine dönüşebilir. Eğer ilim ve takva insanın hâkim niteliği olursa melek; tuzak, hile, mürekkep cehalet insan üzerine hâkim olursa inatçı şeytan; şehvetin eserleri üzerine hâkim olursa uysal bir hayvan ve son olarak heyecanlanma ve gazabın eserleri üzerine baskın gelirse yırtıcı bir hayvan olacaktır. Zaten hayvanlar maddeleriyle değil hayvanlık suretleriyle hayvandır. Katır, eşek, koyun, ayı, fare, kedi, tavus, horoz vb. gibi bazı hayvanlar şehvî nefsin sıfatları altında var olurlar. Aslan, kurt, kaplan, yılan, akrep, akbaba, doğan vb. gibi bazı hayvanlar ise gazabî nefsin sıfatları altında bulunurlar.⁴⁷

Sadrâ'ya göre, bu gerçek Kur'an'da birçok ayette dile getirilmiştir. Şeklin bozulup değiştirilmesi anlamı taşıyan ayetler şöyledir: "Kendi elleri ve ayakları, yapmış olduklarına şahitlik ettikleri gün onlar büyük bir azaba uğrayacaklardır."⁴⁸ "Ey cin topluluğu! İnsanlardan pek çoğunu saptırıp aranızda kattınız."⁴⁹ "Vahşi hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde..."⁵⁰ Konu ile ilgili olarak Cafer-i Sâdık'tan şöyle nakledilmiştir: "İnsanlar amellerinin suretlerine göre haşredilirler." Başka bir rivayette "Niyetlerinin suretine göre" ibaresi geçmektedir. Diğer bir rivayette: "Bazı insanlar kendilerine hoş gelen maymun ve domuz kılığında haşrolunacaktır."⁵¹

Anlaşılan Sadrâ, nefsin dünyevi tabîî neşetten başlayarak kazandığı suretler ve melekeleriyle hayvansal, uhrevî veya başka bir surete dönüşmesine dair dinî görüşün burhanlarla çelişmediğini düşünmektedir. Sadrâ'ya göre, kuvve ve fiil yönünden insanî hakikatin batınının uysal veya vahşi bir hayvanın hakikatine dönüşmesi sonra ahirette bu batına uygun bir suretle tekrar yaratılması bütün dinlerde kabul edilen bir gerçektir. Bunu ayrıca Eflatun, Sokrat, Pisagor ve Empedokles gibi filozoflar kabul etmiştir. Aristoteles'in de bu mânâda bir tenâsühü kabul ettiği rivayet edilmiştir.⁵²

Meseleyi biraz daha ayrıntılandırmak için Sadrâ, insanın idrak güçlerini incelemeye girişmektedir. Buna göre insan, üç idrak gücüne sahiptir:

Birincisi; tabîî ve hissi idraktır. Bunun mazharları beş duydur. Beş duyu, görünürleri ve hissedilirleri idrak eder. Duyulurlar âlemi insana yakınlığı dolayısıyla dünya diye isimlendirilmiştir.

İkincisi; hislerden gaip olan hayali suretleri idrak gücüdür. Hayal ve tasavvurun mazharları iç duylardır. Bu idrak edilirler gayb ve ahiret âlemi diye isimlendirilmiştir.

Üçüncüsü; akıl idrak gücü olup mazharı akıl âlemidir. Akıl âlemi Allah'a yakınlaştırılmışların yurdu. O, mahza hayır ve sırf nurdur. Birinci neşet, kuvvet ve istidat yurdudur. Orada ruhlar, niyetler ve itikatlar ekilir. İkinci ve üçüncü diyar ise tamamlık, fiili olma ve hasat diyarıdır.⁵³

Sadrâ'ya göre, nefis birinci âlemden ikinci âleme çıktıktan sonra onun için geri dönüş imkânsızdır. Birinci fitratın üzerine elde edilen ikinci fitratın nitelik ve melekelerini terk etmesi ve yerinden ayrılması imkânsızdır. Dolayısıyla iyi-kötü nitelikler kazanmış nefislerin hayvanî bedenlere dönmesi söz konusu olamaz.⁵⁴ Fiilî olarak kendini gerçekleştiren nefislerin kuvve haline dönmesini beklemek ve bu yönde dilekte bulunmak geçersizdir. Kur'an'da kâfirlerin toprak olma yönündeki temennileri, talepleri-

⁴⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, (thk. Muhammed Havâcavi), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran, 1391, s. 159.

⁴⁸ Nur, 24/24.

⁴⁹ En'am, 6/128

⁵⁰ Tekvir, 81/5

⁵¹ Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, 160.

⁵² Sadrâ, *Esfâr*, 9/10.

⁵³ Sadrâ, *Esfâr*, 9/32.

⁵⁴ Sadrâ, *Esfâr*, 9/33.

nin imkânsızlığı yüzünden, reddedilmiştir.⁵⁵ Şu halde kuvve halinde olan ancak fiili olmak için temenide bulunabilir.⁵⁶

Sadrâ'ya göre, felsefe kitaplarında zikredildiği üzere, bir şeyin sureti başka bir şeyin maddesi olmaz. Bir varoluş düzleminde yetkinleşen şeyin cismanî şeylerle bağlantısı kalmaz. Madde ile alakası olan nefsin işi, her bir suretten sonra başka bir suret ile birleşmektir. Aynı şekilde maddî suret ile beraber olan hissi suret bilfiil cismanîyken bilkuvve ise mâkûldür. Sadrâ, “cevherî hareketin” maddî tabiata sahip her şeyde geçerli olduğunu düşünür. İnsan nefsi oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların en hızlı dönüşü; tabiat, nefis ve aklın tavır alışlarında inkılâp edenidir.⁵⁷

3.4. DİĞER DELİLLER

Sadrâ'ya göre, eğer tenâsüh hak ise nefsin bedenden ayrılıp başka bir bedene geçişi esnasında boşlukta kaldığı bir zaman diliminin ortaya çıkması gerekir. Hâlbuki bu muhaldir. Şöyle ki, nefsin nefisliği varlığının bir yönüdür. Yoksa nefsin varlığının, bütün vücuduna ilgisi arazi bir ilgi değildir. Öyleyse nefis arazî olarak başka bedenlerle birleşemez.⁵⁸

Genel kabul görmüş bir delile göre, her insan nefsinin ölümle bedeninden serbest kaldığı vakitte başka bir hayvan bedeninin o nefsi tutması gerekir. Bunun gerçekleşmediği açıktır. Şu halde gerekli olan ve bu gereğin gerektirdiği şey de batıldır.⁵⁹ Zira beşerî ruhlar ile hayvanî türlerin fertleri arasında sayısal anlamda büyük bir farklılık vardır. Şu halde boş beden buluncaya kadar beşerî nefislerin beklemesi gerekecektir. Muhtemelen Sadrâ delilinin inşasında buna dayanmaktadır.

Bir diğer delil de şudur: Eğer tenâsüh zikredildiği üzere hak olsaydı hayvan bedenlerinin ölen insan sayısına mutabık olması gerekirdi. Hâlbuki tâli batıldır. Dolayısıyla ileri sürülen mukaddem de batıldır.⁶⁰ Eğer nefisler, bedenlerden fazla ise bu durumda bir bedende birçok nefsin bulunması gerekir. Bu ise batıldır.⁶¹

Başka bir delil de şudur: Tabiat ve nefisler gibi sûri mevcutlar, vücuda ait gayelerine yönelirler. İstidatlı oldukları kuvvelerden fiile doğru varoluşsal bir çıkış gerçekleştirirler. Herhangi bir nefis, bedeninde varlığını gerçekleştirdiği müddetçe cevherliğini artırarak adım adım bilfiil olur ve böylece vücut yönünden kuvvetlenir. İster mutlulardan isterse mutsuzlardan olsun hâsıl olma yönünden varlığı şiddetlenir. Kısacası vücudun kuvvetli oluşu cevherleşmesinde bağımsızlığı; mahalden ve ona ilişenlerden müstağni olmayı gerektirir. Bu delil varlığın çıkış yönünde tenâsühün gerçekleşmeyeceğini gösterir.⁶²

Çıkış yönünden tenâsühün iptaline dair Sadrâ'nın geliştirdiği diğer bir delil ise şudur: Hayvanların nefisleri bağımsız ve mücerret olmayıp tâbi oluş seviyesindedir. Dolayısıyla hayvanî nefisler bir bedenden diğerine intikal edemez. Kemâl yönünden hayvan, insan seviyesine çıkamaz. Hayvanlar birinci fitratlarının üzerine ikinci bir fitrat koyamazlar. Onların bilfiil hayvan olarak doğdukları aşikârdır. Hayvanlar her ne kadar varoluşa ait farklı alanlarda ve değişik niteliklerde insana benzese ve hatta bazı özel-

⁵⁵ Kâfirlerin “Keşke toprak olsaydım” (Nebe, 78/39) veya “Keşke dünyaya geri gönderilsek de yapmadıklarımızı yapardık” (En'âm, 6/27) dilekleri imkânsız isteklerdir.

⁵⁶ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/548; Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 320.

⁵⁷ Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, s. 160.

⁵⁸ Sadrâ, *Esfâr*, 9/20.

⁵⁹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/20.

⁶⁰ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/569.

⁶¹ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/579.

⁶² Sadrâ, *Esfâr*, 9/25.

likleri ile insanlardan daha üstün olsalar da onların çıkış hareketine devam edip insana dönüşmeleri imkânsızdır.⁶³

Sadrâ'ya göre, evrimsel anlamda türler arası geçiş mümkün değildir. Aynı varlık seviyelerini işgal eden şeyler, varlıklarının bir ve teşkiki niteliğe sahip olmasına rağmen, tür/mahiyet yönünden bir diğere dönüşmez. Çünkü her hayvan ve bitki türünün kendisiyle bir çeşit birlik içerisinde olduğu, hidayet edici ve ilham verici bir akli vardır. Bu akıl, onun boyun eğdiği Rabbi, mahiyetini kaim kılanıdır. Mevcut varlıklar arasındaki fark, Nurların Nuruna yakınlık ve uzaklık ile mevcut varlığın elde ettiği nurun şiddetindedir. Bununla beraber türler ve fertleri arasındaki ayrımlar onların Allah'a yönelmesinde herhangi bir sınır ve kayıt oluşturmaz. Öyleyse her varlık özünde O'na bağlıdır. Bütün varlıkların sadece insanî kemâlleri elde etmek yönünde hareket etmesi de zorunlu değildir. Öyleyse her mevcut kendi kemâline yönelir.⁶⁴

Şu halde Sadrâ'ya göre, nefis ve bedenler arasındaki farklar varlıkta öncelik-sonralık, şiddet-zaafiyet, yetkinlik-hamlık yönündendir. Nefis, unsurların seçkin kısmı ve tabiatların özüdür. Fakat nefis, cisimden hâsıl olmadığı gibi gıdalarla da güçlenmez. Tam aksine nefis cismi oluşturur. Nefis, bedeni istediği gibi yönetir; ister bedenle düşüşe geçer, isterse onunla yükselir. Cennete yükseliş bu ağır cüsse ile gerçekleşemez. Bilakis bu karanlık bedenden kurtulduktan sonra cennet diyarı cinsinden nuranî bir beden ile olabilir. Bu yükselişte onu manevî bir beden takip eder, süfli mertebelerdeki bedeni değil. İşte Sadrâ'ya göre, bu düşünce tenâsühün açıkça iptalini ihtiva etmektedir.⁶⁵ Sadrâ'nın buradaki anlatımlarından, nefis ile beden arasında varlığın birliği yönünden aynîlik, varlığın teşkiki yani dereceli yapısı yönünden farklılık olduğu düşüncesini çıkarabiliriz.

4. ÖLÜM VE UHREVÎ DIRİLİŞİN TENÂSÜHLE İLGİSİ

Sadrâ ölümü izah etmek için gemi ve kaptan örneğini verir. Bu âlemdeki insan bedeni, yelkenli bir gemiye benzer. Kaptan, nefsi simgelerken mürettebat ise bedeninin bütün azalarını simgeler. Bu gemi, ancak insan iradesinin esintileri ile yol alır. Eğer rüzgâr kesilirse geminin hareketi de kesilir. Gemi, rüzgârı taşımadığı gibi beden de ruhu taşımaz. Geminin zarar görmesi iki türlü olabilir: Birincisi; geminin fizikî yapısında bir hasar olur, böylece gemi batar. Bunun gibi bedeninin zarar görmesi sonucunda nefis onu yönetme imkânını kaybeder. İkincisi; rüzgâr, kasırga ve boran gibi şeyler gemiyi batırır. Bunun gibi bazen nefsin kemâlinin fazlalığı ve varlığının tamlığının aşırı gücü dolayısıyla beden zarar görür. Çünkü insan, yaşlandıkça nefsi kuvvetlenirken bedeni zayıflar. Bu ters orantılı ilişki ölüm gerçekleşinceye kadar devam eder. Şu halde tabîî ölümün nedeni; yaşam arzusu ateşinin, bedeninin hararetini söndürmesidir. Beden gemisi batarken, mürettebat ya rıza içerisinde olur ya da isyan ve karşı geliş.⁶⁶

Sadrâ'ya göre, tenâsüh ile dirilişi birbirine katıp karıştırmanın sebebi akıl ile tabiat âlemi arasındaki ara âlemi bilmeme ve ondan gafil olmadır. İnsanlar, bu ara âlemde dünyadayken edindikleri varoluşsal mevki, inanç, amel ve ahlaklarına münasip heyet ile yeniden dirilirlir. Yeniden diriliş kıyamet sonrasında ahiret âleminde devam eder. Ahiret âleminde diriliş iki çeşittir: Birincisi, nuranî akıl âlemi ve ikincisi nimetler yurdu ve ateş diyarı olarak anılan daha somut âlem. Birincisi yakınlaştırılmış kullar

⁶³ Sadrâ, *Esfâr*, 9/33-34.

⁶⁴ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/ 550-551.

⁶⁵ Sadrâ, *Esfâr*, 9/64.

⁶⁶ Sadrâ, *Esfâr*, 9/68-71.

içindir. Nimetler yurdu, salihlerden mutluluğa ermiş olanlar içinken diğeri ise aşağı âlemlere düşmüş mutsuzlar içindir.⁶⁷

Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd* isimli eserinde “Derilerine derler ki: Niçin aleyhimize şahitlikte buldun?”⁶⁸ “O gün biz, onların ağızlarını mühürleriz. Elleri ile bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder”⁶⁹ âyetlerinden hareketle ahirette insanların organlarının, eylemlerinin gerektirdiği şekil ve biçimlerde yaratılacağını, dolayısıyla onların vaziyetlerinin eylemlerine şahit olacağını, söyler. Sadrâ konu ile ilgili olarak şu Hadis-i Şerife işaret eder: “İnsanlar farklı yüzlerle haşredilir. İnsanlar niyetlerine göre yaratılınca bazıları öyle çirkin olur ki maymun ve domuzun suratu ondan güzeldir. Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz. Nasıl ölürseniz öyle diriltirsiniz.”⁷⁰

Peki, ahirette gerçekleşecek olan cismanî diriliş bir tür tenâsüh değil midir? Nefisle kendisine büründüğü bedeni arasında nasıl bir ilgi vardır? Sadrâ’ya göre, ahiretteki diriliş tenâsüh olmadığı gibi nefislerin bedenleşmesinde istidatların ve maddenin dahli yoktur. Uhrevî bedenlerin, nefislerinin varlığına önceliği yoktur. Uhrevî nefis ve bedenler birbirine bitişiktir. Uhrevî bedenler; maddî yetenek, hareket, heyet ve aşamalı olarak hâsıl olan kemâle ermelerle ortaya çıkmaz. Bilakis el-Hakku’l Evvel’in mücerret ibdâsı ile feyiz olunurlar. Ancak Hakk’ın failliği onların kabul edicilik niteliklerine ve istidatlarına ortak olmaz. Her nefsanî ayrık cevherin meleke, ahlak ve heyeti hasebince kendisinden neşet eden misali bedeninin olması gerekir. Uhrevî nefislerin bedenleri/maddeleri yetkinliklerini ve heyetlerini taşıyan şeyler değildir. Bilakis onların varlığı, gölge sahibi ile gölgenin birbirini gerektirmesi gibi bedenlerini gerektirir. Yani onların bedenleri nefislerinin lazımları gibidir. Çünkü gölge, gölge sahibinin vücudunun istidadına tâbi değildir. Tam aksine gölge, sahibinin varlığına tâbi ve onun bir gereğidir. Şu da unutulmamalıdır ki gölge sahibi gölgesiyle kemâle ermez, ondan etkilenmez ve ona iltifat etmez.⁷¹

Sadrâ, “Kur’an’dan hareketle ahiretteki bedenlerin bu dünyadaki bedenlerin aynısı olacağını ileri sürülmesi” halinde “bedenlerin suretleri yönünden” bunu kabul edebileceğini söyler. Çünkü şey, sureti ile şeydir. Ayrıca bu dünyada da bedenler sürekli değişmekle beraber kişinin şahsiyeti ve hüviyeti değişmemektedir. Gençken bir suç işleyen yaşlılıkta cezadan muaf olmamaktadır. Bunun gibi “müphem maddeden” oluşan ahiret bedenleri de nefse bağlı olarak sürekli değişmektedir. Ahirette bedenlerin değiştiğine dair bazı Hadislerde şöyle buyrulur: “Onlar otuz yaşındaki gençlerdir. Onlardan ilk zümre dolunay suretinde cennete girer. Sonra gökyüzündeki parlak yıldızdan daha parlak olanlar onları takip eder.” “İnsanlar kâfirin dilini, üzerlerinden geçtikleri bir veya iki fersah uzunluğunda (bir köprü) sanırlar.”⁷²

SONUÇ

Buraya kadar ortaya konan delillerden anlaşılacağı üzere, Sadrâ’ya göre insan suretinin var oluşunun başlangıcından maddeden soyutlandığı âna kadar cevheri hareket ile tekâmül etmesi tenâsüh olmadığı gibi, bir maddedeki bitişik cevherinin mükemmelleşerek yol alması da tenâsüh değildir. Çünkü insanın en şerefli mizaca ve türe sahip olması, nefsinin bir bedenden diğer bir bedene geçerek tekâmül etmesini gerektirmez. Yani onun olgunluğu zatının dışında değildir. Ama insan, imkânın aşağı varlık şartlarında

⁶⁷ Sadrâ, *Esfâr*, 9/43.

⁶⁸ Fussilet, 41/20.

⁶⁹ Yâsîn, 36/65.

⁷⁰ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/539.

⁷¹ Sadrâ, *Esfâr*, 9/45; Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 2/554-575.

⁷² Sadrâ, *Esfâr*, 9/46-47.

var olduğu için yetkinleşmekten uzak da kalmaz. Şu halde insanın tekâmülü zatına bitişik bir gerçekliktir. Çünkü insanın sahip olduğu ilk yetkinlikler ikincil yetkinlikleri elde etmesini gerektirmez. Hatta insanların çoğu ikinci yetkinlikleri elde edemezler. Sadrâ'nın geliştirdiği bu delile göre, ikinci yetkinlikler elde edilip fiilî olarak gerçeklik kazandıktan sonra bunların terk edilmesi oldukça güçtür. Şu halde, ikinci yetkinliklerini elde eden nefisler, varoluşlarını hiç gerçekleştirilmemiş gibi davranarak kendileri dışında başka bedenlere girip onlarla yeni bir varoluş serüvenine kalkışamazlar.

Bir bedende iki nefsin bir araya gelemeyeceği ve nefsin bedenle beraber varoluşa geçtiğini ifade eden deliller, Sadrâ öncesinde dile getirilmişti. Ayrıca tabiî failin, maddedeki tedbiriyle, ürünlerinde eylemde bulunduktan sonra başka bir tabiî failin bu ürünler üzerinde eyleme geçmesi yani iradeli failerin aynı mevzuda birbirini takip etmesi batıldır. Aynı şekilde bir failin tabiî bir failinden ayrık olarak ve onunla birleşmeksizin başka bir tabiî fiile intikal etmesi de muhaldir. Tenâsüh bu imkânsız durumun kendisidir.

Sadrâ'ya göre, İslam öncesi filozofların sözlerini tenâsüh yönünde yorumlamanın nedeni duyulur âlem ile melekût/akıllar âlemi arasındaki ara âlemlerin varlığından gafil olmaktır. Bu ara âlemlerde insanlar, ahlakî edimlerine uygun olarak değişik heyetlere bürünürler. Sadrâ, nefsin berzah âlemi de dâhil olmak üzere kendisine ait uhrevî bedenini teşkil etmesi düşüncesini, Aşkın Hikmet (el-Hikmetü'l Mûteâliye) kurallarına bağlı arşî bir hikmet olarak kabul eder. Sadrâ, ahirette bedenlerin dirilişi konusunda, bir tür tenâsüh olarak kabul edilebilecek olan cismânî dirilişi savunan Gazzâlî gibi kelimacılara katılmadığı gibi, cismanî dirilişin her türünü reddeden İbn Sînâ gibi filozoflara da katılmaz. Bu hususta o, Sühreverdî ve İbnü'l Arabî çizgisinde yer alır.

Sadrâ'ya göre, nefiste gerçekleşen değişimlere bağlı olarak bedenın niceliği, niteliği ve durumu değişir. Buna işaret eden en belirgin durum uyku halidir. Öyleyse nefis kendisindeki değişime bağlı olarak kabir âleminde ve ahirette değişik suretlere bürünecektir. Nefis, kendisine ait hüviyetine bağlı olarak özdeşliği yönünden bu değişim ve dönüşümlere konu olur. Çünkü nefis; bütün bağlantıları, varlığının hususiyet ve sınırlarıyla beraber bir birliktir. Nefis; hüviyetinin aslı olan suretin tamamı, mahiyetlerin toplanma yeri, kuvvelerinin kaynağı, vücut karışımlarını bir araya toplayanı ve tabiatında olduğu müddetçe de onların saklayanıdır. İşte bunların hepsi bir tür cismanî dirilişi ifade eder. Sonra nefis, soyut bir akıl oluncaya kadar ruhanî azaları ile aşamalı olarak dönüşümünü sürdürür.

Sadrâ'ya göre Sokrat, Pisagor, Empedokles ve Hermes gibi büyük filozofların tenâsühten anladığı şey, nefsin kendi âlemine bağlı olarak bütüncül bir varoluşa sahip olmasıdır. Ahirette nefse katılan her şey nefisten neşet eder. Nefis, tam bir âlem olarak varoluşun bütün safhalarını kendisinde barındırır. Dolayısıyla ahiretteki cismanî diriliş, nefsin tam âleminin bir parçası ve o âlemin şartları hasebinedir. Özellikle Aristoteles'in hocası Eflatun'a itirazı bu yöndedir. Neredeyse bütün filozoflara göre, tenâsüh eksik ve sorunlu nefisler için geçerlidir. Yoksa kâmil nefisler, bedenlerinden tecerrütte sorun yaşamayacaktır.

Sadrâ'nın, Aristoteles ve takipçilerinin tenâsühün reddi yönünde yaptıkları eleştirileri daha ileriye götürdüğü söylenebilir. Ancak bunun yanında bir tür cismanî dirilişi savunması, onun Eflatunculuğa bağlı yeni bir görüş ortaya attığı yönünde yorumlanabilir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yay, İstanbul, 2000.
- Bekiryazıcı, Eyüp, "Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife*, 2018, c. 8, sayı: 1 ss. 203-219.
- Buğlen, Mehmet - Baloğlu, A. Bülent, "Tenâsüh: İslam Düşünce Tarihinde", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. 40, ss. 443-446
- Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yay., Kayseri, 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil, "Sühreverdî ve İsrâkilik", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yay., İstanbul, 2013, ss. 397-428.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Tarifât*, Dârü'l-Kitâbü'l-Arab, Beyrut, 1983.
- Eflatun, *Menon*, (çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul, 2013.
- İbn Sînâ, *Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*, Dârü'l Arab, Kahire, 1989.
- İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fi'l-Meâd*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Mısır, 1949.
- Karaman, Fikret, "Tenâsüh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. 8, sayı: 1, ss. 9-34.
- Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyet*, (thk. Muhammed Havâcavî), Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefetü İnan, Tahran, 1402/1981.
- , *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, (thk. Muhammed Havâcavî), İntişarât-ı Mevlâ, Tahran, 1391/1971.
- , *el-Hikmetü'l-Mütealiyetü fi'l-Esfârî'l-Erbeati*, 9 cilt, (thk. Maksud Muhammedî), (ed. Muhammed Hamaneî), Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, Tahran, 1380/1961.
- , *el-Mebde ve'l-Mead fi'l-Hikmetü'l-Mütealiyet*, 2 cilt, (thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazârî), (ed. Muhammed Hamaneî), Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, Tahran, 1381/1962.
- , *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, (talik ve thk. Celâleddin Aştîyânî), Müessese-i Bustân-ı Kitap, Kum, 1392/1972.
- Navruz, Ahmet, *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ün. SBE., Ankara 2018.
- Sağlık, Hacı, "Tenâsühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefi Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 15, sayı: 1, ss. 177-201.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*, (çev. Tahir Uluç), İz Yay., İstanbul, 2009.
- Sühreverdî, *Nur Heykelleri, Tasavvufun Keli-mesi, Burçlar Risalesi*, (çev. A. Kâmil Cihan - Salih Yalın, vdğr.), (ed. A. Kâmil Cihan), Litera Yay, İstanbul, 2017.
- Yiğit, Fevzi, *Hikmet ve İlet -Molla Sadrâ'nın Nedensellik Teorisi-*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Yitik, Ali İhsan, "Tenâsüh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, c. 40, ss. 441-443.