**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**
**ANA BİLİM DALI**

# İBN SÎNÂ'DA TENÂSÜHÜN REDDİ

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet NAVRUZ

Ankara-2018

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**
**ANA BİLİM DALI**

# İBN SÎNÂ'DA TENÂSÜHÜN REDDİ

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet NAVRUZ

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Ankara-2018

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**

**ANA BİLİM DALI**

Ahmet NAVRUZ

# İBN SÎNÂ'DA TENÂSÜHÜN REDDİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Tez Jürisi Üyeleri:

| Adı – Soyadı | İmzası |
|---|---|
| Prof. Dr. Gürbüz Deniz | ……. |
| Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan | ……. |
| Prof. Dr. Fuat Aydın | ……. |

Tez Sınavı Tarihi: ……..

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... I
KISALTMALAR ..... III
ÖNSÖZ ..... V
GİRİŞ ..... 1
I. BÖLÜM ..... 3
TENÂSÜH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ SEYRİ ..... 3
1. Tenâsüh Kavramı: ..... 4
2. Tenâsüh düşüncesinin Tarihi seyri: ..... 5
2.1. Hint Dinlerinde Tenâsüh ..... 6
2.1.1. Hinduizm'de Tenâsüh: ..... 6
2.1.2. Caynizm'de Tenâsüh: ..... 8
2.1.3.Budizm'de Tenâsüh: ..... 8
2.2. Eski Mısır Dinlerinde Tenâsüh: ..... 9
2.3. Antik Yunan'da Tenâsüh Düşüncesi: ..... 10
2.3.1. Pythagoras'a Göre Tenâsüh: ..... 11
2.3.2. Platon'a Göre Tenâsüh: ..... 13
2.4. Yeni Eflatunculuk'ta Tenâsüh Düşüncesi: ..... 15
2.5. İslam Düşüncesinde Tenâsüh: ..... 16
II. BÖLÜM ..... 20
İSLAM FİLOZOFLARININ TENÂSÜH DÜŞÜNCESİNE YAKLAŞIMI ..... 20
1. Yakub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 866) Felsefesinde Tenâsüh ..... 20
2. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Râzî'nin (ö. 925) Düşüncesinde Tenâsüh ..... 23
3. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî'nin (ö. 950) düşüncesine göre Tenâsüh ..... 25
III. BÖLÜM ..... 28
İBN SİNA'NIN NEFS ANLAYIŞI ..... 28
1. Nefsin Varlığının İspâtı ..... 29
2. Nefsin Tanımı ..... 30
3. Nefsin İbn Sînâ Kozmolojisindeki Yeri ..... 32
4. Nefsin Yetilerine Göre Türleri ..... 34
4.1. Nefsin Nebâtî Yetileri: ..... 34
4.1.1. Beslenme Gücü (el-Kuvvetu'l-Kâdıye): ..... 34

4.1.2. Büyüme Gücü (el-Kuvvetu'n-Nâmiye): ..... 34
4.1.3. Üreme Gücü (el-Kuvvetu'l-Müvellide): ..... 34
4.2. Nefsin Hayvanî Yetileri: ..... 35
4.3. Nefs-i Nâtıka: ..... 36
5. Nefs – Beden İlişkisi: ..... 39
5.1. Nefsin Bedenle Birlikteliği: ..... 39
6. Nâtık Nefsin Ölümsüzlüğü: ..... 44
IV. BÖLÜM ..... 46
İBN SİNA'DA MEÂD ..... 46
1. İbn Sînâ'nın Din – Felsefe İlişkileri Bağlamında Ahiret Görüşü: ..... 46
2. Meâd'ın Gerekliliği ..... 52
3. Mead'ın Mahiyeti Üzerine Farklı Görüşler ..... 52
3.1. Dirilişin Yalnızca Bedenle Olacağını Kabul Edenler: ..... 52
3.2. Dirilişin nefs ve bedenle birlikte olacağını kabul edenler: ..... 54
3.3 Dirilişin Yalnızca Nefs İçin Olacağını Kabul Edenler: ..... 57
V. BÖLÜM ..... 60
İBN SÎNÂ'YA GÖRE TENÂSÜHE İNANANLARIN İDDİALARI VE FİLOZOFUN BU İDDİALARA VERDİĞİ CEVAPLAR ..... 60
1. İbn Sînâ'ya Göre Tenâsühe İnananlar ..... 60
2. Tenâsüh Görüşünü Savunanların İddiaları ..... 62
3. İbn Sînâ'nın Tenâsühe İnananların İddialarına Verdiği Cevaplar ..... 66
4. İbn Sînâ'nın Tenâsüh'ün Reddi ile İlgili Değerlendirmeler: ..... 73
4.1. İbn Sînâ'nın Tenâsühe Karşı Çıkarken Kullandığı Yöntem: ..... 73
4.2. Nefs Anlayışı Konusunda İbn Sina'yı Etkileyen Filozoflar: ..... 74
4.3. Nefsin Ölümden Sonra Göksel Cisimlerle İrtibatı Sorunu: ..... 75
4.4. Ruh Kasidesine Göre Tenasüh: ..... 77
4. 5. İbn Sînâ'ya Göre Bazı Filozofların Tenasühü Kabul Etmesinin Sebepleri: ..... 78
4. 6. Tenasüh'ün Reddi Konusunda İbn Sînâ'nın Muhatapları: ..... 80
SONUÇ ..... 81
KAYNAKÇA ..... 84
ÖZET ..... 90
SUMMARY ..... 91

# KISALTMALAR

| | |
|---|---|
| A.g.e. | : Adı Geçen Eser |
| A.g.m. | : Adı Geçen Makale |
| A.Ü. | : Ankara Üniversitesi |
| b. | : Bin, İbn |
| Bkz. | : Bakınız |
| C.B.Ü. | : Celal Bayar Üniversitesi |
| C.Ü.İ.F.D. | : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| çev. | : Çeviri |
| D.E.Ü. | : Dokuz Eylül Üniversitesi |
| D.İ.A. | : Diyanet İslam Ansiklopedisi |
| D.İ.B. | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| D.T. | : Doktora Tezi |
| Dp. | : Dipnot |
| F.Ü.İ.F.D. | : Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| haz. | : Hazırlayan |
| İSAM | : İslam Araştırmaları Merkezi |
| m.ö. | : Milattan önce |

| | |
|---|---|
| m.s. | : Milattan sonra |
| M.Ü.İ.F. | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| MEB | : Milli Eğitim Bakanlığı |
| Nşr. | : Neşreden |
| ö. | : Ölüm Tarihi |
| S. | : Sayı |
| s. | : Sayfa |
| S.Ü. | : Selçuk Üniversitesi |
| T.A.E.D. | : Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi |
| T.D.V. | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| t.y. | : Tarih yok |
| Ter. | : Tercüme |
| U.Ü.İ.F. | : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| vb. | : Ve benzeri |
| Y. | : Yayınevi |
| Y.L.T. | : Yüksek Lisans Tezi |

# ÖNSÖZ

İbn Sînâ'nın tenâsüh hakkındaki yaklaşımını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışma, filozofun nefs hakkındaki eserlerinden ve onun başta ahiret olmak üzere dini konuları ele aldığı eserlerine yoğunlaştığımız bir süreç içerisinde tamamlanmıştır. Tezimizin temel amacı, İbn Sînâ'nın nefs ve ahiret görüşleri bağlamında ruhların bedenlere tekrar dönmesinin imkânı üzerine ne gibi değerlendirmeler yaptığını ortaya koymaktır. Bunu yaparken tenasüh düşüncesi ile İbn Sînâ'nın nefs teorisinin birbirine uygun olan ve olmayan yönlerinin tespit edilmesi amacıyla, filozofun nefs ile ilgili yazmış olduğu eserlerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Tenasüh düşüncesinin inançla ilgili boyutunun olması nedeniyle Müslüman bir kimliğe sahip olan filozofun konuya dini yaklaşımını ortaya koymak üzere din – felsefe ilişkilerine dair özellikle ahiret hayatının niceliğine dair ortaya koyduğu görüşlerin de irdelenmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda mümkün olduğunca İbn Sînâ'nın kendi dilinden Arapça yazılmış olan eserlerinden, kısmen de olsa tercüme edilen eserlerinden faydalandık. Bunun yanında Diyanet İslam Ansiklopedisi, Antik Filozofların tercüme eserleri ve dinler tarihi, nefs ve ahiret ile ilgili yabancı ve yerli araştırmacı ve bilim adamlarının kitap, makale ve çeşitli çalışmalarından ve sözlüklerden istifade ettik. Tezimizi kaleme alırken açık, sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen gösterdik.

Çalışmamızı dört bölümde tertip etmeyi uygun bulduk. Birinci bölümde tenâsüh düşüncesinin insanlık tarihinde dinler ve çeşitli felsefi akımlar yoluyla Hindistan'dan İran'a, Mısır'dan Antik Yunan'a ve Yeni Eflatunculuk'a ve nihayet İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme kadar yaptığı yolculuğun genel hatlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde ruh göçü fikrine karşılık olarak İslam dünyasında, özellikle bazı kelamcılar arasında, olumlu ya da olumsuz, ne gibi tepkilerin verildiğini sergiledik. Burada tez konusunun sınırlarını aşmamak adına tarihsel açıdan İbn Sînâ'dan sonraki tenâsüh anlayışları, reddiyeleri ya da iddiaları çalışmamızın dışında tuttuk.

İkinci bölümde tenâsüh hakkında İbn Sînâ'dan önce yaşamış olan üç önemli filozofu olan Kindî, Fârâbî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin nefs anlayışları, din – felsefe ilişkileri ve ahiret tasavvurlarından yola çıkarak tenâsüh hakkındaki fikirlerini göstermeyi amaçladık.

Üçüncü bölümde, İbn Sînâ'nın nefs anlayışını, nefsin mahiyeti, beden ile ilişkisinin niteliği, akletmesi ve nihayet ölümsüzlüğü ile saadet ve şekâveti konuları başta ve detaylı olmak üzere tüm yönleri ile açıklamaya gayret ettik.

Dördüncü bölüme başlarken en başta, İbn Sînâ'nın din – felsefe ilişkileri bağlamında ahiret görüşünü açıklamak için bir girizgâh yaptık. Ardından meâdın gerekliliği ve mead konusunda dinler ve felsefi gelenekten gelen farklı görüşleri İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tarzda kategorize ettik ve ahretteki dirilişin cismani mi yoksa gayr-i cismânî mi olacağı yönündeki tartışmalara değindik.

Beşinci ve son bölümde ise İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde tenâsüh görüşünü savunanların iddiaları, filozofun bu iddialara verdiği cevapları ve bu cevapların ve satır aralarında yer alan bazı görüşlerin değerlendirmelerine yer verdik.

Çalışmamın başından sonuna kadar benden hiçbir desteklerini esirgemeyen ve her aşamasında sabırla yol gösteren tez danışmanım, değerli hocam Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e, çalışmam gereken alanlar ile kullanmam gereken kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ve Yrd. Doç. Eyüp Şahin hocama ve bir şekilde katkısı olan bütün hocalarıma en derin saygı ve şükranlarımı sunmayı bir borç telakki ediyorum.

# GİRİŞ

İnsanın kimliği, aidiyeti ve bu dünyada bulunuş amacı ve ölüm ile ilgili olarak tarih boyunca yapmış olduğu sorgulamalar ve arayışlar insanın kendisi ile yaşıttır. İnsanın bu arayışında, tabiatla kurmuş oldukları bağ ve ondan edindikleri tecrübeler kendisine her zaman yoldaşlık etmiş ve yol gösterici olmuştur. Bunun yanında insanların birbirleri ile olan etkileşimi ve insanın vahiy karşısındaki muhataplığı, onun ferdiyeti açısından düşünce dünyasının tertip ve iradesinin tahdid edilmesine yönelik bir iç disiplin, ictimâî açıdan ise ahlakî ilkeler ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen yasaların çıkması sonucunu doğurmuştur. Beşeriyetin herhangi bir nizamı kabul etmesindeki ereksel faillerden biri de "kurtuluş arayışı"dır. İnsanlar, başlarına gelen kötülüklerden, hastalıklardan, savaşlardan kurtulmak için çözümler üretmiştir. Kurtuluşun arandığı başka bir mecra ise bu dünya'nın ve insanın sahip olduğu bedenin kendisidir. Daha doğrusu dünyanın ve bedenlerin yeryüzünde yaşayan insanların anlam arayışına yeterince cevap verememesi ve bunların insanları hem maddî hem de manevî anlamda tatmin etmekten uzak olması, bu ikisi üzerinden gelişecek farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu arayış ve kurtuluş ümidi, aynı zamanda ölüm/yokluk korkusu ve sonsuzluk isteği ile iç içe geçmiştir. Vahye tâbî olan semavî dinlerin mensupları, bu sorunun çözümünü tanrısal bir iradeyle gerçekleşecek olan ahiret hayatı, Cennet ve Cehennem inancı ile çözmüşken, yeryüzünün bazı yerlerinde daha farklı arayışlar göze çarpmaktadır.

İnsanların ölümü müşahede etmeleri ve ölen insan cesetlerinin diğer canlılarda olduğu gibi bozulup yok olduklarını gözlemlemeleri, sonsuzluk arayışında olan düşünürlere, insanın kendinde bedenle bir şekilde ilişki içinde bulunan ancak onunla farklı niteliklere sahip ve hiç ölmeyecek, bozulmayacak, değişmeyecek bir tözün olduğu fikrini uyandırmıştır. Bu düşünceye göre insanı insan yapan gerçek şey onun sahip olduğu bedeni değil, tözüdür. Bu töz onun çeşitli fiilleri yerine getirmesini, olaylara tepki vermesini ve düşünmesini/akletmesini sağlamaktadır. Fakat beden ile bu töz nasıl ve ne şekilde bir araya gelmekte ve öldükten sonra bu töze ne olmaktadır. Bazı düşünürler ve inanç grupları bu sorunun cevabını tenâsüh anlayışında bulmuşlardır. Buna göre; insan öldüğünde bedenle birlikte bulunan töz/ruh/nefs başka bir canlının bedeninde tekrar dünyaya gelmektedir. Bazıları için nefsin yeniden dünyaya gelmesi onun için bir cezadır. Çünkü nefs, bedenle birlikte olduğu zaman dilimi içerisinde kendini gereğince yetkinleştirememiş, kemale erememiştir. Ve bu süreç nefsin kemale ermesine dek devam edecektir. Bu nefsin iyilik ve kötülüğü elde etmesi oranında insan, hayvan ve bitki bedenlerinde bile yaşaması sonucunu doğurduğunu kabul edenler de bulunmaktadır. Bazılarına göre ise nefs, beden olmaksızın ne mutluluk ne de mutsuzluk nedir asla bilemeyecektir. Ahlakî

erdemlerle donatılmış bir hayat geçirmiş ise, rahat ve ferah bir ömür süreceği bedenlere, aksi durumda ise sıkıntı çekecek bedenlere dönecektir. Bu yüzden tenâsüh süreci, nefs için sonsuza kadar devam edecek olan bir mekanizma olarak kabul edilmiştir.

Tenâsüh düşüncesinin semâvî dinlerdeki ahiret inancı ile uyuşması mümkün değildir. Bu yüzden tenâsühün mümkün olmadığına dair dînî kaygılardan doğan ve hem dînî hem de aklî çıkarımlara dayanan reddiyeler yazılmıştır. Aristoteles ve benzer felsefi çerçeveden bakan filozoflar da dini bir kaygı olmaksızın tenâsühün olamayacağını kendi düşünüş tarzları açısından ifade etmişlerdir. Günümüzde de bu anlayışa yönelik çeşitli cevapların verildiğini görmekteyiz.

XI. y.y.'da yaşamış önemli bir İslam filozofu ve felsefenin hemen her alanında söz söylemiş bir sistem kurucusu olan İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde tenâsüh inancının reddine yönelik ibarelerin olduğu bilinmektedir. Meşşâî düşünce geleneğinden gelen ve aynı zamanda Müslüman olan İbn Sînâ açısından tenâsüh düşüncesi, onun geliştirmiş olduğu nefs teorisi bağlamında hem filozof kimliğine hem de iman etmiş olduğu ahiret inancı ile Müslüman kimliğine ters düşmekteydi. Ancak eserlerinde felsefî kimliği her zaman ön planda olan İbnSînâ'nın tenâsühe karşı delillerin ortaya konulduğu satırlarında herhangi bir dinî gerekçe bulunmamakta, reddiyeler tamamen felsefî bir tarzda ortaya konulmaktadır.

Ülkemizde, özellikle ilahiyat camiasında yapılan çalışmalarda reenkarnasyon/tenâsüh konusunda İslam/Kuran/Vahiy merkezli çeşitli tezler yazılmıştır. Bunların dışında, İbn Sînâ merkezli ruh ve ahiret görüşü ile ilgili yapılan çeşitli akademik çalışmalar var olsa da, bu çalışmalarda filozofun tenâsüh konusunda serd etmiş olduğu görüşler, ele alınan konunun genişliği ve derinliği nedeniyle özet geçilmek durumunda kalmıştır. İbn Sînâ'nın tenâsüh konusunda yazılmış bazı makaleler de bulunmaktadır. Tezimizde zaman zaman bu çalışmalara da vurgu yapılacaktır. Ancak bu çalışmada, İbn Sînâ'nın tenâsühü reddi konusunda onun nefs anlayışını, din ve felsefe ilişkileri bakımından ahiret anlayışını bütünlüklü bir şekilde ortaya koyarak, tenâsüh konusunda kendisi tarafından zikredilen lehte ve aleyhteki tüm delilleri detaylı bir şekilde inceleyen ve aynı konuya taalluk eden çeşitli meseleleri irdeleyen bir eser ortaya konulmak istenmiştir. Bu yapılırken zaman zaman filozofun etkilenmiş olduğu antik çağ dönemi ve kendinden önce yaşamış Müslüman filozoflardan faydalandığı konularla alakalı, benzer yahut farklı yönleri gösterilmiş, tenâsüh hakkında bilgi verdiği eserlerinin hemen hepsini gözden geçirmeye gayret edilmiştir.

# İBN SÎNÂ'DA TENÂSÜHÜN REDDİ

## I. BÖLÜM

## TENÂSÜH DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ SEYRİ

**1. Tenâsüh Kavramı:**

Tenâsüh düşüncesinin, insanlık tarihi boyunca, insanın beden ve ruhtan oluştuğunu kabul eden düalist bakış açısına sahip çeşitli inanç ve düşünceler tarafından benimsenmiş, savunulmuş bir öğreti olduğu genel bir kabul görmektedir. Dünyanın çok farklı coğrafyalarında kendine yer edinmiş ve bugün dahi varlığını devam ettiren bu inanç; Türkçede en genel anlamıyla "ölümden sonra ruhun yeniden bir bedene girmesi"[1] şeklinde tanımlanmaktadır. Osmanlı Türkçesinde tenasûh-ı ervah[2], tecessüm-u mükerrer ve tecessüd-ü mükerrer[3] şeklinde de ifade edilen ve günümüz Türkçesine "ruh göçü" şeklinde çevrilmiş olan kelime, Arapça kökenli "gidermek, bir şeyi silip yok etmek" anlamına gelen nesh kökünden türetilmiştir. Tenâsühün bu dildeki anlamı ise "mülk ve devletlerde olduğu gibi bir şeyin başka bir şeyin yerine geçmesi," [4] anlamına gelmektedir. Kelimenin Grekçe karşılığı yeniden cisimlenme anlamına gelen metapsychosistir. Tenâsüh, Batı dillerinde Fransızca Metempsycose, Latince kökenli reincarnation ve İngilizce transmigration kelimeleriyle karşılanmaktadır.[5]

Kültür, düşünce ve dinler üzerinde kapsamlı ve kalıcı etkiler bırakan tenâsüh anlayışı, insanın ölümsüzlük arayışı ile yakından ilişkili olduğu kadar hayata anlam kazandırma çabası olarak da görülmüştür. İnsanların bu dünyada yaptıkları iyi ve kötü işlerin karşılıklarını

---

[1] Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *D.İ.A.,* C. 40, s. 441. Yitik'e göre tenâsühün dört derecesi vardır. Bunlar 1. Nash: insan ruhunun ölümden sonra başka bir insan bedenine geçmesi, 2. fash: İnsan ruhunun ölümün ardından cansız cisimlere geçmesi, 3. Mash: İnsan ruhunun hayvan bedenine geçmesi, 4. Rash: İnsan ruhunun bitkilere geçmesi. Bkz. Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996. s. 69.

[2] İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, Dergah Y., İstanbul 2001, s. 314; Şemseddin Sami, "Tenâsüh", *Kamus-u Türkî*, Çağrı Y., İstanbul 2004, s. 441.

[3] Arif Arslan, *Ruhçuluk ve Reenkarnasyon*, Karizma y., İstanbul, 1999, s. 82.

[4] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "nesh", Dâru'l-Maârif, t.y., C. 49, s. 4407.

[5] Arif Arslan, *A.g.e.*, s. 314. Türkçede zaman zaman tenâsüh yada ruhgöçü kelimelerinin yerine dilimize Fransızcadan geçen reenkarnasyon kelimesi kullanılmaktadır. Bununla beraber Türkiye'de felsefi sözlük ve ansiklopedilerde tenâsüh, ruh göçü ve reenkarnasyon ile ilgili çalışmalarda bir görüş birliğine varılamadığı görülmektedir. Ahmet Cevizci tenâsüh kelimesini açıklarken insan ruhunun yeniden bedenlenmesinden bahsetmekte ancak bunun hayvan ve bitkilerde olacağından söz etmemektedir. (Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Tenâsüh md.) Şinasi Gündüz, Reinkarnasyon maddesinde ruh göçünden söz etmiş ve insan, hayvan ve bitkilerde gerçekleşeceğine yönelik inançları ifade etmiştir. (Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Reinkarnasyon md.) Bu kelimelerin her biri ruhun ölümden sonra bir dizi bedene girerek yeniden dünyaya geldiğini belirtse de reenkarnasyon kelimesinin ruhun tekamül edip olgunlaşmak için geldiğini ifade ettiği, tenâsüh kelimesinin ise ruhun bu dünyaya daha önceki hayatında yaptıklarının karşılığına almak üzere kendine uygun bir bedene girmesi şeklinde bir ayrım da yapılmıştır. Bkz. Arslan, *A.g.e.,* s. 81. Buna göre tenâsühte ruhun önceki hayatında ceza almasını gerektirecek fiilleri işlemesi halinde gerilemesi mümkün iken reenkarnasyonda yeniden dünyaya gelecek olan ruh için bir ilerleme veya gerileme olsa bile bu durum önceki hayatında yaptıkları ile ilintili değildir.
bedenebedene girmesi şeklindeki bir ayrım da yapılmıştır**.** Bkz. Arslan, A.g.e., s. 81. Buna göre Tenâsühte ruhun önceki hayatında ceza almasını gerektirecek davranışları yapması halinde gerilemesi mümkün iken reenkarnasyonda yeniden dünyaya gelen ruh için bir gerileme yada ilerleme olsa bile bu durum, önceki hayatta yaptıklarıyla ilintili değildir.

mutlaka alacağı düşüncesi, Hint dinlerinde karma öğretisi ile ifade edilmektedir. Ancak bu düşüncede ceza ve mükafat yeri ne ruhlar âlemi ne de semavi dinlerde var olan cennet ve cehennem değil yine bu dünyadır. Bununla ilgili olarak kötülük problemine bir çare bulma arayışı da tenâsüh anlayışına sahip insanların ileri sürdükleri bir argümandır. Bu durumda problem, sorumlulukları olmayan çocukların ve hayvanların başlarına gelen elem verici felaket ve kötülüklerin, onların daha önceki hayatlarında işlemiş oldukları kötü fiillerin bir sonucu[6] olarak basit ve aklî bir şekilde çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Bu durumda insan başına gelen hiçbir kötülüğe itiraz etmeyecek ve hayatındaki iyilik ve kötülükleri kendisinin belirlediği bir kader olarak görecektir. Ancak tezimize konu olan İbn Sînâ'ın tenâsüh inancına yönelik eleştirileri, kötülük problemi açısından değil daha çok nefs beden ilişkisine yönelik; ontolojik ve eskatolojik olduğu için çalışmamızda tenâsüh inancının bu çeşit öğretileri ve ona verilen cevaplar kapsam dışı bırakılacaktır.

Tenâsüh hakkında, "yeniden bedenlenme" sabit kalmakla birlikte birbirinden farklı anlayışlara rastlamak da mümkündür. Bunlar arasında yeniden bedenlenmenin ölümden hemen sonra olması ya da bir müddet sonra olması, hayvan ve bitki nefslerinin tenâsüh sürecine dahil olup olmaması, tenâsühün hiçbir şekilde yeniden bedenlenmenin bitmemesi anlamında sonsuz olması yada çeşitli bedenlerde kaldıktan sonra kemal seviyesine yükselen ruhun artık bedene dönmeye ihtiyaç duymaması ve külli ruha karışması gibi tartışmalar sayılabilir.[7] Ancak bu tartışmalara da, doğrudan tenâsüh anlayışının mahiyetiyle ilgili olmadığı için sadece çalışmanın ana konusunu teşkil eden "İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri" bağlamında gerekli görüldüğü yerlerde değinilecektir.

**2. Tenâsüh düşüncesinin Tarihi seyri:**

Tenâsüh düşüncesinin insanlık tarihinde ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Genel kabul Hinduizm ile birlikte başladığı yönündedir. Bununla birlikte dünyanın birbirinden uzak, değişik bölgelerinde[8] bu inancın ortaya çıkması, insanın psikolojik özellikleri ve manevi ihtiyaçları ile ilişkilendirilebilmektedir.[9] Bu inancın animist ilkel dinlerde de var olduğunu ve ölü ruhların tabiata, canlı varlıklara geri döneceği inancının bir kalıntısı olarak gören Orphism'de tenâsühün izlerinin olduğunu söyleyen görüşler

[6] Recep Ardoğan, *Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırlığına İlişkin İzahlar*, Birey ve Toplum Dergisi, Güz - 2014 . Cilt 4 . S. 8, s. 35.
[7] Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 115.
[8] Bülent Baloğlu, *İbn Hazm'da Tenâsüh Anlayışı, D .E.* Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. X, İzmir *1998, s. 5.* Çalışmada Tenâsüh düşüncesinin Hindistan, Yunanistan, Mısır, İran, Mezopatamya, Batı Afrika ve Orta Avustralya'da görüldüğü ifade edilmektedir.
[9] Ali İhsanYitik, A.g.e., s.74.

vardır.[10] Tenâsühün kökeni üzerine yapılan tartışmalar, bu inanışın, ilk çağlarda yaşamış küçük insan topluluklarında yerel olarak varlığı görünür olsa da; sistemli bir düşünce olarak ortaya çıktığı ve yayıldığı alanın Hinduizm olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır.[11]

### 2.1. Hint Dinlerinde Tenâsüh

#### 2.1.1. Hinduizm'de Tenâsüh:

Hinduizm'de "sonsuz ölüm ve yeniden doğuş zinciri" anlamındaki samsara kelimesi ile ifade edilen bu inancın ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Aydın'a göre bugünkü anlamıyla samsara kelimesi M.Ö. 7. veya 8. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır.[12] Ancak bu kelimenin, çok daha eskiye dayanan bir gelişme dönemi geçirdiği kabul edilmektedir. İlk Hindu metinleri olan *Vedalar*'da ölülerin ruhlarının iyilik yeri svara yada eziyet yeri olan naraka-lokaya gidecekleri yer almaktadır. *Vedalar*ı oluşturan sözel gelenek de düşünülecek olursa samsaranın M.Ö. 1500 ve öncesine dayandığı sonucuna ulaşılmaktadır. *Vedalar*ın ilk bölümü olan *Rigveda*'da hem ruhun ölümsüzlüğünden hem de bu ölümsüzlüğün yeni bedenlerde gerçekleşeceğinden bahsedilmektedir. Ancak bu bedenlenmenin yeri dünya değil yukarıda bahsedilen svara ve naraka-lokadır.[13]

Tenâsüh inancı, Hindu kutsal metinlerinden *Upanişadlar'*da daha sistematik bir şekilde tezahür etmektedir. Ruhun daha çok ölümden sonraki durumuyla ilgili bilgiler veren *Upanişadlar*'a göre iradi olarak meydana gelen her eylem mutlaka bir karşılık bulacaktır ve tenâsüh buna göre gerçekleşecektir.[14] Ünlü Hint destanlarından olan Ramayana ve Mahabharata'da da tenâsüh inancının izlerini yakalamak mümkündür. Ramayana destanında tenâsüh, katı bir disiplin şeklinde sunularak, kahramanları için yaşadıkları acıların ruhani bir tatmin yöntemi, yaşanılan zevk ve sefanın ise önceki hayatta kazanılmış bir ödülü olarak sunulmuştur. Mahabharata destanında da Ramayana'da var olan ahlaki nedensellik yasası bulunmaktadır. Bu destanda bedenin yok olmasıyla herhangi bir zarar görmeyen bir cevher olarak nitelendirilen ruhun öncesiz ve ölümsüz olduğundan, elbise değiştirir gibi beden değiştirdiğinden bahsedilir. Hinduizm'deki tenâsüh anlayışı, yukarıda bahsedilen kaynaklardan beslenmekle birlikte bu dindeki ahlakî ve hukukî kuralları kapsayan kutsal metinlerde örgülenmiştir. Bunların en önemlisi *Manu Kanunnameleri*'dir. Bu eserde yaşarken yapılan

---

[10] Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, "Çevrimcilik", Bulut Y., İstanbul 2004, s. 106.; Mehmet Vural, "Tenâsüh", *İslam Felsefesi Sözlüğü,* Elis Y., Ankara 2011.

[11] Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi,* Ankara, 1997, s. 101-102. Tenâsüh düşüncesinin çıkış noktası ile ilgili olarak Voltaire, "ruhgöçü dogması"nın icat edenlerin Çinliler olduğunu söylemektedir. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü – 1*, Çev. Lutfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 512.

[12] Fuat Aydın, *Hint Dînî Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı,* Ataç Y., Ankara 2013, s. 49.

[13] Ali İhsan Yitik, A.g.e., s. 80.

[14] *Upanishadlar*, Ter. Korhan Kaya, T.İ.B. Kültür Y., İstanbul 2016, s. 171, 176.

fiillerin sonuçları ya hâlihazırdaki hayatta, ya şeffaf bir bedenle birlikte cennet veya cehennemde, ya da gelecekteki başka bir beden ve başka bir hayatta görülecektir.[15] Buna göre ölen bir kimsenin ruhunun başka bir bedenle buluşması arasında insanın bazı davranışlarının karşılığını alacağı Cennet/Cehennem âlemi bulunmaktadır.

Upanişadlara göre insanın bu dünyaya sürekli olarak mahkum olmasının sebebi cehalettir. İnsanların çoğu, evrendeki çokluğun ardında yer alan birliği, tanrının saf varlığını anlayamaması ve insan ruhunun kendisini yanlış bir bilgiyle örtüştürmek sûretiyle bedenle özdeşleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu cahillik insanlarda, arzu ve bencillik gibi özelliklerin ve dolayısıyla da kötü fiillerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.[16]

Hinduları kast sistemine bağlayıp toplumsal ahlâkî düzeni sağlama hususunda kendilerini sıkı bir iyimserlikle sarıp sarmalayan[17] bu düşünceye göre kişi bu dünyada önceki hayatında yaptıklarının bir sonucu olarak bitki, hayvan, insan ya da tanrı olarak dünyaya gelir.[18] Ruhun yaşamış olduğu bu süreç kendisi için hem bir arınma hem de bilgi ve tecrübe edinme vesilesidir. Bütün bilgi ve tecrübeleri toplayarak olgunlaşan ruh, nihayetinde evrensel ruh olan Brahman'a karışarak ferdiyetini yitirmektedir.

Yitik'e göre, Hinduizm'deki ruh kavramına dair iki farklı anlayış vardır. Birincisinde; ruh, tanrıyla özdeş bir cevher iken ikincisinde ferdiyeti olan, basit, ezeli ve saf bir cevherdir. Her iki durumda da Hinduizm'de tenâsüh inancının dayandığı dört temel varsayım vardır.

1. Ruh vardır ve beden ile özdeş değildir.
2. Ruhun fiiller icra edebilmesi bedene sahip olmasına bağlıdır.
3. Hareketli bir cevher olan ruh arızî özellikleri nedeniyle farklı bedenlere girebilir.
4. Ruhun işlediği fiiller gireceği değişik bedenler için bir ölçüttür.[19]

Hinduizm'deki tenâsüh inancına göre kişinin ruhu aydınlandıktan ve karma sisteminden tamamen kurtulduktan sonra yaşayacağı hayatı, bedenli mi yoksa bedensiz mi devam ettireceği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Upanişadlardan yapılan yorumlara göre kişi sonsuz zevk alacağı bir durumda olacaktır. Ancak bazılarına göre bu, ruhun tek başına alacağı bir zevk iken, bazılarına göre ise ışığımsı bir beden ile birlikte mümkündür. Bazıları ise ikisinin arasında orta bir yol bularak, insanın bu dünyada uyku ve uyanıklık durumunda aldığı

[15] *Upanishadlar*, 100 – 105.
[16] Fuat Aydın, *Hint Dînî Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, s. 58 – 62.
[17] Günay Tümer, A.g.e., 102.
[18] Günay Tümer, A.g.e., 102.
[19] Ali İhsan Yitik, A.g.e., 108-110.

zevklerle, ölümden sonra ruhun alacağı lezzetlere eşbiçimsel yaklaşarak, hem bedenli hem de bedensiz olarak tadılacak hazların olduğunu belirtmişlerdir. Bedensel olarak hissedilen hazlar, yeme – içme, cinsellik gibi duyusal bir niteliğe sahip olsa da ruha bir yorgunluk veya rahatsızlık vermezler.[20]

Tenâsüh düşüncesinin Hinduizm'deki kast ve karma sistemleriyle ayrılmaz bir ilişkisi vardır. Bir etki – tepki mekanizması olan ve iradî olarak yapılmış her türlü fiilin mutlaka bir karşılığının olması gerektiğini ifade eden karma mekanizması ile Hinduizm'de çok sıkı toplumsal sınıf sistemi olan kastlar oluşmaktadır. Buna göre karma ve tenâsüh, birbirini zorunlu kılan ve biri olmadan diğeri anlaşılamayan/anlamsız kalan iki inançtır. Kişilerin hangi kastta doğacağı yahut hangi bitki yada hayvan olarak dünyaya geleceği karma sistemi ile belirlenirken, tenâsüh iki sistem arasında bir mekanizma olarak işlev görmektedir.

Hinduizm'de canlıların tenâsühe tabi olmaları gibi evrenin kendisi de sürekli oluş ve yok oluş çarkında deveran etmektedir. Hindu kozmolojine göre devrî olan zaman, her biri dört milyar üç yüz yirmi milyon yıl süren ve adına kalpa denilen bu devirler halinde sonsuza kadar akıp gitmektedir. Her devrenin sonunda kıyamet kopmakta ve ardından yeni bir devir başlamaktadır.[21]

### 2.1.2. Caynizm'de Tenâsüh:

Milli bir karakteri olan ve Budizm gibi Hinduizm'deki kurban ve brahman merkezli din anlayışı ve kast sistemine tepki olarak doğmuş olan Caynizm'de de Tenâsüh inancının varlığı görülmektedir. Başta *Siddhanta* olmak üzere, Kurucusu Mahavira'nın vaazlarının toplanmasıyla meydana gelmiş olan dini kaynaklarındaki bilgilere göre, ruhların amacı, tanrının geri plana itildiği, ezeli ve ebedi olan bu alemde tenâsüh yoluyla tekrar tekrar bedenlenerek sabır, disiplin, murakabe, nefsin öldürülmesi ve ilim yoluyla Nirvana'ya ulaşmaktır. Caynizm'e göre bunu sadece özel yeteneklere haiz, az sayıdaki ruhlar gerçekleştirebilir.[22]

### 2.1.3.Budizm'de Tenâsüh:

Budizm'de tenâsühün izlerini görmek mümkündür. Buda, *Upanişadlar*'da görülen hayatın acı ve ıstıraplarının ancak arzu ve ihtiraslardan kurtulmakla gerçekleşeceği düşüncesindedir. Budizm'de insanı hakikate ulaştıran yol acı ve ıstıraplarla örülüdür. Hakikate ulaşmanın tek yolu bu acı ve ıstıraplı yolu geçmektir. Bu durum Budizm'inin dört kutsal gerçeğini oluşturur. Bunlar:

---

[20] Fuat Aydın, *A.g.e.*, s. 175-176.
[21] Bekir Topaloğlu, "Kıyâmet", D.İ.A, C. XXV, s. 516.
[22] Günay Tümer, A.g.e., s. 105.

1. İnsan varlığının mahiyeti, acı, ıstırap, tatminsizlik ve kötülüktür.

2. Bu acıların sebebi sahip olunan arzular ve ıstıraplardır. Bunlar ise karmaya, tenâsühe yol açmaktadır.

3. Sürekli devreden bu ıstıraplardan kurtulmanın yolu, Nirvana'ya ulaşmaktır.

4. Nirvana'ya ulaşmak ise Buda'nın sekiz dilimi yolunu geçmek ile mümkündür.[23] Buna göre Hinduzim'de var olan karma ve tenâsüh inançları Budizm'de de görülmektedir. Ancak Budizm'deki karma ve tenâsüh inançlarının anlaşılması zordur.

Budizm ve Hinduizm dinlerinde var olan tenâsüh inançları arasında bazı önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, Budizm'de karma inancında insanın iradesine daha çok yer verilmesidir. Böylece determinist bir yaklaşımdan uzak durulur. İkincisi, Budistler bedenle birlikte insanı oluşturan bir ruh anlayışı yerine bedenle birlikte var olan, irade, idrak, şuur gibi gayri maddi durumların varlığını kabul ederler. Bu anlayışı ise tenâsüh fikriyle birleştirmek oldukça zordur. Buda'ya göre hiçbir şey sürekli değildir ve bu değişim kanunu evrenseldir. Bu yüzden "sürekli ruh" kavramını kabul etmemiş sadece idraklerin akımı olduğunu söylemiştir. Buda, böyle bir anlayışla karma prensibine ve yeniden doğuşa inanmakta ancak ruhun bedenden ayrıldıktan sonra başka bir bedene girmesi anlamında bir tenâsühü kabul etmemektedir.[24] Ayrıca Budizm'de tenâsüh, insan bedeninde gerçekleşebileceği gibi hayvan ve bitki bedenlerinde de gerçekleşebilmektedir. Ancak Nirvana'ya ulaşmak yalnızca insan bedeni ile mümkün olmaktadır.[25] Bu ise bu dinde yer alan acı ve ıstıraplardan kurtulma yolunda iradenin öne çıkarılması ile kolay açıklanacak bir durum değildir. Çünkü, bitki ve hayvan bedenlerine akmış bir idrak akımının yeniden bir insan bedenine hangi şartlar altında tekrar yükselebileceği konusunda bir kapalılık oluşmaktadır.

### 2.2. Eski Mısır Dinlerinde Tenâsüh:

Eski Mısır dinlerinde var olan tenâsüh inancının MÖ. VI. yüzyıldan daha eskilere dayandığı kabul edilmektedir. Mısırlıların ölen insanların mezarlarına yiyecek, içecek, tabak vb. kişisel eşyaların koymaları ölümden sonra hayatın devam edeceği inancının varlığını göstermektedir. Firavunların mumyalanıp piramitlerde saklanması, birebir tenâsüh inancı ile

[23] Günay Tümer, A.g.e., s. 163-164. Sekiz dilimli yol, doğru görüş, doğru niyet, doğru söz, doğru davranış, doğru geçim, doğru çaba, doğru düşünce ve doğru konsantrasyondan oluşumaktadır. Bkz. İbrahim Ethem Karataş, *Buddizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme*, C.B.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, 2015, C. 13, S. 1, s. 87.
[24] A. Ranjan Mohapatra, *Budizm*, Çev. Hidayet Işık, *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. XVI, 2003, s. 176.
[25] Günay Tümer, A.g.e., 93

uyuşmasa da ruhun insan bedenine tekrar döneceği fikrinin bir sonucu[26] ya da kendi ölümlerinden sonra ölüme çare bulunması durumunda yeniden var olacaklarını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Herodot'a (M.Ö. 484 – 425) göre; Mısırlılar ile Yunanlılar arasındaki siyasi ve ticari ilişkiler, iki toplum arasında dini ve felsefi görüşlerin de birbirlerine aktarılmasına neden olmuştur. Ona göre; hemen hemen bütün Yunan tanrıları adlarını Mısır'dan almışlardır.[27] Tenâsüh ile ilgili olarak da Herodot ruhun ölümsüzlüğü fikrinin ilk olarak Mısır'da ortaya çıktığını iddia etmektedir. Mısır'daki ölümsüz ruh inancına göre ölen bir kimsenin art arda başka canlıların bedenlerine girmekte ve bu süreç karada, denizde ve havada yaşayan canlıların hepsini dolaşılmasıyla yaklaşık olarak üç bin yıl sürmektedir. En son bedenlenme yine insan suretinde meydana gelmektedir. Yunanlılar daha sonra bu inanışları almış ve kullanmışlardır.[28]

### 2.3. Antik Yunan'da Tenâsüh Düşüncesi:

Tenâsüh düşüncesi Yunan felsefesinde ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığı sorusu felsefe tarihindeki felsefenin kökeni ve kaynakları ile ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Felsefe, her ne kadar bilginin elde edilmesi noktasında Antik Yunan ile başlayan bir disiplin olarak kabul edilse de, söz konusu dönemden önce Mısır, Anadolu, Mezopotamya bölgeleri gibi farklı kültür merkezleri de bulunmaktaydı. Yunanlılar bu kültürlerden tevarüs ettikleri teknik ve ilimlere teorik bir biçim vermiş ve aklileştirmişlerdir.[29] Tenâsüh düşüncesinin Antik Yunan felsefesine girişinde bu bilgi aktarımının rolü olduğu düşünülmektedir.[30]

---

[26] Kenan Has, *Dinler Tarihi Perspektifinden Tartışmalı Bir Kavram: Reenkarnasyon,* İslami Araştırmalar Dergisi, C. 17, S. 4, 2004, s. 395.
[27] Heredotos, *Tarih,,* Çev. Müntekim Ökmen, , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, t.y. s. 55.
[28] Heredotos, *Tarih,* s. 84.
[29] Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 2017, s. 24.
[30] Bkz. Dn. 24. Ülken, Yunanlıların genel anlamda hendeseyi Mısır'dan, matematiği Fenikelilerden ve hey'et ilmini Sümerlerden almış olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Thales'in Kayralı olması, Lidya mûsikisinin Yunanistan'da etkili olmasını bu etkiye örnek olarak göstermektedir. Bkz. Ülken, A.g.e., s. 21. Voltaire, İcatçı sayılan Yunanlıların Mısır'ı taklit ettiğini belirtir. Mısır ise elindeki ilmi Kaldelîlerden, onlar da Hindistan almışlardır. Voltaire, A.g.e., s. 383. Bertrand Russel de benzer şekilde Mısır ve Mezopotamya'da daha var olan medeniyetlerin üzerine Yunanların bir takım eklemeler yaptıklarını ifade etmektedir. Balcızade Tahir Harimi, bir milletin felsefesini iyi anlayabilmek için o milletin sahip olduğu dinî ve kültürel değerlerin iyi incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre hakikatin iki farklı ifadesi olan felsefe ve din arasında bir ilişki olmalıdır. Bu yüzden Yunan felsefesinin özgünlüğünü ifade eden kaynaklar, nihayetinde dini bir konuda karar kılmaktadır. İsmail Erdoğan*, Felsefenin Menşei ile İlgili Görüşler*, T.Y, Y.Y, s. 5. Felsefenin Doğuşunu dış etkilerden soyutlayarak tamamen Yunan mucizesine bağlayan Burnet, Mısır'dan tenâsüh de dahil olmak üzere dini bir etkileşimin olabileceğini ancak bunun felsefi alanda bir etkisinin olamayacağını savunmaktadır. C. Werner'e göre Yunanlılar bir doğu hikmetinin farkındadırlar ve ona karşı saygılı davranmışlardır. W. Ruben ise Yunan felsefesin hemen her konuda Hint felsefesinden etkilendiğini savunmuştur. Ona göre Yunanlılar, Tenâsüh düşüncesinin temeli sayılabilecek ruh beden ayrılığını ortaya koyan düalist yaklaşım konusunda ve daha bir çok konuda doğunun bilgi ve hikmetinden faydalanmışlarıdır. Necati Demir, *Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler,* C.Ü.İ.F.D., C. 2, 1999, s. 9-15.

Antik Yunan'da, insan biçimli tanrı tasvirlerinin olması ve tanrıların şekil değiştirerek yeryüzüne inmesi gibi efsaneler, ruhun insan suretine girmesi anlamında enkarnasyon inancı olduğunu göstermektedir.[31] Bununla birlikte tenâsüh düşüncesinin ortaya çıkışında yukarıda ifade edildiği üzere Mısır'ın ve diğer Medeniyet sahalarının da etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Bununla beraber Yunan düşüncesinde tenâsüh fikri daha önce ele alındığı gibi bir inanç şeklinde değil daha çok bir nazariye olarak varlığını göstermektedir. Bu durum Greklerin bilgiye yaklaşımları ve aklın ön planda olduğu düşünce disipliniyle açıklanabilir. Tenâsüh düşüncesine bu tarz yaklaşım onun akıl tarafından işlenmesine ve lehine ve aleyhine bir takım delillerin ortaya konulmasına imkân vermiştir. Bu yüzden Yunan felsefesindeki tenâsüh fikri dinlerde olduğundan farklı ve daha ayrıntılı olarak incelenmelidir.

Antik Yunan'da tenâsüh, ilk olarak Anaksimandros'un (ö. 546) felsefesinde görüldüğü iddia edilmiştir. O, Hinduizm'deki anlayışa yakın ancak sadece evrenin varlığı için geçerli bir tenâsüh düşüncesi geliştirmiştir.[32] Evreni oluşturan temel madde sırasıyla kendini yaratmakta, dağılmakta ve sonra kendini yeniden yaratmaktadır. Bu süreç hiçbir zaman son bulmamaktadır.[33]

### 2.3.1. Pythagoras'a Göre Tenâsüh:

Pythagoras (M.Ö. 570 – 495), rivayete göre Fenike, Mısır ve Babil'e yolculuklar yapmıştır.[34] Yolculuklarında dinî, sosyal, ve felsefî fikirlerle karşılaşmıştır. İsminin Budizm ile benzerliğinden dolayı "fantezist" bir filolojik yaklaşımla "Budizm'in vaizi" diye tercüme de edilmiştir.[35] Yunanistan'a döndüğünde tenâsüh fikrini barındıran bir tarikat kurmuştur. Orphik[36] kültürde var olan bu öğreti, varoluşun yenilendiği bir doğuşlar döngüsünün ardından ulaşılan ilahi bir mutluluk hayatını vaat etmekteydi. Bu inanışın temelinde çileci bir ruh anlayışı, tenselliğin yadsınması ve hazlardan uzak durma bulunmaktaydı. Ruhlar müzik ve

---

[31] Emrullah FATİŞ, *Aklî ve Naklî Açıdan Reenkarnasyon*, Hikmet Yurdu, C. 9, S. 17, s. 146.
[32] Bkz. Dp. 19.
[33] William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, İdea Yayınları, Çev. A. Yardımlı, İstanbul 1990, s. 3; Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi,* Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, 2011, s. 38.
[34] Ahmet Arslan Herodot'un aktardığı bu rivayetine ve Pythagoras'ın İran'a gidip Zerdüşt rahiplerle görüşmesi gibi bilgilere şüphe ile yaklaşmaktadır. Ona göre bu yolculuklar eğer gerçekten yapılmışsa Pythagoras, Proton'a yerleşmeden önce Samos'ta kaldığı yıllarda gerçekleştirmiştir. Ayrıca Pisagor'un bu görüşü Mısır'dan almış olma ihtimalini de orada ruh göçü inanışının olmadığı gerekçesiyle zayıf görmektedir. Ancak O'nun ruh göçü anlayışını felsefi olarak ele alan ilk kişi olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Tenâsüh anlayışından bir ahlak felsefesi çıkaran Pythagoras, daha sonra Platon'da açık bir şekilde görülecek olan ruhun bedenden üstünlüğü, asıl yurdunun tanrısal dünya olması ve bu dünyanın ruhun zindanı olarak kabul edildiği düşünce sisteminin de temelini atmıştır. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi – 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 142 – 145.
[35] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 25.
[36] Orphizm, katı bir züht hayatı ve riyâzât yoluyla ruhun temizleneceğini söyleyen eski bir Yunan dinidir. Öğretileri bilhassa yaratılışa dair efsanelere dayanır. Batı toplumlarında, bedenin ruhun bir zindanı olduğu şeklindeki anlayışı ve ruhun tenâsüh kanunlarına tabi olduğu inancı ilk olarak Orphizm ile ortaya çıkmıştır. Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 65

bilim yoluyla beden ise tıp ve jimnastik yoluyla arınmalıdır. Pythagoras'ın ruhgöçü kuramı ayrıca tüm canlıların kardeşliğin öğretisini de beraberinde getirmekteydi. Buna göre tüm ruhlar geçmişte birçok bedene sahip olduğundan etyemezlik evrenselleştirilmeli, canlılar uyum içerisinde yaşamalı, kadın – erkek eşit olmalı ve kölelere insanca davranılmalıdır. Hinduizm'de olduğu gibi bu anlayışa göre de yaşanılan hayat ödül yada ceza olarak kabul edilir. Ödül olan yaşamlar ise hekim, prens ya da ozanların yaşamıdır.[37]

Pythagoras'a göre ruh, eşyanın ezeli – ebedi arasında yeri belli olan bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, gök ateşinden gelen bir kıvılcım ve tanrının bir düşüncesidir. Ona göre âlemin bir cüzü olan insan, belirli aralıklara devinimini sürdüren âlem gibi ölümsüz ve âlemin içindeki unsurlar gibi oluş ve bozuluşa tabi olması bakımından ölümlü elemanlara sahiptir. Ruhta ölmez olan şey akıldır. İştihalar ise ölümlüdür. Bedenin ölümü ile ruh, bedenle birlikte geçirdiği vakitlerde fiiller sebebiyle daha yüksek, daha aşağı ya da şimdiki hayata benzeyen bir durum elde eder. Pythagoras, ruhun ölümsüzlüğünü, onun basit olması, yaratıcının iyiliği ve ruhun bedensel bağlarından kurtulma isteği ile açıklar. İnsanın bedeni, ruhun ahlaki gelişimini tamamlaması için tertip edilmiş bir ıslah ve terbiye evi görevi görmektedir.[38] Pythagoras ile ilgili olarak anlatılan bazı bilgiler de filozofun tenâsüh fikrine sahip olduğu göstermektedir. Bunlardan birine göre bir gün şiddetli bir şekilde dövülen bir köpeğin yanından geçerken acı dolu çığlıklarını duyan Pythagoras döven kişiye ""Yeter, hayvana vurma artık! Uluyup inlediğini duyunca tanıdım hemen, eski bir dostun ruhu var onda." demiştir.[39] Onun bir ders sırasında "bir gün gelecek yine elimdeki değnekle size karşınızda ders vereceğim." sözü de tenâsühü kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır.[40]

Pythagoras'un tenâsüh öğretisinin ne kadar bilimsel/felsefî temele dayandığı konusunda felsefe tarihçileri arasında görüş ayrılıkları da bulunmaktadır. Yukarıda anlatıldığı gibi onun felsefesindeki ruh anlayışını tenâsüh ile ilişkilendirenler olduğu gibi bu düşüncenin herhangi bir felsefî altyapısının olmadığını, Pythagorascuların tamamen Orphik kültürde var olan Dionyos ayinlerine karışmalarından ve batınî bir mezhep halini almalarından kaynaklandığını düşünenler de bulunmaktadır.[41]

[37] William S. Sahakian, *A.g.e.*, s. 20-21.
[38] Weber, A.g.e., s. 63-64.
[39] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I,* Ter. Oğuz Özügül, Kabalcı Y., İstanbul 1994, s. 87.
[40] Eyüp Bekiryazıcı, *Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine yaklaşımları*, Marife Dergisi, S. 1, Bahar 2008, s. 207.
[41] Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Sadedin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004. s. 462.

### 2.3.2. Platon'a Göre Tenâsüh:

Antik Yunan'da tenâsüh düşüncesini öğretisinde kullanan diğer bir isim Platon'dur (M.Ö. 427 - 347). *Phaedrus, Timaios, Menon*[42] *ve Theiatitos*[43] diaologları ve *Cumhuriyet* (*Devlet*) adlı kitaplarında ruhun tekrar dünyaya dönmesini konu edinen Platon[44], Pythagorascuların Orphizm'den edindikleri gerçek kurtuluşun ve sonsuz mutluluğun bu dünyadaki hayatın niteliğine bağlı olduğu ve çileci bir hayat ile ruhun bedenin kirlerinden kurtulduğu inancı ile aklın temel alındığı antik felsefi gelenekten gelen tabiat ve ahlaka dair düşünceleri sentezleyerek tenâsüh kavramına bir alt yapı oluşturmaya çalışmıştır.[45]

Platon'a göre ruh, göksel bir bitkidir. O, aynı zamanda hareketin kaynağıdır ve bu yönüyle de bedenden üstündür.[46] Aynı zamanda ölümsüz olan ruh diğer duyusal varlıklardan yapı, mahiyet ve töz bakımından tamamen farklıdır. İnsanı oluşturan duyusal parçalarla organik bir bağı olmadığı için bedenin ölmesiyle ölmez.[47] Bedenden daha önce var olan ruhun asıl mekanı ideler alemidir ve buradan yeryüzüne inmiştir. Ona göre ruh mürekkep bir yapıdadır. Ruhun bir tarafı ideler âlemine dönük, güdücü ve akıllı iken; diğer tarafı isteyen iki duyusal yönden oluşmaktadır.[48] Platon ruhun bu durumunu bir sürücü ile biri siyah diğeri beyaz iki atın çektiği arabaya benzetmiştir. Bu benzetmede sürücü ideler âlemine dönük olan aklı temsil ederken, sürücünün emrine uyan beyaz at asil istek ve duygulara, arabayı hep aşağılara sürüklemek isteyen siyah at ise maddi isteklere karşılık gelmektedir. Buna göre ruhun bir yönü insanı sürekli maddi olana götürdüğü için tanrısal dünyada ideaları görmesine engel olmuş ve yeryüzüne düşerek bir vücutla birleşmesine sebep olmuştur.[49] Ancak ideler âleminden geldiği için onda; iyiye, güzele, mükemmele karşı eğilimler de bulunmaktadır. İnsan, dünya hayatında bu eğilimlere karşı isteksiz olup ruhsal tutkuların esiri haline gelirse kendini bu evrene bağlamış olur ve ruh bedenin kölesi haline gelir. Tutkularından sıyrılamayan ruh, ölümden sonra yeni bir bedenle dünyaya yeniden gelmek zorunda kalır. Ruhun ilk başta olduğu gibi

---

[42] Platon, *Menon*, (*Diyaloglar* İçinde) Remzi Kitabevi, 2010, s. 163. Platon bu eserinde Sokrates'in ağzından ölümsüz olan insan ruhunun bazen hayata geri döndüğünden, kendilerini arındırmış olanların ruhlarından ünlü kralların, kuvvetleriyle üstün, bilgelikleriyle tanınmış büyük insanların meydana geldiğinden bahsetmektedir.
[43] Platon, *Theiatitos*, (*Diyaloglar* İçinde), s. 495.
[44] Heinrik Hellwig, *Theorıes Of Reıncarnatıon In The Hıstory Of Phılosophy Ancıent Perspectıves*, February, 2004 s. 8 – 9. Hellwig'e göre Platon, Sokrates'in ruhun bilgileri bir hatırlama sonucunda öğrendiği iddiasını tenâsüh düşüncesinde kullanmıştır.
[45] Ernst Von Asler, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, 2005, İstanbul, s. 192.
[46] Cevdet Kılıç, *Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri*, Uluslarası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 7, S. 33, 2014, s. 577. Gökberk'e göre Platon düşüncesindeki nefsin ilahi kaynaklı olması Pisagorcu düşüncenin bir devamıdır. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2014, s. 62.
[47] Mustafa Kaya, *Platon'un Ruh Kuramı*, Sosyal Bilimler Dergisi, C. XV, S. 1, 2013, s. 177.
[48] Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney – Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 99.
[49] Gökberk, A.g.e., s. 58.

bedenden bağımsız bir duruma gelebilmesi için bir varlıklar dizisinden geçmesi gerekmektedir. Bu süreç ancak ruhun bedene hükmettiği bir hayatın ardından sona erer.[50]

Platon'un ruhun bütünlüğüne zarar veren ve onun cevher olması niteliği ile çelişir görünen bu düşüncesi, ruhtaki çatışmacı yapıdan kaynaklanmaktadır.[51] Ruh, insanın iyilik ve kötülüklerinin kaynağıdır. Bu anlayışta asıl olan ruhun yönetici ve güdücü kuvveti olan aklî boyutudur. [52] Ölümsüz olan akledici ve yönetici ruhun birtakım bilgiler elde etmesi ise onun daha önce ideler âleminde ve önceki bedenlerinden edindiği tecrübeleri hatırlamasından ibarettir.

Platon yazdığı çeşitli eserlerinde tenâsüh ile ilgili çeşitli olayları anlatmaktadır. Bunlardan bir tanesi *Devlet* adlı eserinde Armeios oğlu Er'in ağzından anlattığı hikayedir. Bu hikayeye göre Er, öldükten on iki gün sonra tekrar dirilmekte ve ölümünden sonra diğer ruhlarla birlikte neler yaşadığını anlatmaktadır. Buraya kadar olan kısımda ruhun kendi bedenine dönmesi bir çeşit tenâsüh olarak değerlendirilse de hikayenin devamı doğrudan tenâsüh düşüncesini barındırır. Er'in anlattıklarının içinde ölen ruhların sistematik olarak ne şekilde ve hangi kriterlere göre bedenlenerek, bu dünyaya geri döndükleri tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır.[53]

Platon'un tenâsüh ile ilgili düşünceleri İslam felsefesi içinde farklı yorumlara neden olmuştur. Câbir b. Hayyân (ö. 815), Platonun bu konudaki görüşlerinin birçok kişi tarafından yanlış anlaşıldığını ve bu yanlışın nesilden nesile aktarıldığını belirtmektedir. Ona göre; buradaki tenâsühü bir kişinin başka bir insan yada hayvan sûretine girmesi şeklinde değil, "kişinin tenâsüh ve düşüşü (rüsûb) sırasında meydana gelen gerileyişinden önceki ilk sûretine dönmesi" olarak anlamalıdır. Başka bir ifade ile tenâsüh, ulvî âlemden inen rûhun beden

---

[50] Aster, A.g.e., s. 224.

[51] Platon, *Timaios*'ta ruhun varlığa gelişi ile ilgili olarak bazı bilgiler vermiştir. Ruhu şu öğelerle, şu şekilde yarattı: bölünmez ve her zaman aynı kalan tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz vücuda getirdi, bu tözde hem Aynı kalan hem de öteki töz vardı. Böylece onu bölünmez tözle cisimlerin bölünebilen tözü ortasına koydu. Sonra aynı kalanı öteki cevherin güç birleşen özüyle zorla ahenkleştirerek üçünü birleştirip tek bir biçime soktu. İlk ikincisini üçüncü ile karıştırıp üçünden birkaç bütün meydana getirince, onu uygun düşecek sayıda parçalara ayırdı; bu parçaların her biri Aynı kalanla, ötekinin ve üçüncü tözün bir karışması idi. Devamı için bkz. Platon, *Timaios,* s. 37.

[52] C. Kılıç, A.g.e., s. 578.

[53] Hikâyede Lakhesis, ruhlara tekrar ölümlü soyun zorunlu döngüsüne gireceklerini haber vermekte ve ardından ruhlar kura ile sıraya girmektedirler. Daha sonra ruhlar kendilerine açılan canlı formlarından birini tercih etmektedirler. Ancak ruhların çoğu acınası ve gülünç bir şekilde seçtikleri bedenlerde büyük hatalar yapmaktadırlar. Hikayede Er, Orpheus'un kuğunun, Thamyras'ın kuğunun, Telamonier Aias'ın aslanın, Agememnon'un kartalın, Atalente'nin şerefli bir atletin, Opeus'un hünerli bir kadının bedenini seçtiğini anlatmıştır. Ruhların arasında hayvan ruhları da bulunmakta ve onlara da hayvanlar ve insanlar arasında dilediğini seçme hakkı tanınmaktadır. Daha sonra ruhlar Lakhesis'in huzurunda seçimlerini onaylamışlar ve unutkanlık ırmağından içtikten sonra dünyaya dönmüşlerdir. Er ise nasıl olduğunu bilmediği bir şekilde kendi bedenine geri dönmüştür. Platon, *Devlet,* Çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, Bordo Siyah Y., İstanbul 2005, s. 246 – 250.

kalıbına girmesidir.[54] İbn Sînâ ise *Adhaviye fi'l-Meâd* isimli risalesinde, Pythagoras ve Platon gibi filozoflardan tenâsühe dair anlatılanların ciddiye alınmaması gerektiğini söylemiştir. Ona göre bu filozofların anlattıkları sembol, temsil ve süslü bir takım sözlerden ibarettir ve bedenden ayrıldıktan sonra ruhlarda kalan çirkinlikleri ortaya koymak için söylenmiştir.[55]

### 2.4. Yeni Eflatunculuk'ta Tenâsüh Düşüncesi:

Platon'dan sonra tenâsüh düşüncesini sistemine yerleştiren önemli filozoflardan biri de Plotinus'tur (M.S. 204 - 270). Ancak daha önce Plotinus'u etkileyen Yeni – Pythagorasçılıkta da bu düşünceye rastlanmaktadır. Platon'daki ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini devam ettiren bu akımı savunanların bir kısmına göre; ruh, bu dünyada ardı ardına birçok doğuş yaşayabilir.[56]

Plotinus, felsefesini ruhun kurtuluşu ve onun tanrıyla birleşmesi üzerine kurmuştur. O'na göre ruh, "tinsel dünyanın son; duyusal dünyanın ilk ilkesidir."[57] Her iki dünya ile de ilişkili olan ve bir aracı rolü oynayan ruh, o'nun felsefesinin ikinci hipostazı olan Nous'un aksine dikey bir hareket kabiliyetine sahiptir. Onun düşüncesinde ruhun bazı işlevleri vardır. Ruhun madde ile olan ilişkisi onun varlığının sebebi olmasında, düzenlenmesinde kendini gösteren, doğal ve iyi bir ilişkidir. Diğer taraftan, Nous'u bir aracı olarak kullanarak, "Bir" e yükselen ruh, asıl vatanına kavuşmuştur. Çünkü kendi yarattığı duyusal dünyada bulunması, başka bir deyişle maddi âleme düşmesi onun tözüne zıttır. Bu birbirine zıt görünen görüşlerle Plotinus'un varmak istediği hedef, ruhun bedende bulunmasını bir tür kötülük olarak yorumlayan ve bu kötülüklerden doğuşlar çarkını kırarak maddi âlemden kurtulmayı hedefleyen Pythagorasçı ruh anlayışı ile akıl – madde ilişkisinde aklın maddeye nüfuz ederek onu düzenli ve uyumlu bir hale getirmesini tanrısal bir inayet kabul eden Stoacı anlayışı birleştirmek istemesidir.[58]

Plotinus; ruhun, varlığını tanrıdan alan ölümsüz bir töz olduğunu kabul eder. Ruh, hem bir hareketin ilkesi hem de özü itibariyle hayatın kendisidir. Bu durum, onun hem sudûr teorisindeki taşmanın aşamalarında ortaya çıkan ruh için hem de tek tek bireysel ruhlar için geçerlidir. Buna göre; o, ruh derken hem bireysel insan ruhunu hem de Platon ve onun görüşünü devam ettiren stoacılar gibi maddi alemin tamamında bulunan alem ruhunu kastetmekte ve hem de hareketin ilkeleri olmasıyla da Aristoteles'i hatırlatmaktadır.

[54] Mahmut Kaya, D.İ.A., "Cabir b. Hayyân", C. 6, s. 535.
[55] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd,* (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* - Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 25.
[56] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* C. V, s. 23.
[57] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* C. V s. 125.
[58] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi,* C. V, s. 126.

Plotinus'un düşüncesinde bireysel insan ruhları, âlem ruhunun parçaları değildir. O'na göre, her iki ruh da kendisinin hipostaz olarak kabul ettiği ruh'tan çıkmışlardır. Bireysel Ruhlar ile âlem Ruhu hem birbirinin aynısı hem de farklıdırlar. Farklılık bu ruhların tözlerinden değil tamamen işlevlerinden kaynaklanmaktadır. Âlem ruhunun görevi maddi alemi meydana getirmek ve yönetmek iken, bireysel ruhların görevi bireysel bedenleri yönetmektir.[59]

Plotinus'a göre, ruhların da kendi aralarında derecelenmeleri söz konusudur. Ruhların bir kısmı akılsal dünyayı temaşa ederler ve göğün üst kısımlarındaki göksel cisimlerle irtibat halinde olurlar. Bir kısmı ise aşağıya inmekte ve yeryüzündeki canlıların bedenlerine girmektedir. Yeryüzüne inen bireysel ruhların bedenlerle buluşması, tesadüf ve belirsizlik neticesi değil, "âlem ruhu"nun belirlemesi ile olmaktadır. Hangi ruhun hangi bedene gireceği, "alem ruhu"nun aklı temaşa etmesi ile gerçekleşmektedir ve kendileri için belirlenmiş bir zamanda ve belirlenmiş bir bedene girmeleri söz konusu olduğu için bireysel ruhların bu noktada seçme iradeleri bulunmamaktadır. Yeryüzünde bulunan ruhlardan bir kısmı kendilerini yaşadıkları dünyaya kaptırıp, sürekli olarak doğuşlar çarkının içinde kalırken, bir kısmı ise kendi özlerini korumak suretiyle sadece bir süreliğine bu dünyanın şartlarına tahammül ederler ve daha sonra kendisinden çıktıkları Ruh'a, Akıl'a ve oradan da "Bir"e yükselerek kurtuluşa ererler.[60]

### 2.5. İslam Düşüncesinde Tenâsüh:

İslam düşüncesinde tenâsüh fikri, Kur'an ayetlerinin ahiret ile ilgili vermiş olduğu bilgiler ışığında değerlendirilmiş ve başta kelamcılar olmak üzere İslam bilginlerinin çoğu tarafından reddedilmiş olsa da, bazı sûfî ve kelâmî ekollerde ruhun ölümden sonra yeni bir bedene geçmesi düşüncesini bulmak mümkündür. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (874 – 936), Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 1037), Azîzuddîn en-Nesefî (ö.1300) ve Niyâzî Mısrî (ö. 1694) gibi isimler bu inancı eserlerinde değerlendirmiş, bir kısmınca bu inanca sahip insanların küfre düştükleri konusunda müslamanların ittifak ettikleri ifade edilmiştir.[61]

Kelâmî ekoller içinde, Gulât-ı Şia'dan Sebeiyye, İlahî ruhun önce nebîlere, ardından Hz. Ali'ye ve diğer imamlara onlardan da Beyân b. Sem'an'a geçtiğini kabul eden Beyâniyye[62] fırkalarında bir inanç olarak tenâsühün varlığı kabul edilmektedir. Hulûl ve tenâsüh fikrinin birlikte bulunduğu Hattabiyye'ye de hulûl ve tenâsüh inancı birbirine karışmış bir şekilde

[59] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. V, s. 133- 135.
[60] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. V, s. 140.
[61] Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh" D.İ.A., C. 40, s. 441.
[62] William F. Tucker, *Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şii Aşırıları*, Çev. Dr. Yusuf Benli, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, 2003, S. 1, s. 224.

bulunmaktadır. Kurucusu Ebu'l-Hattâb'ın ilahlığına inanılan bu mezhepte Allah'ın, vâsîlerin bedenine hulul ettiğine ve bu ruhun imamlardan birbirine geçtiğine inananlar bulunmaktadır. Fırkanın bir koluna göre ise Serî el-Aksâm, Câfer-i Sâdık tarafından gönderilmiştir ve Hz. Musa'nın ruhunu taşımaktadır.[63] Abdullah b. Muaviye çevresinde toplanıp onu imam tanıyan Cenâhiyye grubunda da yukarıdakilere benzer inançlar bulunmaktadır. Cennet ve Cehennem inançlarını reddedip tenâsüh inancını benimseyen bu gruptan bazılarına göre Muhammed b. Muâviye öldükten sonra rûhu İshâk b. Zeyd b. Hâris el-Ensarî'ye geçmiştir.[64] Yine Râvendiyye ve Tenâsühiyye gibi Şiî fırkalarda tenâsüh fikri açık bir şekilde görülmektedir.[65]

Şiiliğin kollarından olan Nusayrilik ve İsmailîlik'te tenâsüh ve hulûl inancı birlikte bulunur. Nusayrîlere göre Müslümanlardan günahkar olarak ölenler, Yahudi, Hıristiyan veya Sünni Müslüman kimliğinde, Hz. Ali'yi hiç tanımamış ve bu yüzden imansız olarak ölmüş kimseler ise farklı hayvan sûretlerinde dünyaya yeniden gelirler.[66] Bu fırkaların dışında Kaderîlik, Rafîzîlik, Yezîdîlik, Hurûfîlik ve Dürzîlikte de tenâsüh inancını bulmak mümkündür. Yitik'e göre Yezîdîlikteki tenâsüh inancı Sabiîlik etkisi ile ortaya çıkmıştır. Bu inançta, kötü ruhlar çeşitli hayvan bedenlerinde sürekli acı çekmektedirler. Dürzîlere göre ölmek bir çeşit gömlek değiştirmektir. Ölen kişi eski bedenini çıkarıp yeni bir beden giyinmektedir. Nefs olgunlaştıktan sonra artık yeni bir beden giyinmesine gerek kalmaz.

Gerek Hint dinlerinde gerekse Antik Yunan düşüncesinde tenâsüh düşüncesi hem bir ahlak anlayışı hem de ruhun kurtuluşu düşüncesi ile alakalı olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinde çeşitli fırkalarda yer alan tenâsüh inancının ise ruhun arınmasını ve bedenden kurtularak ilahi olana yönelmesini sağlamak için ortaya atılmış bir inanç olmadığı görülmektedir. Aksine bu fırkaların hemen hemen tamamı mensuplarına ibahîliği aşılamış, onları helal- haram gözetmeksizin her türlü rezilliğin kendisinde bulunduğu fiillerin işlenmesine teşvik etmiştir. Bu durum tenâsüh inancının hulûl inancıyla birlikte siyâsi, içtimâî ve dinî gayelerin elde edilmesi amacıyla kullanıldığı fikrini uyandırmaktadır. Zira ölen insanın ruhunun başka bedenlere geçmesi inancı, daha çok ilahi rûhun nebi ve imamlardan birbirine geçmesine ve hatta imamın ulûhiyetinin kabul edilmesine imkân vermekte, bunların dışında kalan insanları ve canlıları kapsayan bir ruh göçü fikrini barındırmamaktadır.

Mu'tezile ekolünün önemli isimlerinden biri olan Nazzâm'ın öğrencilerinden Ahmed b. Hâbıt'ın (ö. 846/47) düşüncesinde tenâsüh inancının tesirleri görülmektedir. Buna göre

[63] Hasan Onat, "Hattabiyye", D.İ.A., C. XVI, s. 492.
[64] Ethem Rûhi Fığlalı, "Abdullah b. Muâviye", D.İ.A., C. I, s. 118.
[65] A. Bülent Baloğlu, "Tenâsüh", D.İ.A., C. 40, s. 444.
[66] Yitik, "Tenâsüh", D.İ.A., s. 442 – 443.

insanlar bu dünyaya gelmeden önce başka bir dünyada yaratılmışlar ve oradaki ilahi emirlere uyan insanlar nimetler âleminde ödüllendirilmiş, asi olanlar ise Cehenneme atılmışlardır. Bunların arasında günah ve sevapları birbirlerine yakın olanlar, amellerine göre güzel veya çirkin bir canlının bedeninde dünyaya gönderilmişlerdir. Ruh, bu dünyada kendini kötülüklerden arındırmadığı müddetçe amellerinin durumuna göre kendisi için uygun olan bir canlıda yeniden bedenlenme devam edecektir.[67] Ahmed b. Hâbıt'ın öğrencisi Ahmed b. Nânus ve Ebû Müslim el-Horasânî'nin (755) de tenâsühü savunan görüşleri bulunmaktadır.[68] Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre hadebiyye mezhebinin kurucusu sayılan Fazl el-Hadebî'nin (ö.872) de tenâsühü kabul eden görüşleri vardır. Ona göre; Allah'a şükreden ve O'na itaat eden kullar, Cennet'e girmişler; günahkâr olanlar ise işledikleri günahların büyüklük ve küçüklüklerine göre çirkin ya da güzel çeşitli canlı türlerine dönüşerek yeniden yeryüzüne gönderilmişlerdir.[69]

İslam düşünce tarihinde tenâsühü savunanlara çeşitli reddiyeler yazılmıştır. Bu reddiyeler İslâm akaidini savunan bir tarzda yazılmış ve Kuran-ı Kerim ve hadis kitaplarında bu inancın bulunmadığını ve İslam'ın Ahiret inancıyla zıt bir çok yönünün olduğu vurgulanmıştır. Bunlardan biri olan İbn Hazm, delille desteklenmeyen her görüşün bâtıl olduğundan yola çıkarak tenâsüh inancının hiçbir peygamberin getirdiği mesajda bulunmaması nedeniyle reddedilmesi gerektiğini belirtmekte ve bu görüşü kabul edenlerin küfre düştüğü noktasında İslam âlimlerin icmâsı olduğunu söylemektedir.[70]

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, tenâsühü kabul edenlerin mutlak sûrette Ahiret inancını reddettiklerini, Cennet ve Cehennemi bu dünyaya hasrettiklerini söylemiştir.[71] Fahreddin Râzi ise ileride görüleceği üzere İbn Sînâ'ya benzer bir şekilde iki ruhun bir bedende olmasının imkânsızlığından yola çıkarak tenâsühü reddetmiştir.[72]

Mutasavvıflar içinde İbn Sînâ'dan önce yaşamış olan es-Sarrâc (ö.988) *el-Lüma* isimli eserinin "Ruh Konusundaki Yanlışlıklar bölümünde bir grubun ruhların bedenden bedene geçerek tenâsühü kabul ettiğini, ancak bunun doğru bir inanç olmadığını belirtir. Ona göre ruhların hepsi yaratılmıştır, ilahi bir emirdir. Ruhların bedenler arasında dolaşmasına imkân

[67] Mustafa Öz, "Ahmet b. Hâbıt", D.İ.A, C. II, s. 70.
[68] Baloğlu, A.g.m., s. 54. Ebû Müslim, eski halk inançları ile İslamî akîdeleri birleştirerek ruhların Allah tarafından yaratıldığını ve sorumlu tutulduğunu, ruhların en baştan itibaren isyankar ya da itaatkar olacaklarının bilindiğini ve isyankar olan ruhların günahları oranında çeşitli bedenlere girmek sûretiyle cezalarını çekecekleri söylemiştir. A.g.m., s. 55.
[69] Emrullah Fatiş, *Aklî ve Naklî Açıdan Reenkarnasyon,* s. 163.
[70] Baloğlu, *A.g.e.,* s. 7.
[71] Emrullah FATİŞ, *Aklî ve Naklî Açıdan Reenkarnasyon*, s. 162.
[72] Emrullah FATİŞ, *Aklî ve Naklî Açıdan Reenkarnasyon,* s. 162.

yoktur.[73] Hucvîrî (1072) ise *Keşfu'l-Mahbûb*'da Hulûliyye başlığı içinde Hallâciye ve Hulmâniye olarak bilenen tasavvufî kolların ruh konusunda sapık fikirlere kapıldıklarını, ruhun farklı şahıslar arasında intikalinin mümkün olmadığını ifade eder.[74]

Mutasavvıflar içinde tenâsüh konusunda çok irdelenen bir isim olan İbn Arabî, Aşkar'a göre eserlerinin yeterince tedkik edilmemesinden kaynaklanan nedenlerle, kullandığı ifadelerde tenâsühe yakın ifadeler kullanmasının da etkisiyle yanlış bir değerlendirme sonucunda tenâsühü kabul edenlerden sayılarak haksız yere töhmet altında tutulmuştur. Halbuki İbn Arabî tenâsühü kabul edenleri sapıklıkla nitelendirmekte, bunlardan bir kısmını ise kafirlere ilhak edilmiş saymaktadır.[75]

[73] Mustafa Aşkar, *Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2010, s. 95.
[74] Mustafa Aşkar, *A.g.e.,* s. 96.
[75] Mustafa Aşkar, *A.g.e.,* s. 96 – 97.

# II. BÖLÜM

# İSLAM FİLOZOFLARININ TENÂSÜH DÜŞÜNCESİNE YAKLAŞIMI

Ruhun varlığı, bedenle ilişkisi, ölümlü ya da ölümsüz oluşu ve ölümsüz ise ölümden sonraki durumu ile ilgili görüşler çeşitli dini öğretilerde yer aldığı gibi özellikle metafizik boyutuyla felsefenin de ilgi alanına girmektedir. İnsanın kendini ve hayatı anlamlandırma çabasının bir parçası olan ruh- beden ilişkisi meselesi, İslam filozoflarının da önemli görüp üzerinde durup inceledikleri bir problemdir.

İbn Sîna'nın ruh (nefs-i nâtıka) ve meâd meselesi çerçevesinde tenâsüh düşüncesine geçmeden, bu düşüncenin çeşitli din, felsefî ekol ve islamî mezheplerde nasıl ele alındığını inceledikten sonra kendinden önceki Müslüman filozofların konu hakkındaki görüşlerine değinmek, İbn Sînâ'nın düşüncelerini anlamada ve değerlendirmede faydalı olacaktır.

### 1. Yakub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 866) Felsefesinde Tenâsüh:

Kindî, nefs anlayışı konusunda Aristoteles'e yakın durmaktadır. Ona göre nefs, canlılık yeteneğine sahip ve organ sahibi tabi cismin ilk yetkinliğidir. Kindi'nin *Fi'l-Hudûd*'ta vermiş olduğu diğer iki tarif ise şu şekildedir: 1. Biluvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliği. 2. Kendi kendine hareket eden aklî bir cevherdir ve bir çok güce sahiptir.[76]

Yukarıdaki tanımlardan ortaya çıktığı üzere Kindî, Platoncu ve Aristotelesçi ruh anlayışlarını birleştirmeye çalışmıştır. Ancak nefsin cevherliği ve kuvveleri üzerine kurduğu düşüncelerinde Platoncu nefs anlayışına daha yakın durmaktadır. Zira Kindî'ye göre nefs, basit, şeref sahibi ve yetkin bir varlıktır. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi nefsin cevheri de şanı yüce olan tanrıdan gelmektedir.[77]

[76] Kindî, *Fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm,* (*Kindî Felsefî Risâleler* – Mahmut Kaya), İstanbul 2014, s. 179.
[77] Kindî, *Fi'l-Kavl fi'n-Nefs el-Muhtasar,* (*Kindî Felsefî Risâleler* – Mahmut Kaya) s. 244.

Kindî'ye göre insanlarda bulunan öfke ve arzu güçleri nefsten değil bedenden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu güçler kötülüğe neden olmaktadır. Oysa nefsten (ruhtan) kötülük ortaya çıkmaz. Aksine nefs, şehvet ve gazap gücünü kontrol altına alarak kötülüğe engel olmaktadır. Engel olan ise engel olunandan farklı bir şey olduğu gibi, bir şeyin de kendisine zıt olması mümkün değildir.[78] Nefs, sürücünün atını dizginlediği gibi bu güçleri kontrol altına almalıdır. Böylece nefs ahlaki bir yükseklik ve arzu ve öfke güçlerinin isteklerine teslim olması sonucu uğrayacağı bir kirlilikten temizlenme elde eder. Bu durum nefse hakikatin kapılarını açmaktadır. Nefsin her iki dünyadaki saadeti de nefsinin kirlerden, kötülüklerden ve çirkin arzulardan uzak durması ile gerçekleşir. İnsan nefsi, kirlerden temizlenince gaybî ilimleri bilecek şekilde parlaklık kazanmaktadır. Bu durumdaki nefs, eşyanın hakikatinin bilinmesi bakımından tanrının durumuna yakınlık arz eder.[79] Platon'da olduğu gibi[80], yeme – içme ve cinsel arzuların terk edilmesi ile nefsin bilinmeye daha layık olan hakikatleri kavraması ve tanrıya yaklaşması mümkün hale gelir. Arzu ve öfke güçlerine yenik düşen nefs ise insanın hayvani düzeye düşmesi neticesi kirlenir. Çünkü arzu gücü (şehvet) domuza, öfke gücü ise köpeğe benzemektedir.[81]

Kindî kendini maddi âlemden arındırmış olan nefslerin ölümden sonraki durumları ile ilgili olarak, onun feleğin üstünde yer alan akıl âlemine yükseldiğini ve yaratıcının nuruna kavuştuğunu ifade etmektedir. Bu nefsler yaratıcının nuruna kavuşmak suretiyle melekut aleminde bulunan şeylerin bilgisine erişirler ve her şey kendileri tarafından bilinir hale gelir. [82] Kindî, geçmişteki bir çok filozofun kendini arındırarak eşyanın hakikati üzerine düşünme ve araştırmaları neticesinde gaybın bilgisinin kendilerine açıldığını ve yaratılışın sırlarına erdiklerini belirtir. Buna göre nefs, bedene bağlı iken bu sırlara erebiliyorsa onu bedenden ayrıldıktan sonra, bedenden tamamen soyutlanmış bir halde yüce yaratıcının nurunun bulunduğu gerçek aleme ulaşması ile daha bir çok şeyi bilebilir.[83] Nefs, ölümden sonra bedenden soyutlanınca tanrının her şeyi bilmesi gibi bilir yahut tanrının bilgisinin bir derece daha altında olacak şekilde şeylerin bilgisini elde eder. Bu durum, yaratıcının nûrundan bir

[78] Kindî, *Fi'n-Nefs,* (Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde), Klasik Y., İstanbul, 2014, s. 245.
[79] Atilla Arkan, "*Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru"*, İslami Araştırmalar Dergisi, S. 12, 2004, s. 47.
[80] Platon, *Phaidon,* M.E.B. Yayınları, 1989, Çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin, Prof. Hamdi R. Atademir, s. 19.
*"Evet, belki ölüm bizi amaca götüren dosdoğru yoldur. Çünkü ten, akıl ile beraber oldukça ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış bulundukça, amacımız olan şeyi, hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz."*
[81] Kindî, *Fi'n-Nefs,* (Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde), Klasik Y., İstanbul, 2014, s. 245.
[82] Uysal, Kindî ve *İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 207.
[83] Kindî, *Fi'n-Nefs,* s. 245.

nûrun nefste bulunması ile açıklanmaktadır. Melekût âlemine yükselmiş olan bu nûra nesnelerin bilgisi açılır.[84]

Buna göre geldiği âleme geri dönen ruh anlayışına sahip Kindî, arınmış nefsler için bedene geri dönmeyi değil ilahi âleme kavuşmayı kabul etmektedir. Felsefesindeki duyulur ve akli suretler arasındaki ayrımın bir sonucu olarak Kindî, nefsin özellikle akli boyutunu ön planda tutarak onun gerçek iyiliği yakalayabilmesini ve kendisi için iyi olana erişebilmesini ancak ölümden sonra aklî bir dünyada bulunabilmesi ile açıklamaktadır.[85] Kindî, *Fi'n-Nefs* isimli eserinde Pytagoras'tan yorumsuz olarak nefsin ölümden sonraki durumu ile ilgili bazı nakiller yapmaktadır. Buna göre ölümden sonra nefsin içinde bulunacağı en yüce ve şerefli durum yaratıcısına, onun nûruna ve rahmetine yakın olmasıdır. Bu aşamada nefs duyu ile değil akıl ile görmektedir.[86]

Kindî'nin düşüncesinde ölümden sonra doğrudan aklî âleme ulaşacak olan nefsler, kendini maddi âlemin şehvetlerinden arındırmış, bedenin güçlerini ahlakî ilkeler çerçevesinde idare etmeyi başarmış olan nefslerdir. Kindî, bunu gerçekleştirememiş ve yeme – içme ve cinsel isteklerinin esiri olan nefslerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumları ile ilgili olarak Platoncu ve Pytagorasçı anlayışta olduğu gibi nefsin başka bir bedende tekrar bu dünyaya gelerek arınmasını kabul etmemektedir. Ona göre, üzerinde kirlilik taşıyan nefslerin arınması dünyada değil feleklerde gerçekleşir. Bu nefslerin bir kısmı önce ay feleğine ulaşarak temizlenirler. Sonra Merkür feleğine ulaşarak bir müddet de orada temizlenirler. Daha sonra ise daha yüksek bir feleğe çıkarak temizlenmeye devam ederler. Bu süreç en yüksek felekte nefsin tamamen arınmasına kadar devam eder. Nihayetinde ise diğer nefsler gibi en yüce ve en şerefli olan akıl alemine kavuşurlar ve varlık hakkında en hakiki bilgi kendilerine apaçık bir şekilde görünür.[87]

Kindî, *Defu'l-Ahzân* adlı risalesinde de ölüm korkusunun yenilmesi üzerine nefsin ölümden sonraki durumu ile ilgili olarak açıklamalar yapmaktadır. Akıllı ve ölümlü bir varlık olarak tanımlanan bir insan için ölüm kötü olamaz. Çünkü o bir son değil, gerçek, sürekli, hür ve yüce bir hayatın başlangıcıdır. Ölümden korkmak bu durumu bilmemekten kaynaklanır, zira insan spermadan başlayarak hiçbir gelişim döneminde eğer akıl ve konuşma özelliğine sahip olsaydı bir sonraki döneme geçmek istemezdi. Ölüm ise bu gelişim dönemlerinin en önemlisi

[84] Kindî, *Fi'n-Nefs*, s. 246
[85] Peter Adamson, "*Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabûlü*, *İslam Felsefesine Giriş"*, Küre Y., s. 46
[86] Kindî, *Fi'n-Nefs*, s. 248.
[87] Kindî, *Fi'n-Nefs*, s. 248. Kindî *Fi'n-Nefs* isimli eserinde cismani haşrden hiç bahsetmemekte ve ölümden sonraki nefsin saadetini onun maddi olan şeylerden tamamen soyutlanması ile izah etmektedir.

ve nihâî olanıdır. Kindî, insanın aklını kullanarak, en kötü hastalıklar olarak nitelendirdiği nefsin hastalıklarından biri olan ölüm korkusunu yenebileceğini ve iki dünyada da mutluluğu elde edebileceğini söylemektedir.[88] Bu eserde Kindî, *Fi'n-Nefs*'teki görüşlerini farklı bir tarzda tekrar etmektedir. Kindî'ye göre karaciğerden alınan bir besin maddesinin aklı olsaydı ve bedende bulunsn başka bir organa nakledilmek istenseydi, o organı oluşturan bunu istemez ve bu durumda acı çekerdi. Eğer sperma vasıtasıyla rahime dökülse oradan ayrılmak istemezdi. Böylece ulaştığı her yerde daha geniş bir mekâna kavuştuğu için geri dönmek istemez ve geri dönme düşüncesi ona acı verirdi. Aynı şekilde, o madde, hissî acıların bulunmadığı, kazanımlarını koruduğu ve felaketlerin erişemediği akıl âlemine intikal etse ve ona duyusal aleme geri döndürüleceksin denilse asla geri dönmek istemeyecek ve daha önce hissettiği acılardan daha fazlasını hissedecektir.[89]

Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli eserinde ise peygamberlerin Allah'ın kendilerine öğrettikleri ile gizli ve gerçek olaylar hakkında muhataplarına filozoflardan daha veciz, açık – seçik ve kapsamlı cevaplar verdiğini ifade ettiği pasajda, ahirette cismani dirilişin gerçekleşeceğini savunmaktadır. Yasin Sûresi'nin 78 – 83. ayetlerinin değerlendirirken "aydınlanmış saf akıllara" göre (el-ukûlu'n'neyyira es-sâfiye) çürüyüp bozulan kemiklerin tekrar var olmasının mümkün olduğunu belirtmekte ve devamında yeniden dirilmeye dair akli deliller sıralamaktadır.[90] Kindî'nin eserlerindeki bu farklılık o'nun eserlerinin tümüne sahip olamamamızdan kaynaklanan bir problemdir. Ancak genel olarak elimizde bulunan eserlerindeki tavrına baktığımızda o'nun Kur'an'ın öğretilerinin zahiri anlamlarına daha bağlı olduğunu görmekteyiz. Muhtemelen bedensel dirilişin ifadelendirilmediği metinleri kadîm filozofların görüşlerini anlamak ve ifade etmek amacıyla yazmış olmalıdır.

### 2. Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Râzî'nin (ö. 925) Düşüncesinde Tenâsüh:

Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerine bakıldığında onun da insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir canlı olduğunu kabul ettiğini görürüz. Er-Râzî, Platon'da olduğu gibi, bir insanda üç nefs olduğu görüşünü kabul ettiğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, nefs-i nâtıka veya nefs-i ilâhiye, ikincisi nefs-i gadabbiyye veya nefs-i hayvaniye, üçüncü ise nefs-i

[88] Mustafa Çağrıcı, "*Kindî'nin Defu'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri"*, M.Ü.İ.F. Dergisi, S. 7-8-9-10, İstanbul, 1995, s. 224.
[89] Kindî, *Fî'l-Hîle li Def'il-Ahzân*, (Mahmut Kaya, A.g.e.), s. 311.
[90] Kindî, *Fî Kemiyeti Kutubu Aristotâlîs vemâ Yehtâcu ileyhi fî Tahsîli'l-Felsefe*, (Mahmut Kaya, A.g.e.), s. 270.

nebâtiyye, nefs-i nâmiyye veya nefs-i şehvâniyye olarak isimlendirilmektedir.[91]Ona göre bir insanın ruhu bedeninde yaşantısı nasıl ise öldükten sonra da buna bağlı olarak iyi veya kötü bir şekilde devam edecektir. Nefs bedenden daha üstün niteliklere sahip olan bir varlıktır. Bu yüzden insanın elde edebileceği en üstün değer, bedeni hazları elde etmekle değil ancak ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamak sûretiyle elde edilebilir. Zira tabiat ve bedensel arzular, maddi olan hazları, nefs ile irtibatlı olan akıl ise bunlardan uzak durmak gerektiğini söylemektedir.[92]

Dünyada ömrün son bulmasıyla son bulan geçici olan hazları tercih eden kimse, sonsuz ve sürekli olan aklî hazları tercih eden kimseye nispetle aldanmıştır. Çünkü, nicelik ve nitelik bakımından dünyada elde edilebilen bu hazlar, nefsin kendi âlemine yükselmesine engel olmaktadır.[93] Nefs-i Nâtıkanın fiilinde bir azalmanın meydana gelmesi, onun bu dünyaya hayret etmemesi, kâinat üzerinde düşünmemesi, bedenin ahvâlini ve ölümden sonraki durumunu bilmeyi istmemesi demektir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere filozofun nefsten bahsettiği pasajların geneli Platon'un nefs anlayışına dayalı, ahlak felsefesi ile ilgili kısımlardır. Bu kısımlarda insanların hayvanlara karşı da duyarlı olmasından bahseden er-Râzî, tenâsühe kapı aralayacak bazı ifadelerde bulunmaktadır. Buna göre; zorunlu olmadıkça hayvanların geneline adalet ve merhametle muamele edilmelidir. Ancak hayatını başka canlıları yiyerek idâme ettiren aslan, kaplan, kurt ve benzeri hayvanlar ile yılan ve akrep gibi zararlı ve ıslâhı mümkün olmayan hayvanların avlanması ve öldürülmesi doğaldır. Filozof bu hayvanların öldürülmesine iki gerekçe göstermektedir. Birincisi bu hayvanlar telef edilmeyecek olurlarsa, bir çok hayvanın telef olmasına sebep olacaklardır. İkincisi ise "insan nefsinden başka hiçbir hayvanın nefsi, bedeninden ayrılıp kurtulamaz. Durum böyle olunca, bu hayvanları öldürmek, bir bakıma onların nefslerinin bedenlerinden kurtulmalarını kolaylaştırmak gibi bir şeydir." Böylece bu hayvanların nefslerinin daha uygun bir bedene geçmesi sağlanmış olur.[94]

Filozofun yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak filozofun hayvanlar için tenâsühü kabul ettiği sonucu çıkabilir. Bununla birlikte onun felsefî görüşlerinde açık bir şekilde tenâsühün savunulduğu veya ispatlanmaya çalışıldığından söz etmek mümkün değildir. Zira aynı pasajlarda bu konunun filozoflar arasında tartışmalı bir konu olduğunu belirtmiş, kendisi

[91] Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* (*Ruh Sağlığı*), Ter. Prof Dr. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 67.
[92] Ebû Bekir er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, Ter. Mahmut Kaya, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*), Klasik Y. İstanbul 2014, s. 76.
[93] Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 58, 110.
[94] Ebû Bekir er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s. 78.

hayvanlarla ilgili bu konuyu varlık felsefesi ve dînî boyutta değil, ahlakî yönüyle ele aldığını ortaya koymuştur. Filozofun *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserinin yirminci ve son bölümü olan ve ahirete iman etmeyenleri ölüm korkusundan kurtarmak için yazdığı *el-Havf min'l-Mevt*'tin son kısımlarında, doğru ve gerçek bir din tarafından (eş-Şerîatu'l-Muhikka) ortaya konulmuş ilkeleri kamil bir sûrette yerine getirenlerin, o din tarafından kendilerine kurtuluşun, rahatın ve ebedî hayatın vaad edildiğini bildiği ifade etmiştir. Eğer bir kimse bu din hakkında bir şey bilmese bile bunun üzerinde gücü nispetinde düşünmesi, araştırması ve gerçek dini bulması gerekmektedir.[95] Buradan da anlaşılmaktadır ki filozof, insanlar için şeriatta vaz edilen ahiret hayatını kabul etmektedir.

**3. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî'nin (ö. 950) düşüncesine göre Tenâsüh:**

Fârâbî'de nefs anlayışı, ontolojik, kozmolojik, psikolojik ve etik konularının kesiştiği bir noktada bulunsa da onun nefs hakkında müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Fârâbî'nin nefs hakkındaki görüşleri daha çok *Uyûnu'l-Mesâîl, Fusûlu'l-Medenî, es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *el-Medînetu'l-Fâdıla* isimli eserlerinde bulunmaktadır. Farabî felsefesinde biri ay üstü diğeri ay altı alemde olmak üzere iki tür nefs vardır. Ay üstü alemdeki nefs ilk akıldan çıkmakta ve diğer akıllarda da aynı durum tekrarlanmaktadır. Bu nefs oluş ve bozuluşa tabi değildir. Ay altı alemdeki nefsin ise bitki, hayvan ve insanlarda bulunması bakımından üç mertebesi vardır.[96] Fârâbî nefsi, "organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliği, bilkuvve canlı" olarak tanımlamak suretiyle Aristotelesçi nefs anlayışına yakın durmuştur.[97] Ancak Fârâbî, Aristotelesçi yaklaşımı, Yeni Eflatunculuktan özellikle de Plotinus'tan gelen ve varlığın tanrıdan sudûr etmesi ile açıklandığı teori ile birleştirmektedir.[98] Fârâbî, Ay altı alemde yer alan nefsi "bilkuvve canlı, organik doğal cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlayarak Aristoteles'e yakın durur.[99] Ona göre nefs, sûret ve madde gibi, cisim olmayıp cisimde bulunan bir varlıktır.[100]

---

[95] Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 140.

[96] İrfan Görkaş, "*Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru"*, A.Ü. T.A.E.D., 2013, s. 295. Ay altı alemdeki insan nefsi daima bu alemde meydana gelen her şeyi gözetim altında tutan faal akıla muhtaçtır. Semavi cisimlerin nefsleri ise böyle bir yardıma muhtaç değildirler. Ay üstü ve Ay altı nefsler arasında var olan silsile aynı zamanda ilk ilkeye yeniden dönüş düzenini de ifade eder. Ay altı alem için bu geri dönüş nefsin bitkisel güçlerden akleden nefse ulaşması ile mümkündür. Bu imkân insanda felsefe faaliyetleri ile gerçekleşebileceği gibi peygamberlerin vahiy öğretisi ile siyasî ve sosyal alanda uygarlaşmış şehirlerde gerçekleşir. Roger Arnaldez, *Fârâbî'nin Sisteminde Nefs ve Âlem,* Çev. Hayrani Altıntaş. A.Ü.İ.F.D., 1978, C. 13. s. 349 – 358.

[97] Enver Uysal, "*Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği"*, U.Ü.İ.F. C. 13, S. 2, 2004, s. 153.

[98] Hüseyin Atay, "*Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma"*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Doçentlik Tezi, 1974, s. 103.

[99] Enver Uysal, *A.g.e.*, s. 152.

[100] Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1993 s. 2. Fârâbî, başka eserlerinde de nefsin mahiyeti ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Bunlardan; *A'zâu'l-Hayevân ve Ef'âluhâ ve kuvvâhâ*'da sûretin madde için ilke ve sebep olması gibi nefsin de cismin sebebi ve ilkesi olduğunu ifade etmektedir. Nefs, tabiatı itibariyle

Fârâbî, nefslerin ölümden sonraki durumu ile ilgili olarak *el-Medînetu'l-Fâdıla*'da yaptığı açıklamalarda, erdemli şehirler ile diğer şehirlerin halkı arasında bir ayrıma gitmektedir. Buna göre; erdemli şehirlerin halkı, kendileriyle mutluluğun elde edildiği eylemleri sürekli yaparak, nefslerini üstünlük ve mükemmellik bakımından maddeden bağımsız olabilecek bir noktaya getirirler. Bu eylemleri yapmak ise nefslerin zihin ile "iyi ayırt etme" gücüne sahip olmasıdır.[101] Böylece sahip oldukları mutluluk derecesi maddi unsurlardan oluşan bedene bağlı olmadığından onun ortadan kalkmasıyla kalkmaz.[102]

Erdemli olmayan diğer şehir halkları (bilgisiz, fâsık, sapık ve karakteri değişmiş toplumlar) için ise iki durum söz konusudur. Ya birlikte var oldukları beden ile birlikte yok olmak ya da ebedi bir bedbahtlık içinde kalmak. Fârâbî, bu insanları hasta olduğu için tatlıların tadını alamayan hasta kişilere benzetir. Bu insanlar, içinde bulundukları şehir halkının kötü davranış ve kusurlu alışkanlıklarından etkilenerek bozulmuş olan tahayyül kuvvetleri nedeniyle güzel istidatlardan ve iyi davranışlardan zevk almak yerine kötü istidatlara yönelir ve kötü fiillerden hoşlanırlar.[103]

Bunların içinden cahil şehir halkından olanların ruhları eksiktir ve varlıklarını devam ettirebilmek için bedene muhtaçtır. Fârâbî buna; cahil şehir halkında, hakikat adına ilk akledilirler dışında hiçbir şeyin bulunmamasını gerekçe göstermektedir. Bu sebeple maddi olan beden ortadan kalktığında bedene bağlı olan nefs de ortadan kalkmaktadır.

Fârâbî'ye göre fikirleri erdemli şehirlerin fikirleriyle aynı ancak fiilleri cahil şehirlerin fiillerine benzeyen bozuk (fâsık) şehir halkının nefsleri, kazanmış oldukları ruhi istidatları sebebiye, ölümden sonra maddeden kurtulmuş olurlar ve kendi varlıklarını devam ettirirler. Kötü fiiller ile iyi fiillerin birlikteliği bu kişilerin nefslerinde büyük acılar meydana getirse de insan duyular tarafından kendisine sunulan şeylerle meşgul olduğunda bu acıyı çok az hisseder veya hiç hissetmez. Ancak nefs bedenden kurtulup da kendisi ile baş başa kaldığında bu acıyı hisseder ve ebedi olarak bu ıstırap içinde kalır.[104]

---

cevherdir. Onun bilfiil cevher olması maddenin ilkesi olması ile alakalıdır. Onun tabiata nisbeti bir suret olarak tabiatın maddesine veya içindeki diğer kuvvelere nisbeti gibidir. Hayvan, Nefs suretin maddeye sebep ve ilke olması gibi cismin sebep ve ilkesidir. *el-İlmu'l-İlâhî*'de İlahi, Nefs, akıldan farklı, akıl ise nefsten daha üstündür. *Nevamis*'te, Nefs, şeylerin en şereflisidir. İlahi rütbeler içinde ikinci sıradadır. Ca'fer Yasin, *el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1985, s. 615 – 616.

[101] Fârâbî, *et-Tenbîh âlâ Sebîli's-Saâde,* Ter. Hanefi Özcan, "*Fârâbî'nin İki Eseri*", M.Ü. İlahiyat Vakfı Y., İstanbul 2014, s. 147.

[102] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, Ter. Prof. Dr. Ahmet Arslan, "*İdeal Devlet*", İstanbul 2013, s. 110.

[103] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla,* s. 113.

[104] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla,* s. 115.

Erdemli şehir'in zıttı olan şehirlerden biri de sapkın (dâlle) şehirdir. Bu şehrin halkı, ahret mutluluğunu amaçlamakla birlikte ilk yöneticilerinin kendilerine sahte bir din uydurmasından dolayı doğru yolu bulamamışlar ve yanlış görüş içinde kalmışlardır. Fârâbî'ye göre mutluluğun ne olduğunu bildiği halde cahil şehrin halkının davranışlarının peşinde koşan insanlar bozuk şehir halkının yaşadığı durumu yaşayacak, kendisini takip eden diğer insanlar ise cahil şehrin halkı gibi bedenle birlikte yok olacaklardır.[105]

Karakteri değişmiş (mubaddala) şehir halkının da benzer bir durumu vardır. Önceden görüş ve davranışları erdemli şehir halkınınki ile aynı olan ancak daha sonra içlerine farklı görüşlerin girmesiyle değişen toplumlarda bu değişikliği yapan kişi bozuk şehir halkından ise ölümden sonra onlar gibi olacak, diğerleri bedenle birlikte yok olacaktır.[106]

Fârâbî'ye göre ölümden sonra saadeti yaşayacak olan nefslerin duyacakları hazda bir azalma olmayacak, tam tersine, birbirine benzeyen[107] nefsler çoğaldıkça ve "bir akılsalın başka bir akılsal ile birleştiği tarzda birleştikçe, duyacakları zevk hem önceki hem sonrakiler için artacaktır. Aynı durum ıstırap çekecek olan nefslerin bedbahtlıkları için de geçerlidir. Acı çeken nefsler, diğerleriyle birleştiğinde hissedecekleri ıstırap daha da artacaktır. Hem saîd hem de şakî nefslerin bu durumları, araya girecek nefslerin sonsuz olmasından dolayı sonsuz bir şekilde artacaktır.[108]

Bütün bunlardan çıkan sonuca göre insanın ölümden sonra alacağı karşılık için bilgiyi doğru bir şekilde öğrenmeli, uygulamayı doğru bir şekilde yapmalıdır. Akli yetkinliğini elde edememiş olan nefsler, tenâsühte olduğu gibi başka bir bedende cezasını çekmek yerine tam bir yoklukla karşı karşıya kalacaklardır. Akli yetkinliğe sahip olan nefsler ise doğru davranışları yapabildikleri ölçüde uhrevi saadet veya şekaveti yaşayacaktır. Fârâbî, ne nefsin bedenden önce olup bedene sonradan eklendiğine, ne de nefslerin yapmış olduğu fiillerin bir karşılığı olarak veya rastgele bir sûrette başka bir bedenle dünyaya yeniden gelmesine açık kapı bırakmamaktadır.

---

[105] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, s. 116. Fârâbî'nin bu görüşü, Platon'un *Phaidon* isimli diyaloğunda "eğitimsiz ruhun bedendenden ayrıldığında beden ile birlikte ortadan kalkacağına ve bu görüşün devamı mahiyetinde İskender el-Afrodîsî'nin teorik ve pratik erdemleri elde edememiş nefslerin yok olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Hasan Özalp, "*Nefs – Mead İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin karşılaştırılması"*, C.Ü.İ.F.D., 2012, C. 16, S.1, s. 279.

[106] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, s. 116.

[107] Fârâbî'ye göre nefslerin birbirine benzemesi yapmış oldukları iyi ve kötü fiiller açısındandır. Nefsin istidatları, kiminde az kiminde çok olacak bir şekilde bulunduğu bedenlerin gerektirdiği şekilde mizaçlarından etkilenmektedir. Buna göre; mizaçları farklı bedenlerin sonsuz olduğundan hareketle, nefslerin istidatları da sonsuz olacaktır. Bu durumda beden ile bağı kopan nefsler, kendi ferdiyetlerini de sürdürmüş olmaktadırlar. Konu ile ilgili tartışmalar için Bkz. Mehmet Aydın, "*Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğü ile İlgili Bazı Yanlış Anlayışlar*", A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Y., S. 5, Ankara 1982.

[108] Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıla*, s. 113, 115.

# III. BÖLÜM

# İBN SİNA'NIN NEFS ANLAYIŞI

Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ (980 - 1037 ), felsefesini oluştururken başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, Yeni Plâtoncu gelenekten özellikle Plotinus ve Proklus'un temel metinlerinden ve Bağdat Meşşâîlerinin kitaplarından ve Fârâbî'nin görüşlerinden etkilenmiş, faydalanmış ve bu görüşleri bir şekilde bağdaştırmayı başarmıştır.[109] Sahip olduğu felsefi birikim ve muhâkeme yeteneği ile peygamberliğin mâhiyeti, ölümden sonraki hayat, İslam hukuku ve ibadetler ile ilgili, Müslüman toplumların ilgili oldukları konularda oldukça geniş bir kesim tarafından ilgi gören ve kabul edilen görüşler ortaya koymuştur.[110] İbn Sînâ'nın nefs teorisi, kendi içerisinde tutarlı bir şekilde ortaya koymuş olduğu tüm bu felsefi ve dini görüşlerinin odak noktasında bulunmaktadır.

İbn Sînâ, nazarî felsefenin içinde doğa bilimleri (fizik) ile birlikte ele aldığı nefse (ilmu'n-nefs)[111] ait görüşlerinde kendinden önce var olan felsefi görüşlerden tümüyle bağımsız değildir. İsmâilîlerden olduğu kabul edilen babasının ve erkek kardeşinin vasıtasıyla katıldığı sohbetlerde nefs ve akıl konusunda İsmâilîlere ait dinlediği görüşleri kabul etmemiş[112], daha çok Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri ve Plotinus ve ondan sonraki Yeni Eflatunculuğun da dâhil olacağı şekilde bu esere yazılan şerhler geleneği ve bu birikim üzerine Fârâbî tarafından şekil verilen sisteme yönelmiştir.[113]

---

[109] Robert Wisnovsky, "*İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek"*, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Y., İstanbul 2008, s. 117., Ömer Mahir Alper, *"İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", İslam Felsefesi Tarihi* İçinde, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Y., Ankara 2012, s. 186.
[110] Ömer Mahir Alper, A.g.e., s. 186.
[111] Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Ter. M. Cüneyt KAYA, Klasik Y., İstanbul 2010, s. 34., İbn Sînâ ele aldığı eserlerde ilmu'n-nefsin konusu olarak nefsin varlığı, doğası, güçleri, halleri ve niteliklerini ele almış ancak nefsi bilgi teorisi, dini ve ahlaki konular ile mantık ve ilahiyat konularında merkezi bir yer edecek şekilde konumlandırmıştır. Ömer Mahir Alper, A.g.e., s. 86.
[112] Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 13.
[113] Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 36.

**1. Nefsin Varlığının İspâtı:**

İbn Sînâ açısından nefsin varlığı ilk olarak dış gözlem yoluyla bilinebilir.[114] Nefsin fiillerinden hareketle yapılan bu ispatlama tarzında anahtar kelimeler, "hareket", "meyil"dir (eğilim) ve idraktir. İbn Sînâ'ya göre her doğal hareket, bir halden ayrılmayı ifade eder ve doğal olmayan bir halden meydana gelir. Ona göre her hareket nitelikte, nicelikte ya da mekanda meydana gelir. Bir hareketten sonra başka bir hareketin oluşması da doğal olmayan halin yenilenmesi ve gayeden uzaklığın ölçümü sebebiyledir.[115] Buna göre doğada dairesel bir hareketin meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu durum doğal olmayan bir halden doğal hale yönelmek anlamına gelir ki cisimler ancak bir kasıt ve ihtiyar ile bunu yapabilirler. Halbuki doğa özgür seçimlerle bir işi kastederek iş yapmaz.[116] Dört unsurdan meydana gelen cisimler ancak iki sebepten dolayı hareket ederler. Bunlardan birincisi, cismin unsurunun gerektirdiği şekliyle, tabiatı gereği yapılan harekettir. Yer çekimi ile cisimlerin yüksekten aşağıya düşmeleri bu hareket çeşidine bir örnektir. Diğer hareket çeşidi ise; cismin tabiatı gereği yapması gereken harekete aykırı bir şekilde yapılan harekettir. İnsanların yeryüzünde yürümesi ve kuşların havada uçması bu tür bir harekete örnektir. Buna göre hareketin iki ayrı illeti vardır. Birisi doğa, diğeri ise nefstir.[117]

İbn Sînâ'ya göre meyil; hareketli cisimlerde duyumsanan anlamdır.[118] Her kuvvet ancak meyil aracılığı ile hareket eder. İlk hareketin hareket ettirici tarafından başlatılması, hareketin meydana geldiği cisimde meyillerin oluşmasına neden olur. Bu meyiller "doğa" olarak isimlendirilmiş olsa bile, bu anlamıyla feleğin, bir doğa vasıtasıyla hareket ettiğini söyler. Ancak bu doğada meydana gelen bir hareketi sağlayan şeyin yakın ilkesinin, değişmeyen ve tikelleri tahayyül etmeyen sabit bir aklî güç olması mümkün değildir. Aynı şekilde hareketin doğanın kendisinden olması da mümkün değildir. Hareketin bir irade sonucu ortaya çıkması durumunda ise bunun tümel değil tikel bir iradeden meydana gelmesi gerekirdi. O halde bir hareketi var sayabilmemiz için; kendisinde bir kıyas yapılabilecek ve farklılığı kabul edebilecek bir irade ve tasavvurun bulunduğu tikel ve somut bir belirleyicinin olması zorunludur. Buna göre İbn Sînâ, feleklerin hareketinin ancak bir nefsten doğabileceği sonucuna ulaşır ve nefsin tasavvuruna göre bu doğanın yenilendiğini belirtir.[119] Bu durumda akıl, feleğin hareketini önceleyen sebep, nefs ise bu hareketin yakın ilkesidir. Bu nefs, "tikeller gibi

[114] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F. Y., İstanbul 2012, s. 44.
[115] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*Metafizik*), Ter. Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Y., İstanbul 2014, s. 408.
[116] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*Metafizik*), s. 409.
[117] İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 151.
[118] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*Metafizik*), s. 409.
[119] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*Metafizik*), s. 411.

başkalaşıma uğrayan şeyleri idrak etme ve tikellerin bizzat kendilerini irade etme niteliğine sahip olup bir anlamda feleğin cisminin ve sûretinin yetkinliğidir.[120] Gök cisimlerinin hareketlerinin yakın ilkesinin nefs olması gibi ay altı alemdeki ihtiyar sonucu oluşan yürüme, beslenme, düşünme gibi bir türün yetkinleşmesini sağlayan fiil ve hareketlerinin yakın ilkesinin de nefs olması gerekmektedir.[121]

Nefsin varlığını ispat etmede başka bir yol ise iç gözlemdir. Bu konu insani nefsler ile ilgili konuda tekrar ele alınacağı için şimdilik İbn Sînâ'nın bir canlının kendi varlığı için "ben" demesinin sebebinin ne organları ne de duyusal güçlerinin olmadığını aksine benlik bilincinin ve kendi gerçekliğinin ancak maddi olmayan bir cevher ile bilenebileceği söylediğini ve cevherin nefs olduğunu belirtelim. Bununla birlikte insanlar kendi nefslerinin varlığını aklî bir şekilde bilebilirlerken, hayvanların sahip oldukları duyuların gerektirdiğince vehim güçleri aracılığıyla "müphem ve bulanık bir şuur" ile bilmeleri mümkündür.[122]

**2. Nefsin Tanımı:**

İbn Sînâ tarafından yapılan en kapsamlı tanıma göre nefs, insan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu aynı şekilde insan ve semavi meleklerin ortak olduğu bir manayı ifade eden isimdir.[123] Buradaki tanımda dikkat çeken husus, insanın diğer canlılarla olan ortaklığına vurgu yapılmış olmasıdır. İnsanın hayvan ve bitkilerle ortak olması bakımından yapılan nefs tanımının açıklamasında filozof nefsi, "tabii cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik yetkinliği"[124] olarak; semavi meleklerle ortaklık ifade etmesi bakımından da "cisim olmayan bir cevherdir."[125] şeklinde açıklamaktadır. Bu ikinci anlama göre nefs düşünme yoluyla bilfiil veya bilkuvve olan aklî bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemali kastedilmiştir. Burada bilfiil düşünme, melekî nefsin, bilkuvve düşünme ise insanî nefsin bir faslı ya da hassasıdır.[126]

İbn Sînâ'nın *Mebhas*'ta yapmış olduğu başka bir tanıma göre[127] ise nefs, organları olan tabii cismin ilk yetkinliği veya bilkuvve hayat sahibi tabii cismin ilk yetkinliği olarak ifade

[120] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*Metafizik*), s. 414.
[121] Durusoy, , *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 45.
[122] Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 63.
[123] İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Y., Ankara 2013, s. 30.
[124] İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 30.
[125] İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 30. İbn Sînâ'ya göre nefs bir cevherdir. Onun cevher anlayışına göre cevher ya cisim ya da cisim değildir. Cevher cisim ise ya cismin bir parçasıdır ya da cisimden tamamen bağımsızdır. Cismin bir parçası olan cevher cismin sureti yada maddesi olurken, cismin bir parçası olmayan cevher hareket ettirmek tarzında cisim ile bir ilişki kuruyorsa bu nefstir, cisimle hiçbir şekilde irtibat kurmuyorsa bu da akıldır. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa (Metafizik),* s. 76.
[126] İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 30.
[127] İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-Kuve'n-Nefsâniyye*, s. 153.

edilmiştir. Hayat sahibi ifadesinden ise canlılık göstergesi olan fiillerin kaynağı olması kastedilmiştir. İbn Sînâ, bu tanımlarında yer alan tabi cisim ifadesi ile insanın dört unsurdan meydana gelen maddesine, yetkinlik ifadesi ile onun sûretine, "ilk" yetkinlik olması, kendisinin yetkinleşmesi için kendisinden başka bir ilkenin bulunmayışına vurgu yapmaktadır. Bu tanımda filozofun dikkat çektiği diğer iki husus ise cismin yapay değil doğal/tabii olması ve bu doğal cismin fiillerini doğadaki basit cisimler gibi aletsiz olarak değil bir alet (organ) vasıtası ile yapıyor olmasıdır.[128]

İbn Sînâ'ya göre nefs canlılardaki kuvvet ve prensiptir. Canlılardaki büyüme, gelişme ve üreme gibi faaliyetlerin gerçekleşebilmesi için belirli ilkelerin olmasını zorunlu gören filozof, bu ilkeleri nefs olarak kabul etmektedir. Canlıların bazı fiilleri icra edebilmesi bakımından da nefs bir hareket ettirici bir kuvvettir.[129] İbn Sînâ bu durumu nefsin kuvveleri bakımından açıklamıştır. İşlevlerini bedenle ortak gerçekleştiren nefsin bu güçleri beden üzerinde tasarruflarını gerçekleştirirler.

İbn Sînâ açısından nefs, bir sûret ve yetkinliktir. Nefsin, mutlak cins olarak sûret olması, tabii cisimlerin heyulâ ve suretten bileşik bir yapıda olması gibidir. Örnek olarak bir kılıcı kılıç yapan onun maddesi değil keskinliğidir. Bu keskinlik aynı zamanda o kılıcın sûretidir. O halde İbn Sînâ'ya göre cisimler, birbirlerinden maddesi bakımından değil, sûreti bakımından farklılaşırlar. Çünkü bir varlık, maddesi bakımından bilkuvve, sûret bakımıdan ise bilfiil olur. Bir kılıcın maddesi onun bilkuvve olarak var olması, keskinliği ise bilfiil olarak var olmasının nedenidir. İnsanlar da cismini oluşturan dört unsur ile değil, sûretleri ile bilfiil olarak insan olurlar.[130] Bu durumda nefs, bir bedenle beraber bulunarak canlılığın fiilen var olması bakımından bir surettir. İbn Sînâ'nın sûret için yapmış olduğu "türün kendisiyle ikinci yetkinliklerini tamamladığı yetkinlik" tanımı[131], ve nefs gibi ayrık yetkinliklere de sûret denildiğini ifade etmesi, nefsin aynı zamanda bedene dayalı olmayan bir suret ve bu sûretin o canlının yetkinliği olduğunu göstermektedir. Bu yetkinlik, canlılık göstergesi olan fiillerin yetkinliğidir. İbn Sînâ'ya göre yetkinlik iki türdür. Birincisi kendisiyle türün bilfiil tür olduğu yetkinliktir. Bunun örneği kılıcın suretidir. İkinci yetkinlik ise türün yapmış olduğu fiilleri için söz konusu olmaktadır. Bunun örneği ise kılıcın kesmesi, insanın duyumlaması, hareket etmesi

[128] İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-Kuve'n-Nefsâniyye*, s. 153.
[129] Hayrani Altuntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Elis Y., Ankara 2008, s. 146. Nefsin bir kuvvet olması, hem insan, hayvan ve bitki gibi canlılarda hem de gök cisimlerinde geçerlidir. Göksel nefslerin gök cisimleri ile olan münasebeti ile ay altı âlemde bulunan canlıların bedenleri ile olan münasebeti aynıdır. Her ikisi de ilişkide bulundukları cismi yönetmektedirler. Aydın Sayılı, *İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji*, s.14.
[130] İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-Kuve'n-Nefsâniyye*, s. 153.
[131] İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, s. 34.

ve akletme gibi eylemlerdir. Buna göre birinci yetkinlik fiillerin ilkesi, ikinci yetkinlik ise fiillerin bizzat gerçekleştirilmesidir.[132]

İbn Sînâ, ikinci türde sahip olunan yetkinliklere göre ay altı âlemdeki nefsler arasında bir ayrıma gider. Yetkinliklere sahip olma durumuna göre nefsi, bitkisel, hayvanî ve insanî nefs olmak üzere üç kısımda inceler. Sıralamanın bu şekilde olması, hayvani nefsin bitkisel nefste olan güçleri, insani olan nefsin ise diğer ikisinde bulunan tüm güçleri kendinde bulundurmasından dolayıdır. Yetkinlik insan nefisleri için söz konusu olduğunda ileride görüleceği üzere nazarî/aklî yetkinlik kastedilmektedir.

### 3. Nefsin İbn Sînâ Kozmolojisindeki Yeri:

İbn Sînâ'ya göre âlemde var olan düzen; ilahî bilginin yüce yaratıcıdan taşmasının bir sonucudur. Onun sisteminde varlığın bir tertip içinde Allah'tan taşmasına "inayet" adı verilir. Varlıklar âleminin ilk nedeni olan yüce yaratıcı, maddeden ve maddî olan her şeyden tamamen bağımsız, varlığı ve mâhiyeti aynı olan tek, basit ve zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık, maddenin arazlarından soyut olması bakımından hem akıl, hem âkil, hem de ma'kûldur.[133] O'nun akletmesi, "hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tabi olarak kendisinden taşan şeylerin illetidir.[134] Bu sistemde İbn Sînâ, Plotinus'un sudûr teorisindeki "birden yalnızca bir çıkar."[135] İlkesine göre hareket eder. Bu ilkeye göre varlığa gelen şey cisimsel bir şey olamaz. Bunun birçok sebebi vardır. Bunlardan biri cismin, madde ve sûretten bileşik bir yapıda olmasıdır. Hâlbuki madde ve sûret biri olmadan diğerinin de olamayacağı iki cevher iken[136], ikisinin birden var olması "birden bir çıkar" ilkesine aykırıdır. Aynı zamanda İbn Sînâ felsefesinde ilk varlığın cisim olması halinde akıl ve nefsin var olması imkânsız hale gelir. Çünkü cisim, aklın ve nefsin illeti olamaz. Buna göre vâcibu'l-vücûd yaratıcıdan ilk çıkan şey diğer bir ifadeyle ilk nedenli, cisim olmayan akıldır.[137] İbn Sînâ'ya göre Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır.[138]

İbn Sînâ'ya göre aklın üç işlevi vardır. Bunlardan birincisi, yaratıcısını düşünmektir. İkincisi, yaratıcısına nispetle zatının varlığının zorunlu olması, üçüncüsü ise kendi zatına

---

[132] Enver Uysal, *Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y. Bursa 2008, s. 209.
[133] İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Dr. Mâcid Fahri, Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut, s. 206-208, 222.
[134] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*Metafizik*) s. 435.
[135] Plotinus, *Enneadlar*, Ruh ve Madde Y., Ter. Haluk Özden, İstanbul 2008, s. 25.
[136] Heyulâ, varlığı özü gereği bilfiil olarak gerçekleşen bir cevherdir. İbn Sînâ, *el-Hudûd*, s. 34.
[137] İbn Sînâ, *el-işârât ve't-Tenbîhât*, s. 153.
[138] İbn Sînâ bu konuda *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ* adlı eserinde "Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin ilki, akıldır. Ona 'gel' dedi geldi, 'dön' dedi döndü. İzzetime ve celalime yemin olsun ki senden daha değerli bir şey yaratmadım. Seninle sorumlu tutarım, seninle bağışlarım, seninle sevap verir, seninle cezalandırırım." şeklinde rivayet edilen bir hadisten bahsetmektedir. İbn Sînâ, *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ*, s. 189.

nispetle varlığının mümkün olmasıdır.[139] Buradan yola çıkılarak ilk aklın varlığı, kendini düşünmesi bakımından mümkün; Allah'ı düşünmesi bakımından ise vâciptir. İlk akıl kendini bilfiil olarak düşünmesi ile kendinden bir nefs ve feleğin şekli; bilkuvve olarak düşündüğünde bir feleğin cismi ortaya çıkar. Kendisinin sebebi olan yaratıcısını düşündüğünde ise zorunlu olarak kendisinden ikinci bir ayrık akıl meydana gelir. İkinci aklın da kendisini ve yaratıcısını düşünmesi ile aynı şeyler gerçekleşir. Bu durum, zorunlu bir şekilde, her aklın kendi altındaki aklı oluşturması suretiyle dokuzuncu akla kadar devam eder. Dokuzuncu aklın vâcip olan varlığı akletmesi ile ayrık göksel akılların sonuncusu olan faal akıl oluşur.[140] Bu seviyede artık bölünen ve sebeplerin çoğalmasından dolayı sayı olarak çoğalan aklî cevherlerin meydana gelmesi mümkün olmuştur.[141]

İbn Sînâ'ya göre göksel kürelerin sayıları tamamlanınca varlıkların kendisinden şekillendiği, cisme ait sûretleri dönüşerek kabul eden ilk mahal olan[142] unsurların varlığı gerekli olur. Bu unsurların ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmalarına imkân veren bir sûreti bulunmaktadır. Faal akıl unsurların ilk maddesinin/heyulanın ve sûretin oluşmasının sebebidir. Sürekli aktif bir halde ay altı alemi düzenleyen, fiziki ve biyolojik nesnelerdeki hareketi tayin etmede rol oynayan faal aklın dini terminolojideki karşılığı "ruhu'l-kuds, ruhu'l-emîn veya Cebrail"dir. Faal aklın diğer bir adı ise "vâhibussuver"dir.[143] Bu kelime heyûlâya çeşitli sûretler veren anlamında kullanılmaktadır. Buna göre; heyûlâ ve sûretin varlığı birbirine bağlıdır ve biri olmadan diğeri de olamaz. Ancak İbn Sînâ, madde ve sûretin birlikteliğinde göksel nefslerin gök cisimlerine yaptırdıkları dairesel hareketin de etkin olduğunu ve cisimlerin oluş ve bozuluşunda görülen değişim ve hareketin bu şekilde gerçekleştiğini ifade eder.[144] Ay altı âlemde bulunan varlıkların oluşumunda madde ve sûret kaynaklı bu değişim ve hareketin neticesinde önce hava, su, toprak ve ateş gibi basit madenler oluşur. Bu madenlerin karışımından da bitkiler, hayvanlar ve canlılar içinde en yetkin konumda olan insanlar gibi bileşik cisimler ortaya çıkarlar.[145]

---

[139] İbn Sînâ, *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ,* s. 189.
[140] Hayrani Altıntaş, *A.g.e.,* s. 99-102.
[141] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (*Metafizik*), s. 442.
[142] İbn Sînâ, *el-Hudûd*, s. 36.
[143] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl" md., D.İ.A., C. 2, s. 239.
[144] Bununla birlikte Ömer Mahir Alper, İbn Sînâ Felsefesinde cismin oluş ve bozuluşunda üç ilke olduğunu belirtir. Bunlar: maddî ve sûrî sebep, fâil sebep ve gâî sebeptir. (Ömer Mahir Alper, A.g.e., s. 81.) Fazlurrahman ise aynı konuda heyûlâ ve sûretin her ikisinin de bilkuvve ve bilfiil şeyler olduğunu, bunların bilkuvve halden bilfiil hale gelebilmesi için üçüncü bir ilkenin varlığının zorunlu olduğunu söyler. Ona göre bu aşkın bir ilke/tanrıdır. Sûret kesin bir şekilde heyulayı öncelemekte, ancak bu önceleme sûretin heyûlânın mutlak nedeni, şartsız vasıtası, değil katkıda bulunan nedeni olduğunu göstermektedir. Fazlurrahman*, İslam Felsefesi ve Problemleri*, Otto Y., Çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Ankara 2015, s. 98-105.
[145] İbn Sînâ, *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ,* s. 190.

Faal akıl, ay altı âlemdeki cisimlerin suret ve maddesinin sebebi olduğu gibi, sûret ve madde ile belirli bir kıvama gelmiş olan cisimlerin bir nefse sahip olmasının da sebebidir. Canlılığı taşıyabilecek bir mizaca sahip olmuş her beden için, faal akıldan o bedene uygun bir nefs verilmektedir.

### 4. Nefsin Yetilerine Göre Türleri:

#### 4.1. Nefsin Nebâtî Yetileri:

Bitkisel nefsler, unsurların uygun mizaçta birleşmesi ile oluşan organik cisimler sıralamasının ilk basamağını teşkil etmektedir. Doğması, büyümesi ve beslenmesi yönünden tabii cismin ilk yetkinliğidir.[146] Bitkisel nefslerin üç gücü vardır.

#### 4.1.1. Beslenme Gücü (el-Kuvvetu'l-Kâdıye):

Bu güç canlılığın en temel yetisi kabul edilir. Bedende bulunan sindirim gücünün de yardımı ile dışarıdan alınan besin, organlar için uygun hale dönüştürülür.

#### 4.1.2. Büyüme Gücü (el-Kuvvetu'n-Nâmiye):

Bir önceki güçten elde edilen besin vasıtasıyla, bedenin mizacına en uygun olacak şekilde enine, boyuna ve derinlemesine dengeli bir şekilde gelişmesini sağlar. Bu gelişimi beslenme gücünün sağlamamasının sebebi, dengesiz büyümenin önüne geçmektir.

#### 4.1.3. Üreme Gücü (el-Kuvvetu'l-Müvellide):

Daha önceki iki gücün yetkinliklerini tamamlamasının ardından, bedenin kendinde bilkuvve olarak bulunan ve kendisine benzeyen bir parçanın, kendisine benzeyen başka bedenlerin yardımıyla bilfiil olarak var olmasını sağlayan güçtür. Bu güç, diğer güçlerden farklı olarak hizmet eden değil, kendisine hizmet edilen bir güçtür. Zira, büyüme gücü, yeterince olgunlaşarak üreme gücüne hizmet ettiği için hem hizmet alan, hem de hizmet eden güç olurken, besleyici güç, büyüme gücüne hizmet eder. Besleyici güçün nefsâni kuvvetler içinde bir hizmet edeni olmasa da tabi kuvvetlerden dört tanesi bu kuvveye hizmet etmektedir. Bunlar; câzibe (çekici, cezp edici), mâsike (gıdaları tutan, depolayan), hâdime (gıdaları sindiren) ve dâfia (Yararsız ve fazla maddeleri vücuttan atan) kuvveleridir.[147]

İbn Sînâ'ya göre bunların içinden beslenme gücünün yetkinleşmesi canlının prensibi, üreme gücünü yetkinleştirmek ise amacıdır. Büyüme gücü bu iki güç arasındaki bir vasıtadır.[148]

---

[146] İbn Sînâ- *en-Necât*, thk. Dr. Mâcid Fahri, Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut, s. 146.
[147] İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 157.
[148] Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi,* s. 31.

### 4.2. Nefsin Hayvanî Yetileri:

İbn Sînâ'nın organik tabi cismin cüzileri idrak etme ve irade ile hareket etme açısından ilk yetkinliği olarak tanımladığı149 hayvani nefslerin bitkisel nefslerin sahip olduğu yetkinlikler yanında hareket ettirici (muharrike) ve idrak edici (mudrike) olmak üzere iki yetkinliği daha vardır. Hareket ettirici yetkinliğin de sevk edici (bâis) ve etkin (fâil) olmak üzere iki kısmı vardır. Bunlardan sevk edici kuvvet istek (nüzûî) ve hazzı talep etmede etkili olan şehvani kuvve ile üstün gelme isteğinde olan, zararlı olanı kendinden uzaklaştıran öfke güçlerinden oluşan arzu (şevkî) güçlerine sahipken fâil olmak bakımından hareket ettirici kuvve ise sinir ve kaslarda ortaya çıkmaktadır.[150]

Hayvani nefsin sahip olduğu idrak edici kuvve ise dışarıdan idrak etme gücü ve içeriden idrak etme gücü şeklinde ikiye ayrılır. Dışarıdan idrak etme güçleri görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma vasıtası ile duyu organlarından edilen bilgilerin algılanmasıdır.[151] Hayvanların içeriden idrak etme gücü konusunda İbn Sînâ, bir yönüyle bu gücü; algılanan suretleri idrak eden güçler ve algılanan anlamları idrak eden güçler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Sûretin idraki ile anlamın idraki arasındaki fark şudur: Sûretin idrakinde önce zahiri algı algılanan varlığı idrak eder sonra nefsin iç idraki onu algılar, anlamın idrakinde ise herhangi bir algı olmaksızın idrak gerçekleşir. Bir koyunun kurdun yapısını, şeklini, rengini algılayıp idrak etmesi suretin idrakine, kurdun kendisinde bulunan bir zıtlığı fark etmesi ve ondan korkması ve kaçmasının gerekliliğini idrak etmesi ise anlamın idrakine örnektir.[152]

İbn Sînâ başka bir açıdan iç idrak güçlerini "fiil ile idrak" ve "fiil olmaksızın idrak" şeklinde ikiye ayırmıştır. Ona göre fiil ile idrak, idrak edilen sûret ve anlamların bir kısmının birbirleriyle birleştirilmesi ve ayırt edilmesi sonucu meydana gelir. Fiil olmaksızın gerçekleşen idrak ise sûret ve anlamın hiçbir müdahale olmaksızın aynen resmolunmasıdır.

İbn Sînâ'nın nefs anlayışında iç idrak güçlerinde biri de ortak duyu gücü (el-hissu'l-müşterek) ya da diğer adıyla fantasyadır. Beynin ön boşluğundaki ilk kısımda yer alan bu güç beynin ön kısmında yer alır ve dış duyuların algılayıp kendisine gönderdiği sûretleri kabul eder. Fantasyanın kabul ettiği sûretleri muhafaza eden güçler ise hayal ve musavvire şeklinde isimlendirilir.[153]

---

[149] İbn Sînâ, *en-Necât*, s.197.
[150] İbn Sînâ, *en-Necât*, s.197.
[151] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 198.
[152] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201.
[153] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201-202.

İç idrak güçlerinden bir tanesi de mutehayyiledir. Bu güç hayal gücünün muhafaza ettiği suretlerin bir kısmını diğer bir kısmı ile birleştirmek veya suretleri birbirinden ayırt eder. Vehim gücü algılanabilir olan şeylerde var olan ancak algılanamayan anlamları idrak edici güçtür. Kurtun tehlikeli, çocuğun şefkat gösterilen varlık olarak idraki bu gücün işlevi sonucudur.[154]

Hafıza ve hatırlama gücü hayvani nefsin son iç idrak gücüdür. Vehim gücü tarafından algıya konu olan ancak algılanamayan anlamlardan idrak edilenlerin muhafaza edildiği güçtür.[155]

### 4.3. Nefs-i Nâtıka:

İbn Sînâ, insana ait olan nefsi nefs-i nâtıka olarak isimlendirmektedir. Bu nefs, fiillerini bir seçim ile yapan, aklî çıkarımlarda bulunan tümel olanları idrak eden organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.[156] Natık nefs, eyleyici/yapıcı/pratik (âmil) ve bilici/düşünen (âlim) olarak iki yönü bulunmaktadır. Ancak filozof bu iki gücü için ortak olarak "akıl" kelimesini kullanmaktadır. Âmil olan yön, bedene doğru olan yöndür, onun pratik aklıdır ve aynı zamanda onu hareket ettiricisi olan ilkedir. Âlim olan yönü ise nefsin nazarî/teorik aklını ifade etmektedir. Bu kuvve aynı zamanda nefsin yüce ilkelere doğru olan yönüdür. Bir diğer ifadeyle pratik yönü fizikî alem ile ilgilidir ve yetkin olabilmesi için beden ve bedensel güçlere ihtiyaç duymaktadır. Teorik yön ise bedene ihtiyaç duymadan aklî olan eylemlerini gerçekleştirir.[157]

Natık nefsin âmil olan yönüne diğer varlıklarla birlikte değerlendirmeler yapan filozof, onu bedenin diğer kuvvelerinin yöneticisi olarak kabul eder. Bu gücün, hayvanî nefslerde bulunan arzu/istek gücü açısından kıyasladığında onun etkinlik ve edilgenlik bakımından insana has olan sıkılganlık, utangaçlık, gülmek ve ağlamak gibi durumların meydana gelmesini sağladığını ifade eder. Hayvanî nefse ait mütehayyile ve vehim güçleri bakımından yaptığı kıyasta ise birleştirme – ayırma ve insanların zanaat ile ilgili konularda çıkarımlarda bulunmalarını sağladığını belirtir. Bu gücün nazari akıl ile olan ilişkisinden ise bireyin ahlakında iyilik ve kötülüğü, yalanın kötü ve çirkin olması gibi ahlaki ilkeler ve mantığın salt aklî olandan ayrılmış olan apaçık öncülleri ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bireyin ahlakı pratik akıl ile bedenin diğer güçlerinden hangisinin diğeri üzerinde hâkimiyet

[154] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201.
[155] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 202.
[156] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 197.
[157] Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 53.

kuracağına bağlıdır. Pratik aklın bedeni yönetmesi oranında bireyin fazileti, aksi durumda ise rezil bir ahlak ortaya çıkar.[158]

Aynı zamanda Nefsin âmil yönü / pratik kuvveti için ise İbn Sînâ, "maddeden tamamen soyutlanmış, tümel sûretleri yapısında bulunduran bir kuvve olarak bahsetmektedir. İbn Sînâ, *en-Necât*'ta kuvvenin üç anlama geldiğinden bahseder. Bunlardan birincisi bir şeyin kendisinden eylemin gerçekleşme imkânının olmadığı mutlak istidat durumudur. İkincisi, bir şey için vasıtasız olarak eylemi gerçekleştirmenin mümkün olduğu durumdur. Bir çocuğun yazmaya karşı istidanın olması birincisine, temel harfleri bilmesi ise ikincisine örnektir. Birincisi mutlak kuvve ikincisi ise mümkün kuvvedir. Üçüncüsü ise eğer bir eylemin gerçekleşmesi bir şeyin sadece o eyleme yönelmesi ile gerçekleşebiliyorsa bu da bir çeşit kuvvedir ve filozof bunu aynı zamanda "kuvvenin yetkinliği" ve "meleke" olarak isimlendirmektedir.[159]

İbn Sînâ, mutlak kuvvenin tasavvur edilen yetkinlikten hiçbir şeyi kabul etmemiş ve sûretlerin akledilmesi ile ilgili hiçbir işleve sahip olmayan insan nefsi için kullanılması durumunda, bunu "heyulânî akıl" olarak isimlendirmiştir. Bu düzeydeki akıl soyut olan şeylerin kabule yatkınlığını ifade eder ve İbn Sînâ sistemindeki akıllar silsilesinin başlangıcını oluşturur. Ona göre nâtık nefsin bu kuvvesi türün her ferdinde mevcuttur. Heyulânî akılda mantık, ve düşünce yürütmenin genel ilkelerinin bulunduğu birinci düşünülürler[160] meydana gelir ve böylece insan bilgiyi oluşturacak ilkelere sahip olursa bunlardan ikinci düşünülürlere ulaşabilecek duruma gelir. Bu durumda heyulânî akıl, bilmeleke akıl haline gelmiştir. Bilmeleke akıl, bir sûret yahut ma'kul için deney, gözlem, düşünme yahut sezgi gibi yöntemler kullanarak yetkinleşirse o suret ya da makulu istediği zaman akledebilir. Bu takdirde bilmeleke akıl, bilfiil akıl seviyesine yükselmiş olur. Bilfiiil akıl, herhangi bir zorluk ve çaba olmaksızın ne zaman isterse sûret ve ma'kulleri akledebilen akıldır.[161] Nâtık nefsin erişebileceği son seviye ise müstefâd akıl seviyesidir. Bu seviyedeki akılda, düşünülürler hazır olarak bulunur. Müstafâd akıl bunları mükemmel/tam bir şekilde bilfiil olarak akleder. Bu aklın bu şekilde isimlendirilmesinin nedeni, "kuvve halindeki aklın bilfiil akıl vasıtasıyla sürekli olarak fiil

[158] İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 203.
[159] İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 204-205.
[160] İlk ma'kuller veya "el-Ma'kulatu'l-ûlâ", "kendileri ile kesb (elde etme) olmaksızın ve tasdik edilenin bir vakitte bile tasdik edilmekten uzak olduğunun mümkün olduğunu düşünmeksizin kendileri ile tasdikin yapıldığı öncüller." İbn Sînâ, *en-Necât* s. 153. Bunlar, evveliyât, ilk düşünülürler ya da apriori denilen bilgilerdir. Herhangi bir kıyas ya da öğrenim olmaksızın faal akıldan nefsi nâtıkaya taşmaktadır. Bütünün parçadan büyük olması, bir cismin aynı anda iki farklı mekânda bulunmasının imkânsızlığı, siyah ve beyaz gibi zıtlıkların aynı şey üzerinde beraber bulunamayacağı gibi bilgiler bu kapsamda kabul edilmiştir. İbn Sînâ, *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ,* s. 195.
[161] İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 153.

halinde çıkması ve bilfiil akıl ile birlikteliği sonucunda dış dünyadan formlar kazanmış olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre müstefad akıl mertebesi insanlar için nihâî amaç (el-gâye el kusvâ) dır. Natık nefsin yetkinliği nihayette aklî bir âleme dönüşmektir.[162] Bu durum aynı zamanda tümelin sûretinin ve tümelde ma'kulun bir düzen içinde akledilerek nefsin mutlak gerçeği, mutlak iyiliği ve mutlak güzelliği örneği ve yapısı kendisinde işlenmiş olarak akletmesi anlamına gelir. Artık insan bu akıl sayesinde erişebileceği nihâî yetkinliğe erişmiş ve göksel nefslere benzemiştir.

İbn Sînâ'ya göre heyulânî akıldan müstefâd akla kadar tüm akılların ortaya çıkmasında faal akıl onları kuvveden fiile çıkarmak sûretiyle aktif rol oynar.[163] İbn Sînâ da Fârâbî gibi faal aklın insanın entelektüel yetkinliklerini yapmasındaki rolünü Güneş ve göz benzetmesi ile yapar. Buna göre faal aklın nefsimizle ilişkisi, güneşin göz ile olan ilişkisi gibidir. Bilfiil olarak görünmeyen şeylerin güneşten gelen ışıkla görünür hale gelmesi gibi, faal akıl ma'kullerin bilfiil akledilebilmesi için nefse, aklî formların ilkelerini vermekte ve nefsin aklî gücü bu ilkeleri kullanarak hayal gücünde bulunan tikelleri tamamen maddeden soyut bir hale getirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nâtık nefs kendi kendini bilebilir. Zira başka varlıkları akleden nefsin kendi varlığını akletmesi kendi varlığı açısından olmasa da fiilleri bakımından zorunludur. *el-Adhaviyye*'de insanın kendisine niçin ben dediğini sorgulayan filozof, benlik bilincinin bedene ait ve ona yönelik bir işaret olduğunun zannedildiğini halbuki, biraz sorgulamayla sahip olunan organların hiç birine ben denilemeyeceğini, bütün organlar kaybedilse bile benlik bilincindeki anlamın kaybolmadığını vurgular. Buna göre beden, "insan" lafzının ifade ettiği manaya dahil değil, o mananın taşıyıcısı, mahalli ve meskenidir. O halde insanın "ben" derken kastettiği gerçek zâtı, zorunlu olarak nefstir.[164] İbn Sînâ insanın kendi nefsini bilebileceğini *el-İşârât ve't-Tenbihât*[165] *eş-Şifa* ve isimli eserlerinde boşlukta asılı duran adam örneklemesi ile ortaya koymaya çalışmıştır.[166]

---

[162] İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 268.
[163] Enver Uysal, *Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Y. Bursa 2008, s. 88. Ömer Mahir Alper, "*İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", İslam Felsefesi Tarihi* İçinde, s. 197.
[164] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye Fi'l-Meâd*, s. 27 – 28.
[165] "Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütününde olduğunu ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde oluğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübûtundan haberdar olarak bulursun. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Ed. Muhittin Mâcit, Litera Y., İstanbul 2013, s. 107
[166] İbn Sînâ'nın insanî nefsin kendini bilmesi ile ilgili çeşitli eserlerinde yer alan bilgilerle ilgili olarak bkz. Durusoy, A.g.e., s. 52-60.

İbn Sînâ'nın nefsin soyut olduğunu söylemesi aynı zamanda o nefsin basit bir varlık olduğunu gösterir. Fiilleri bakımından nefsin kendi kendini bilmesi için diğer varlıkların bilinmesinde olduğu gibi hazırlayıcı bir süreç ve kuvveden fiili yönelik bir gelişme söz konusu olmadığı için herhangi bir alete ihtiyacı yoktur. Bu durumda basit haliyle nefs kendini aklettiğinde bilen, bilinen ve bilme (âkil, ma'kul ve akıl) aynı şey olmaktadır.[167]

**5. Nefs – Beden İlişkisi**:

**5.1. Nefsin Bedenle Birlikteliği:**

İbn Sînâ'ya göre, nefs, kendisi için uygun bir bedenin imkânı var olduğunda faal akıldan sudûr etmekte ve bedenle aynı anda var olmaktadır. Aynı anda var olan bu iki varlık arasında, nedensellik tarzında bir ilişki olmayıp çeşitli yönlerden birbirlerini etkileyebilecek arızî bir ilişki söz konusudur.

Nefsin bedenle birlikte var olmasını bazı noktalardan yakından incelemek gerekirse:

1. Nefs, bedenin varlığının sebebi olmadığı gibi beden de nefsin varlığının maddî, fâil, gâi veya sûrî sebebi değildir. Aralarında bir nedensellik ilişkisi bulunmamaktadır. Diğer ayrık akıllar gibi faal akıl da kendisinden nefsin ve başka bir aklın sudûr ettiği bir akıldır. Faal akıl, kendisinin sebebi olduğu Ay altı âlemdeki maddi varlıklardan gelecek bir sebepliliği kabul etmesine itibarla nefsin kendisinden çıkmasını sağlamış değildir. Ancak nefs, maddî varlıkların bir mizaca sahip olmadan varlığa gelememesi itibariyle bedenin mizacına, hudûsu açısından muhtaç görünmektedir.[168]

2. Nefsin ya da bedenin varlığı birbirini zaman bakımından öncelememektedir. İkisi de birbirinden daha önce var olmamış; aksine beden ne zaman uygun mizaca kavuşmuşsa nefs de o zaman var olmuştur. İbn Sînâ nefsi, bedenin hareket ettirici kuvveti olarak görürken Aristoteles ve Platon ile aynı görüşe sahiptir.[169] Ancak nefsin beden ile birlikte var olduğunu kabul ederek, nefsi bedene önceleyen Platon'dan ayrılmaktadır.

Nefsin, bedenden önce ve ondan bağımsız bir şekilde var olmasını imkânsız gören İbn Sînâ'ya göre nefsler tür ve mâhiyet olarak birdirler. Maddeden bağımsız olarak var olmaları

---

[167] Ömer Türker, A.g.e., s. 85.

[168] Ali Durusoy, A.g.e., s. 103. Buna göre, nefslerin faal akıldan sudûr etmesi onun varlığı için illet olan bizzat faal akıldan değil de faal aklın illeti olduğu başka bir ma'lul olan maddenin etkisi ile olmaktadır. Hâlbuki maddenin faal aklı etkileme gibi özelliği yoktur. Buna göre nefsin bir bedene ait nispetini illet burhanı ile değil varlık burhanı ile açıklamamız gerekmektedir. Bir şeyin belirli bir nitelikle var oluşunun varlıktaki illetini değil de sadece bilgideki illetini veren kıyasa varlık burhanı; Bir kıyastaki orta terimin büyük terimin küçük terime olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının hem zihinde veya sözde hem de varlıkta illeti olması durumunda yapılan kıyasa illet burhanı adı verilir. Bkz. Ömer Türker, A.g.e., s. 87.

[169] Hayrani Altıntaş, A.g.e., s. 145.

durumunda aralarında ya çokluk olacaktır ya da nefsler tek bir nefs olarak bulunacaklardır. Eğer tek bir nefs olarak bulunacak olurlarsa iki kişinin nefsinin sayıca bir olması gerekir. Bu ise çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Eğer nefs için çokluk olduğu farz edilecek olursa, bu çokluğun tür ve mahiyet bakımından bir manada olan nefslerde değil maddede gerçekleşeceğini, maddedeki çoğalmanın manada çoğalmaya yol açacağını ifade ederek bu durumda nefsler için çeşitli maddelerin olması gerektiğini söyler. Bu maddeler ise ya ruhanî olacaktır - ki bunların çoğalması ile ilgili durum, nefsin sayıca çok olması ile ilgili aynı problemi ortaya çıkaracaktır. – ya da cismani olarak bölünüp çoğalmayı kabul eden türden olacaktır. Halbuki nefs, manevî bölünmeyi kabul etmeyen bir yapıdadır ve cisimle beraber olması zorunlu hale gelmektedir.[170] İbn Sînâ'nın tenâsühü reddetmesi, nefsin bedenle aynı anda hudûs ettiği düşüncesidir. Bu konuda dördüncü bölümde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

3. Nefsin varlığa gelmesi bir tesadüf sonucu ve arazî bir durum değil, zorunlu olarak bedenin mizacıyla meydana gelen bir durumdur. Bu ilişki göstermektedir ki bir bedende, sahip olduğu mizaca uygun ancak bir tek nefs bulunabilir. İbn Sînâ bunu "Adeta, canlının nefsi kendi yanındadır." Sözü ile açıklayarak, bir canlının iki farklı işlevde farklılığını gerçekleştiremeyeceğini ifade etmiştir. İnsanlar ve hayvanlar hem dış görünüşleri itibariyle hem de kendi varlıklarının farkında olmaları bakımından bir tekdirler. Eğer bir bedende ikinci bir nefsin varlığından söz edilecek olursa bu ikinci nefs, kendi varlığını idrak eden ve işlevini gerçekleştiren nefsten başka olacağından onun beden ile bir ilişki kurması imkânsızdır. O halde ikinci nefsin bedenle bir ilişkisi olamayacağından onun varlığı da yoktur.[171] Bu durum, insan bedeninde hem bitkisel hem de hayvani nefslerin olmadığını bilakis, insanî nefsin diğerlerindeki kuvveleri de bünyesinde bulundurduğunu ifade ettiği gibi; ileride görüleceği üzere tenâsüh düşüncesinin imkansızlığında da bir argüman olarak kullanılacaktır.

4. İbn Sînâ'ya göre, nefsin kendisi tarafından kullanılmaya uygun bir bedenin mizacı ile aynı anda ortaya çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, kendisinin diğer bedenlerde bulunan nefslerden farklılaşabilmesi ve ferdiyetini kazanabilmesi açısından kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir araç olan bedeni kullanması gerekir. Nefsin beden ile olan ilişkisi, sûretin madde ile olan ilişkisi gibi değildir. Nefs, beden üzerinde sınırlı bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte akletmek nefsin tamamen bedenden bağımsız olarak gerçekleştirdiği bir işlevdir.

[170] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 23.
[171] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 24 - 25.

Beden ise kendisindeki zıt unsurlar arasında bir araya getirecek ve kendisini koruyacak bir nefse sahip olmuştur. Beden ve nefs arasındaki bu uyum ilişkisi ortaya bir mizaç çıkartır. Böylece nefsin ferdileşmesinin ilk imkânı gerçekleşir.[172]

Nefs, beden olmadığı gibi bedenin mizacı da değildir. Nefsin kuvveleri de nefsin bizzat kendisi değildir ancak oluşan beden, nefsin aleti ve alanı[173] olunca bedenin suretine bağlı olarak nefsin kuvveleri işlevsel hale gelmektedir. İbn Sînâ bu durumu gemi – kaptan benzetmesi ile açıklamaya çalışır. Buna göre beden bir gemi, nefs ise onun aracılığı ile eylemlerini gerçekleştiren bir kaptandır. Nefs, varlığı bakımından bedenden bağımsızdır.

İbn Sînâ'ya göre nefs, aklî işlerini ya bir âlet ile gerçekleştirecek ya da herhangi bir alete ihtiyaç duymadan bizzat kendisi gerçekleştirecektir. Nefsin aklî işlerini kendisi yapabilmesi ise onun kendi kendine yeterli, bağımsız bir varlık olması ile mümkündür. Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefsin bağımsız bir varlığı yoksa onun işlevi de yok demektir.[174] Ancak onun bedeni idare etmesi nedeniyle eylemleri açısından madde ile ilişki kurması zorunludur ve bu da nefsin fiil bakımından maddeden tamamen soyut olmadığı anlamına gelir. Aklî nefsin kendisi dışındaki varlıkları bilebilmesi için duyulara ihtiyacının bulunması ve özellikle nâtık nefs söz konusu olduğunda heyûlânî akıldan bilfiil akıl mertebesine ulaşılması için bedenin olgunlaşması ile birlikte maddî sûretlere ihtiyaç duyulması, nefs - beden ilişkisini biraz karmaşık hale getirir. Bu karışıklık aklî bir cevher olan nefsin yetkinleşmek için bedene ihtiyaç duymasının ve soyut bir varlık olan nefsin beden ile kurmuş olduğu ilişkinin mahiyetinin ortaya konulması ile giderilebilir. Nefs, her ne kadar faal akıldan taşma yoluyla meydana gelse de bunun gerçekleşmesi için maddenin nefsi kabul edecek kıvama gelmesi gerekmektedir. Bu nedenle nâtık nefsin heyulânî akıl seviyesinden diğer seviyelere çıkması sürecinde madde, başlangıçta tam olarak soyut ve bilfiil olmayan nefs için hazırlayıcı bir etkiye sahiptir.[175] Bu hazırlayıcı maddenin zaman içinde nefsin yetkinleşmesi için uygun kıvama gelmesi nefste zamansallık ifade eden bir hal dönüşümünün varlığını göstermez. Zira nefste meydana gelecek herhangi bir dönüşüm onun basit olması ile çelişen bir durum ortaya çıkarır ve bileşik bir

---

[172] Eyüp Şahin, "*İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekâsı Problemi"*, Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2008, s. 33 – 34.

[173] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 170.

[174] İbn Sînâ'ya göre akleden nefs maddede bulunacak olsa çok parlak nesnelerin gözü yorması, hatta görmeyi engellemesi, kuvvetli sesin duymaya engel olması gibi kavramların sık algılanmasının da nefsi zaafa uğratması gerekirdi. Aynı şekilde yaşlanmada olduğu gibi maddî olan bedenin zayıflamasıyla duyu ve hareket gücünün zayıfladığı gibi akletme gücünün de zayıflaması gerekirdi. Hâlbuki tam tersi bu durumlarda akıl daha fazla güç kazanmış olmaktadır. Bir diğer husus da aklın anlamları tümel bir şekilde kabul etmesi bir birlik oluşturur. Tümel bir birliğin yer kaplayan ve soyut olması bakımından bölünebilen bir cisme hulûl etmesi imkânsızdır. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* Ter. Mahmut Kaya*, Felsefe ve Ölüm Ötesi* İçinde, Klasik Y., İstanbul 2011, s. 33.

[175] Ömer Türker*, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı So*runu, İSAM Y., İstanbul 2010, s. 84.

yapıda olmasını zorunlu kılardı. O halde Nefsin bilkuvveden bilfiil hale gelmesi anlamındaki dönüşümün mecâzi bir anlama delalet ettiğini ve yetkinleşmenin bir süreç içinde gerçekleşmesinden dolayı bu ifadelerin zorunlu olarak kullanıldığını kabul edilmelidir. Bu durumda nefs, akıl olması bakımından basittir ancak fiilleri bakımından bileşik[176] bir yapıdadır. Bu durumda nefsin akletmesi bir organda ya da bir organ aracılığı ile değil bizâtihî olmaktadır. Ancak nefsin idrak güçleri arasında, madde ile ilişkisi bakımından mertebeler vardır. Nefsin idrak güçlerinden duyumsama, tahayyül tevehhüm güçlerinin yetkin olabilmesi için idraklerini ancak cismânî bir organ yardımı ile yapabilmektedirler. Bedenle kurulan bu münasebetten dolayı bu güçlerin, aralarında soyutlama noktasında bir derece farkı olsa da, tamamı tikellerle ilgilidir. İdrak güçlerinden biri olan taakkul ise diğer idrak güçlerinin idrak ettiği anlamları, maddî sûretlerden tamamen soyutlanmış olan tümel olarak idrak eder. Nefsin diğer idrak güçlerinin bedenin duyusal işlevini kaybetmesi ile işlevsiz kalması mümkünken, aklî olan idrak gücü ise bedenin herhangi bir organının zarar görmesi ile işlevini kaybetmez. İnsan yaşadığı müddetçe nefsin idrak güçleri arasındaki bu işlevsel farklardan dolayı, aklî olan yönün sürekli ve tam bir şekilde taakkul fiilini gerçekleştirmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü nefsin tasavvur ve tasdik yapabilmesi için beden ile ilgili olan fonksiyonlara ihtiyacı olacaktır. Nefs, bunlarla ilgilendiğinde ister istemez aklî olan kısmı işlevsiz kalacak veya işlevini kısıtlayacaktır. Sonuçta nefsin kendisinin yetkinleşmesi için bir araç mesabesinde olan beden, aynı zamanda onun tam olarak işlevini yapmasına da engel olmaktadır.[177]

İbn Sînâ'ya göre akletme fiilinin beden ile gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Bunu ancak nefs yerine getirebilir. Çünkü aklî kavramların somut bir konumda bulunmaları mümkün değildir. Eğer bir şeyin konumu varsa, onun belirli bir miktarının olması kaçınılmazdır. Bu miktar ise belirli bir şekil, büyüklük ve küçüklük yönüyle sınırlandırılmış olmalıdır. Örneğin insan kavramı, tanımı gereği bütün insanları kapsayacak bir manayı içerir. Bu bir tek olan insan kavramının miktarının, var olan insan tanımındaki miktar ile aynı olması zorunludur. Bunun sonucu olarak bütün insan fertlerinin, büyüklük ve küçüklük bakımından aynı miktarda olması

[176] Ömer Türker, A.g.e., s. 92. İbn Sînâ bu noktada Platon'un ruh/nefs anlayışından da uzaklaşır. Çünkü, Platon'a göre bitkisel, hayvanî ve nâtık nefsin sahip olduğu kuvvelerin her biri diğerinden bağımsız başka bir kuvvedir. İbn Sînâ'da ise nefsin sahip olduğu bütün kuvvelerin kaynağı bedendeki tek bir ilkedir. İbn Sînâ'ya göre bu sorunun çözümü unsurlardan oluşan cisimlerde canlılığı kabul etmeye engel zıtlıkların var olmasından hareket edilmelidir. Bu zıtlığın ortadan kaldırılması için kendisinde zıtlığın olmadığı bir aracılığa ihtiyaç vardır. Bu ise cismin, semavi cisimlere benzemesi ile olur. Bu durumda o cisim yönetici, ayrık bir cevherden can veren bir kuvveyi kabul eder duruma gelir. Cisimde hayata engel olan zıtlık ne kadar çok ortadan kalkarsa hayat imkânı o derece fazlalaşır. Sonuçta zıtlığın en az olduğu bir duruma ulaşılır ki o zaman cisim, ayrık cevherlerden bir şekilde cevher kabul edecek duruma gelir. İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 108. Bu durumda İbn Sînâ nefsin farklı kuvvelerinin olmasını bağladığı tek ilke, onun yöneticisi olduğu bedenin, semavi cisimlere olan benzerliği, yani nefsi kabul etmeye yatkınlığıdır. Bu yatkınlık arttıkça nefsin kuvveleri de artacak ve nihayet nâtık nefs ortaya çıkacaktır.

[177] İbn Sînâ, *en-Necât,* s. 168 - 169.

gerekir. Bu ise çelişkili bir durum arz eder.[178] O halde aklî sûretlerin cisimsel bir miktarı, doğal olarak da bir konumu, mahalli olamaz. Ancak İbn Sînâ, duyusal sûretler ile aklî sûretler arasında bir ayrım yapar. Duyusal sûretler, algılanabilmesi için duyusal organların bulunmasını gerektirdiği için tümel kabul edilmezler. Ona göre her duyusalın iki tür varlığı vardır. Birincisi duyusal varlıktır. Bu varlık, kavram düzeyinde değil konum itibariyle vardır. İkincisi ise onun kavramsal varlığıdır. Bu ise konum itibariyle değil, sadece kavram olarak var olduğunu ifade eder.[179]

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında, İbn Sînâ'ya göre, nefsin bedene kıyasla fiili siyaset, kendine ve kendi ilkelerine kıyasla fiili ise akletmektir. Nefsin bu iki yönü sürekli olarak birbiri ile mücadele etmektedir. Bu iki yönden bir tanesi işiyle meşgul olduğunda diğerinin işlerini yapması zorlaşmaktadır. Nefsin bedene kıyasla meşguliyetleri olan duyumlama, tahayyül, arzu, kızgınlık, korku, gam ve acı nefsin aklî yönünün makul suretleri akletmesine engel olacaktır.

İbn Sînâ, çeşitli eserlerinde nefs – beden ilişkisine dair bazı sembolik anlatımlarda bulunur. Bunlardan *Mantıku't-Tayr* isimli eserde, insanın bedeninin nefsine nisbeti, yılanın derisinin yılana nisbetine benzetilmiştir. Burada beden, nefs için bir elbise gibi gösterilmiş olsa da nefsin beden üzerinde tasarruf sahibi olduğundan bahsedilmektedir.[180] Aynı Hikâyede kafese yakalanan kuşlar insan nefsini sembolize etmektedir. Kuşların kafesten kurtulma istekleri, insanların metafizik aleme dönme isteklerini gösterir. Ancak ayaklarındaki demirlerinden kurtulamamaları nefsin ölmeden önce bedenin etkilerinden tam olarak kurtulamayacağını ifade eder.[181]

Baştan sona kadar nefs hakkında sembolik anlamların bulunduğu *Hayy b. Yakzân*[182] hikâyesinde de bir kişinin kendi şehrinde arkadaşları ile şehrin etrafında gezintiye çıkması ve akıllı, güzel gün görmüş bir ihtiyar görmesi ile başlayan hikayede sözü edilen kişi insan nefsini, kendi şehrinde ifadesi nefsin ilişkide olduğu bedeni, kişinin arkadaşları nefsin şehvet ve gazap kuvvetini, karşılaştığı ihtiyar ise faal aklı temsil etmektedir.[183]

---

[178] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 32.
[179] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 32.
[180] İbn Sînâ, *Risâletu't-Tayr, Sembolik Hikayeler* İçinde, Çev. Derya Örs, İnsan Y., İstanbul 2003, s. 124., Ömer b. Sehlan-i Sâvî, *Risaletu't-Tayr Şerhi*, Aynı eser, s. 137.
[181] İbn Sînâ, A.g.e., s. 153
[182] *Risâle-i Hayy İbn. Yakzân (İbn Sînâ) ve Şerhi*, s. 23-77
[183] İbn Sînâ'nın sembolik hikayelerle felsefî anlatımları için bkz. Fatma Turğay, *İbn Sînâ'nın Sembolik Hikâyelerinde Ahlak Felsefesi*, Y.L. T., İstanbul 2006,

### 6. Nâtık Nefsin Ölümsüzlüğü:

Değişen ve değişmeyen yönleri ile insan hakkında sahip olduğumuz bilgileri sorgulayan filozof, insan bedeninin ve bedene ait organların zamanla değişime uğradığını ancak zamanla değişmeyen tek şeyin kendisindeki benlik kavramı olduğunu ifade eder. Ona göre maddi olan şeyler, birleşmek ve ayrışmak suretiyle değişime uğrarlarken, basit olan bir varlıkta ise bölünme ve birleşme mümkün olmadığı için değişimden bahsetmek mümkün olmaz. Nefs olarak adlandırılan bu benliğin ma'kulleri idrak ettiğinden yukarıda bahsedilmişti. Ma'kullerin idrak edilmesi de onun basit yapıda olması ile alakalıdır. Nefsin basit değil de bileşik olması ma'kullerin de bölünmesini gerektirirdi ki bu İbn Sînâ'ya göre imkansız bir şeydir. Buraya kadar ki kısımda anlatılmak istenen, cismin basitliğinin imkansızlığı ve basit bir varlık olan nefsin ay altı alemin oluş ve bozuluş yasalarına tabi olmayacağı ve ölümün insanın sadece bedeni için söz konusu olacağıdır.[184]

Nâtık nefs, İbn Sînâ'ya göre bedenin ölümüyle ortadan kalkmayan, varlığını devam ettiren bir cevherdir. Beden yok olduktan sonra da akledilirleri düşünmeye devam eder. Bu durum onun cevher anlayışı ile birlikte değerlendirilmelidir. Yukarıda da değinildiği gibi hem nefs hem de akıl bir cevherdir. Ancak nefs, cisim ile hareket ettirme tarzında bir ilişkiye sahipken, akıl tamamen cisimlerden uzaktır. Aklî bir cevher olan nâtık nefs de cismanî olan beden ile bir ilişkisi kalmadığında, varlığını devam ettirebilir. Bu yüzden İbn Sînâ, *eş-Şifa*'da nâtık nefsi, nazarî ve pratik yönlerinin her ikisini de kuşatacak bir şekilde "akıl" olarak adlandırmıştır.[185] Yukarıda sözü edildiği üzere, nefsin aklî yönü, nefsin duyusal, hayale ve vehim gücüne dayalı idrak gücünden farklı olarak, ma'kulâtı, küllîleri ve kendini bilebilen bir varlıktır ve kendini bildiğinde nefsin basit bir varlık olmasından dolayı bilgi, bilen ve bilinen yani akıl, âkil ve ma'kul aynı şey olmaktadır. Hayvânî ve nebâtî nefslerde bulunan ve yukarıda sözü edilen nefsin güçleri ise bilfiil var olabilmesi için bedene ihtiyaçları vardır ve bedenin ortadan kalkması ile de ortadan kalkarlar.[186]

İbn Sînâ'da nefsi ölümsüz kılan asıl şey; akledilen sûretlerin maddede ve maddeye ait herhangi bir şeyde bulunmuyor oluşudur. Başka bir ifadeyle mana maddede bulunamaz.[187] O

---

[184] Selim Özarslan, "*İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Problemi ve Meâdı Anlamasına Olan Etkisi"*, F.Ü.İ.F.D., S. 4, 1999, s. 285 – 290.

[185] Hidayet Peker, s. 52. İbn Sînâ, *el-Hudûd*'ta, çeşitli manalar için söylenen ortak bir isim olarak tanımlar. O'na göre akıl, insanlardaki ilk fıtratın temiz olmasıdır. Akıl, güzel ve çirkin şeyleri ayırt etmeye yarayan bir güçtür. Aklın delalet ettiği sekiz anlam vardır. 1. nefsin fıtratında ortaya çıkan tasavvur ve tasdiklerdir, 2. Nazarî ve amelî akıldır, 3. Kitabu'n-Nefs'te zikredilen akıllar, 4. Heyulani akıl, 5. Bilmeleke akıl, 6. Bilfiil akıl, 7. müstefâd akıl ve 8. faal akıllar. İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, s. 28.

[186] Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan Y., İstanbul 2015, s. 111.

[187] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 36.

halde insanın özü, bağımsız ve tek başına olan bir cevher olmalıdır. Akledilirlerin maddede bulunamayışını filozof, cismin güç ile olan ilişkisi ile açıklar. Buna göre hiçbir cisim sonsuz güce sahip olamaz. İbn Sînâ'ya göre her cisim bölünebilir ve bir cismin bölünen parçalarından her biri bütünün kuşattığı her şeyi kuşatacak ya da bütünü oluşturan parçaların bir araya gelmesi ile bütün tekrar oluşabilecektir. Birinci ihtimalde parçanın bütüne eşit olması gerekir ki bu imkânsızdır. Çünkü bütün, kendi parçasından daha güçlü ve daha kuşatıcı olmalıdır. İkinci ihtimalde ise bütün, sonlu olan parçaların bir araya gelmesi ile oluşabiliyorsa kendisi de sonlu olmak durumundadır.[188] O halde cismin sonsuz olması mümkün olmadığı gibi sonlu bir cisimde, sonsuz bir gücün bulunması da imkân dâhilinde değildir. Hâlbuki ma'kul sûretlerin çoğu sonsuzdur. Sonsuz olan kavramların algılanabilmesi için sonsuz bir güç gerekir. Bu sonsuz güç ise cisimde ve cisim ile birlikte bulunamayan nefstir.

İbn Sînâ, nâtık nefslerin ölümsüzlüğü hakkında Fârâbî'den, nefsin bedenin yok olması ile birlikte insani nefsler için yapmış olduğu sınıflandırmadan farklı olarak bütün bireyleri kapsayıcı bir anlayıştadır. Ona göre bedenle birlikteliği olan nefslerden her biri, ister yetkinliğini tamamlasın ister tamamlamasın, ölümden sonra varlığını sürdürmeye devam eder. İbn Sînâ'ya göre nâtık nefs, çocuk – yaşlı, engelli – sağlam, hasta – sağlıklı ve mecnun ya da akıllı olsun türün bütün fertlerinde bulunur.[189] Bu durumda ortaya çıkan sonuç, nefs-i nâtıkanın aklî yetkinliklerine sahip olup olmaması ve eylemlerini buna göre yapması, onun ölümsüzlüğü ile değil, ölümden sonra yaşayacağı halleri ile ilgilidir.

[188] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 30.
[189] İbn Sînâ, *Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ,* s. 195.

# IV. BÖLÜM

# İBN SİNA'DA MEÂD

**1. İbn Sînâ'nın Din – Felsefe İlişkileri Bağlamında Ahiret Görüşü**:

İbn Sînâ'ya göre bir nebi aracılığı ile bildirilen din ve şeriatın amacı tüm halk kitlelerine hitap etmektir.[190] Ona göre bir insan, ancak bir şehirde kendini yetkinleştirebilir. Çünkü insan, ancak diğer insanların yardımları ile farklı iş alanlarındaki muamelelerin ortaya çıkardığı imkânlardan faydalanabildiği gibi, farklı alanlardaki bilgilere sahip olabilir. İnsanların bir arada yaşamasından kaynaklanan meselelerin çözümü için, o şehirdeki idareciler tarafından gereken kanunların düzenlenmiş olması bir zorunluluktur. Bir toplumda kanunların yapılması ve düzene girmesi ise bir anda olabilecek bir iş değildir. Bunun için bir sürecin olması gerekmektedir. Bu yönüyle toplum, insan nefslerinin, bedenlerinin ve tecrübelerinin gelişmesi ile heyûlânî akıldan bilfiil akıl mertebesine çıktığı gibi; zamanla kendi içinden toplumun idaresi için en ideal yasaları yapabilecek olgunluğa ermiş kişileri çıkartacaktır. İçinde bulunduğu topluma yön verecek insanların o toplum içinden çıkması aynı zamanda ilâhî inâyetin de bir gereğidir. İbn Sînâ'ya göre bu imkâna sahip kişi, kudsî akıl mertebesine ermiş kişi, yani peygamberdir. Peygamberler, diğer insanlara nispetle çok güçlü bir akıl ve sezgi (hads) gücüne sahip olduklarından, herhangi bir öğrenim faaliyeti içinde olmadan ve çaba göstermeden, faal akıl ile oldukça güçlü bir ittisal kurmak sûretiyle ikinci ma'kulleri elde edebilirler.[191] Bu durum

[190] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 8. İbn Sînâ, *Risâle fî İsbati'n-Nubuvvât ve te'vili rumûzihim, İbn Sînâ – Risaleler* İçinde, Ter. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyât, Ankara 2004, s. 38.

[191] İbn Sînâ'ya göre; nebevî kuvvenin üç özelliği vardır. Bunların üçü de bir insanda bulunabildiği gibi, bir veya ikisi de bulunabilir. Birincisi; akıl kuvvetine tâbidir. Bu güce sahip olan insan güçlü sezgisi sayesinde karşısındaki başka bir insandan her hangi bir şey öğrenmeksizin, faal akıl ile kurmuş olduğu güçlü bağ nedeniyle ilk makullerden ikinci makullere çok kısa bir sürede ulaşabilir. İbn Sînâ'nın burada sezgi/hads ile kast ettiği şey kıyasta, herhangi bir öğrenme olmaksızın orta tanımı elde eden kıvrak zekâdır. İkincisi; mizacı yetkin hale gelmiş olan bir kişinin hayal gücü ile irtibatlıdır. Bu özellik ile kişinin nefsi, manaca aynı cinsten olduğu semavi cirimler ile kurduğu ittisal neticesinde, gelecekte olacak olaylar ile ilgili uyarılara ve gayba ilişkin haberlere sahip olabilir. Bu durum, insanların çoğunda uyku halinde rüyada oluşabilir. Peygamberde ise hem uyku halinde hem de uyanıkken meydana gelir. Diğer bir fark ise peygamberler, faal aklın kendisine ışıması sonucu külli suretleri elde

İbn Sînâ'ya göre din dilinde "vahiy" olarak adlandırılır. Ona göre peygamberlik, insanlara siyasî ve ilmî yönden yol gösterecek olan vahyin peygamberler aracılığı ile ifade edilmesidir.[192] Buradaki siyaset ile insanlara yol göstermeden kasıt, duyular dünyasını düzeltmek, ilmi yönden yol göstermekten kasıt ise akılsal âlemin ıslahıdır.

Peygamberlerin hayal güce de, akıl ve sezgi gücü gibi diğer insanlara göre oldukça gelişmiştir. Faal akıldan taşan makuller peygamberin hayal gücüne ulaştığında, peygamberin tahayyül gücü bu ma'kulleri alır ve onlara ortak duyu gücünde (hissi müşterek) çeşitli sûretler verir. Böylece hissi müşterek, Allah'ın hiçbir şekilde nitelenemeyecek olan azâmet ve kudretini görmüş olur. Bu durum, vahyin imkânı ile ilgili olduğu kadar, vahyin mahiyeti ile de ilgilidir.[193]

İbn Sînâ'ya göre geniş halk kitleleri eğitimsiz, cahil insanları da içlerinde barındırmaktadır. Bu yüzden peygamberler tarafından açıklanan ve herkesi kapsayacak bir hitap şekli olarak vahiy, bazı konularda teşbih ve tefsire izin vermeyecek şekilde açıklanmışken, bazı konularda ayrıntılı bilgi vermekten kaçınmış, bir takım sembollere başvurulmuştur. Bu vahiy, nefsin idrak yetilerinden mütehayyile gücü ile imkan bulmaktadır. Bu güç hayal ve musavvira güçlerindeki bazı sûretler ile hafıza ve hatırlama güçlerinde bulunan anlamları birleştirebilen ve ayırt edebilen bir güçtür. Peygamberlerde bu kuvve diğer insanlara göre çok daha güçlü olduğu için, diğer insanlar tarafından kullanıldığında nefsin diğer yetileri ile ilgisi zayıflarken, peygamberlerde özellikle akıl yetisi ile bu yeti, güçlerini kaybetmeksizin birlikte işlevlerini gerçekleştirebilmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ, peygamberin mutehayyile gücüyle bildirdiği vahyin, hayal ürünü değil, faal akıldan peygambere taşan aklî ilkelerin sembolik bir ifadesi olarak görmektedir.[194] Peygamber, bu işaret, figür ve sembolleri oluştururken, insanların anlamakta zorlanacakları hususları, onları daha kolay ikna edebilmek için, içinde bulunduğu toplumun şartlarını, eğitim seviyesini göz önünde bulundurmuştur.

İbn Sînâ, vahiy tarafından ilk yaratıcının nicelik, nitelik, mekân ve zaman gibi kategorilerden ve değişimden uzak oluşu, onun türdeşinin, maddî veya manevî bir cüz'ünün olamayacağı, âlemin içinde ya da dışında var olmasının ve "O, şuradadır" şeklinde bir ifadenin imkânsızlığı, bedevi Araplara, İbranilere ve eğitilmemiş diğer insanlara doğrudan anlatılmış

---

ederken, diğer insanlar tikel olayları bilebilirler. Üçüncüsü ise, peygamberin nefsinin, deprem, rüzgar, yıldırım gibi faaliyetleri yaparak tabiatı değiştirebilmesidir. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, Danişkah Tahran, Tahran 1998, s. 112 – 120.

[192] İbn Sînâ, *Risâle fî İsbati'n-Nubuvvât ve te'vili rumûzihim,* s. 39.

[193] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd,* s.119.

[194] Zübeyir Ovacık, "*İbn Sînâ ve Gazzali'de Vahiy Anlayışı",* S.Ü.S.B.E. , D. T., Dan. Hüsamettin Erdem, Konya – 2010, s. 112-115.

olsaydı, bu insanların böyle bir varlığa asla inanmayacaklarını ve hemen direnişe geçerek karşı çıkacaklarını ifade etmektedir. Tevrat, bu sebeple baştan sona insanî özellikler taşıyan tanrı tasvirleriyle donatılmıştır. Kuran'da da el, yüz gibi çeşitli organların ve gelme, gitme, utanma, öfkelenme gibi fiillerin Allah için kullanıldığı görülmektedir.

İbn Sînâ, Bu duruma örnek olarak bazı ayetlere vurgu yapmıştır:

*"Onlar, ancak meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar."* (6/158)

*"Onlar mutlaka Allah'ın ve meleklerin, kendilerine buluttan gölgeler içinde gelmesini ve emrin (işin) bitirilmesini mi gözlüyorlar (bekliyorlar)? (Oysa) bütün emirler (işler) Allah'a döndürülür."* (2/210)

*"...Allah'ın eli onların elinin üzerindedir...."*

*"...Allah'ın Yanında aşırı gitmemden dolayı..."*

İbn Sînâ'ya göre verilen ayetlerden ilk ikisi için mecaz ve istiârenin olduğu ilk başta düşünülmese de son iki ayet mecâzî anlam düşünülmeden anlaşılmaya kalkılırsa, çok açık bir hataya düşülmüş olur. Bu yüzden arap ediplerinden hiçbir kimse bu ayetleri zâhirî anlamları ile anlamaz ve istiare'nin kullanıldığından şüphe etmemiştir.[195] Burada yapılmak istenen şey ilâhi bir bilgi olan Kuran-ı Kerîm'de mecaz ve istiârenin kullanılıyor oluşudur. Eğer son iki ayette bu edebî sanatlar kullanılmış ise ilk iki ayet ve bunlara benzeyen diğer ayetlerde de kullanılmış olması muhtemeldir.

İslam dininin özünü teşkil eden Allah'ın birliği, Allah'ın sıfatları gibi tevhid inancına dair tasavvurlar, ya üzerinde düşünülüp hak dinin doğruluğunu ortaya çıkarmak amacıyla incelenecek ya da incelemeden geri durulup bunlar üzerinde düşünce geliştirilmeyecek ve halk içinde ortaya çıkacak yanlış inançlar; anlaşılabilir bir temelden yoksun, içinde çelişkileri barındıran bir takım zorlamalara dayanmak zorunda kalacaktır. İbn Sînâ'ya göre dinin açık bir şekilde ortaya koyduğu nasslar üzerinde dikkatli bir şekilde inceleme yapılmalıdır. En başta da belirtildiği gibi bu incelemenin gerekliliği, bu nassların bazılarının edebî sanatları, mecaz ve istiâreyi içermesinin anlaşılması ile ortaya çıkar.

İbn Sînâ, vahyin bir takım sembolik anlamlar içermesini, insanların dinî daha kolay anlamaları ve daha çabuk kabul etmeleri için bir kolaylık olduğu düşüncesindedir. Yukarıda da değinildiği gibi Allah, peygamberlerine dinin bütün hükümleri insanlara açık seçik anlatmakla

[195] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 9.

görevlendirmiş olsaydı, aklı kıt ve duyu algısından başka algıları bilmeyen insanlar bu hakikatleri anlayamadıkları için, peygambere ve getirdiklerine şiddetle karşı çıkacaklardır.[196] İnsanlar tarafından anlaşılamayan bir din ise en azından geniş kitlelere ulaşması bakımından başarısız ve anlaşılması bakımından yetersiz olacak; tebliğ görevini yerine getiren peygamber ise yapamayacağı bir sorumluluğu üstlenmiş olacaktır. Bir peygamberin, bu görevi bu şartlar altında hakkıyla yerine getirebilmesi, ancak kendisine verilecek ilahi bir güç ve semavî bir ilham ile mümkün olabilir. Bu durumda ise peygamberin gerekliliği ve aracılığına gerek kalmayacaktır.[197] Filozofa göre yeryüzünde bulunan bütün dinler bu gerekliliklerden dolayı, halklara anlayabilecekleri bir dil ve âşinâ oldukları bir üslup ile gönderilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre tevhit gibi dinin en temel konusunda bile çeşitli benzetmeler ve sembolik anlatımlar yapılıyorsa, dinin içeriğinde var olan konularda da bunların yapılması kaçınılmazdır. Meleklerin varlığı konusu bunlardan biridir. Allah'ın birliğinde olduğu gibi, meleklerin varlıklarında da benzer bir durum söz konusudur. Din, melekleri güzel bir şekilde tasvîr etmiştir. Hâlbuki filozofların anlayışına göre melek, sırf akıl olan bir takım manalar ve ruhâni simâlardan ibarettir.[198] O halde dinin zâhirinden yola çıkarak, Vahyin insanlara bildirmiş olduğu ölümden sonraki haller ile ilgili olarak benzer temsilî anlatımların yapılmış olması İbn Sînâ açısından mümkün görünmektedir. Onun bu konudaki düşüncesinin ana teması, Kuran'da Ahiret hayatını konu alan ayetlerde, insanları etkileyebilmek için sembolik bir üslubun kullanılmış olmasıdır.[199]

İbn Sînâ'ya göre; ahiret hayatı, beden ile değil de yalnızca nefse ait olsa, konu ile ilgili olan hükümler de açık bir şekilde bu gerçeği vurgulamış da olsa, zihinsel olarak gelişmemiş bireyler bu durumun hakikatini anlamaktan aciz kalacağı için, dinin bu yöntemi işe yaramayacak ve insanlar iyi bir davranışı yapma veya kötü bir davranıştan sakınma konusunda isteksiz davranacaklardır. Bu durumda yüce yaratıcı insanları doğru davranışlara yöneltebilmek

[196] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 11.
[197] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 11.
[198] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 16. İbn Sînâ, din dilindeki bazı kelimeler ile kendi felsefesinde, özellikle sudûr teorisindeki kavramları özdeşleştirir. Örneğin; ilk aklın kendi zatı açısından varlığını akletmesi ile cismanî bir cevher olan uzak felek ortaya çıkar. Filozofa göre bu, din dilindeki "arş" kelimesine tekabül etmektedir. İkinci aklın bu şekilde düşünmesinden ise sabit felekler ortaya çıkar. Bunun dindeki karşılığı ise "kürsî"dir. Cebrail isimli melek ise filozofun akıllar silsilesindeki son akıl olan faal akıldır. Bkz. Dp. 126., İbn Sînâ, *Fî Ma'rifeti'n-Nefs ve Ahvâlihâ*, s. 188 – 189.
[199] İbn Sînâ'nın bu görüşlerine, gayb âlemini mutlak gayb ve mukayyed gayb şeklinde iki kısımda incelenerek yanıt verilmiştir. Buna göre mutlak gayb: insanın hiçbir zaman ve hiçbir şekilde hissi bir şekilde bilemeyeceği gaybdir. Allah'ın zatı ve sıfatları bu çeşit bir gaybın konusudur. Mukayyed gayb ise belirli bir zaman aralığında insanların bilgisine kapalı olan alanı ifade eder. Ahiret'in ve meleklerin varlığı bu türden gaybî bilgilerdir. Mutlak gayba ait konuların anlaşılması için yapılan te'vil çalışmasının bir benzerinin mukayyed gayb için yapılması yanlış sonuçlara ulaşmamıza neden olabilir. Çünkü bunlar insanlar tarafından tasavvur edilmesi mümkün olan konulardır. İbn Sînâ'nın bu tür bir ayrım gözetmeksizin görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Gürbüz Deniz, *İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar, Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ*, D.İ.B.Y. Ankara 2015, s. 421.

için onlara ölümden sonraki hayat ile ilgili gerçekleri bir takım işaret ve sembollerle anlatırdı. Böylelikle insanlarda olması gereken özen ve gayret ortaya çıkardı.[200] İbn Sînâ'nın bu durumu bir faraziye olarak takdim etmesi, kendisi açısından bunun bir hakikat olup olmaması ile ilgili değil, kendi sisteminde var olan din – felsefe ilişkilerindeki sembolik anlatımın bu zorunluluğu ortaya çıkarması dolayısıyla muhatabını ikna için olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ, "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" hadisini bu durumu destekler nitelikte kullanmaktadır. Ahlakî erdemlerden iyilik ve adalet gibi hususların insanlar tarafından yerine getirilmesi hayvanî nefsin kendisinde üstün geldiği insanlarda zıt bir durumu oraya çıkarırdı. Duyusal hazların ön planda olduğu bu insanları doğru davranışlara yöneltebilmek için önlerine daha önemli ve daha büyük duyusal hazlardan oluşan lezzetlerin ve uzak durmasını sağlayacak duyusal acı ve eziyetlerin bir hedef olarak konulması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre insanların iyi davranışlarda bulunması için, bu duyusal hazlar, hûriler, ölümsüz gençler, canlarının çektiği meyveler, kadehler, altlarından akan süt, şarap ve bal nehirleri, ipek ve atlas döşemesi olan koltuk ve tahtlardan oluşan Cennet inancı ile birlikte sunulmaktadır. İnsanları kötülükten, yanlış davranışlardan sakındırmak için ise eziyet olarak tahayyül edebilecekleri kızgın ateş, zincir ve kelepçeler, irinli su ve çeşitli azap türleri onlara tasvir edilmiştir.[201]

İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin yapmış olduğu tebliğde bu tasvirlerin kullanılması, duyusal hazlara gömülmüş olan insanların yanlış zanlarından kaynaklanmaktadır. İnsanın bedenin nefsine baskın gelmesi sonucu kendi kimliğini, benliğini, "ben" derken kastedilen varlığını, bedeni ile özleştirmesi, aslında özüne ait olmayan, maddî varlıklardan kaynaklanan iyilik ve kötülükleri, gerçek iyilik ve kötülük sanmasına sebep olmuştur. Bedeninden yoksun kaldığında da gerçek mutluluğa asla ulaşamayacağını, bedeni olmaz ise gerçek bir ceza çekmeyeceğini düşünmüştür. Henüz aklî konularda kendini yetkinleştirememiş insanlara bu durumun anlatılması sonucu bazı insanlar, ölümden sonra kendisinin başka bir şeye dönüşeceğini ve mükâfat ve azap görenin kendisi olmayacağını da düşünebilir. Gerçekte ise insan nefsi, beden ile birlikteyken "ben" derken kast ettiği bilince ve sahip olduğu benliğe bedenden ayrıldıktan sonra da sahip olmaya devam etmektedir. Bu durum onun ferdiyetinin ölüm ile birlikte değişime uğramadığını, sabit bir ferdiyetinin olduğunu gösterir. Filozof, bu yanlış düşüncelerin insanların zihninden bir anda atılmasına ve düşüncesinin doğru ve gerçek olana kolay bir şekilde evrilmesine imkân olmadığı için, şeriatın dilinin sevaba teşvik ve

[200] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 11.
[201] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 17.

günahtan sakındırmak için, duyusal haz ve acılarla donatılmış bir üslup takındığını ifade etmektedir.[202]

İbn Sînâ, Ahiret'in varlığı ile ilgili olarak *el-Adhaviyye*'de yer alan pasajlarda dirilişin bedenli de olsa bedensiz de olsa peygamberlerin getirdiği öğretilerde aynı şekilde ifade edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak *en-Necât*[203] ve *el-İlâhiyyât*[204] isimli eserlerinde ölümden sonraki hayatın bir şeriat tarafından bildirilen, bir de akıl ve burhânî kıyasla bilinen iki yönü olduğunu söylemektedir. Meâdın şeriat ile bildirilen tarafı beden ile diriliş içindir. Ona göre bunu ispat etmenin şeriat tarafından kabul edilmiş olan hükümleri tasdik etmekten başka bir yolu yoktur. Zaten bedenin ölümden sonraki mutluluğu ve bedbahtlığı herkes tarafından bilinmektedir ve izah etmenin bir gereği yoktur. İbn Sînâ, el-*Adhaviyye* isimli eserinde ise ahiretin ve ahirette yaşanacak hallerin, dinin zâhirî ifadeleri ile kanıtlanabilecek bir şey olmayıp rûhanî olması gerektiğini, bu durumun insanlar içinden ancak seçkin olanları tarafından bilenebileceğini, halkın ise bu ayetlerde kast edilen asıl manayı anlayamayacağını ifade etmiştir.[205]

İbn Sînâ'nın Ahiret hakkındaki bu görüşleri, onun felsefe ile din arasında bir uzlaşı bulma çabasının bir uzantısı olarak da görülmüştür. Din ile felsefenin arasında bir çatışma olmadığını düşünen filozof, vahiy ile akıl arasında ilk bakışta bir çatışma olduğu düşünülen vahiy, nübüvvet ve Ahiret gibi konularda, felsefî bir zemin üzerinde aklî temellendirmeler yapmaya çalışmıştır. Bu zeminin felsefe olması, İbn Sînâ'yı var olan bir ön kabulün ispatlanması için aklî bir yol bulmak yerine, aklî bir hakikatin, inanç ile uyumunu ve bu ikisinin gerçeğin iki farklı ifadesi olduğunu ortaya çıkarmak için, dinlerin içinde var olan inançların sembolik olabileceğini ispatlamaya yönelik bir çaba harcamaya itmiştir. İbn Sînâ'nın bu tutumu, Fârâbî'nin sistemindeki filozof – peygamberin ilahî bilgileri insanlara onların anlayış kapasitelerine uygun sembolik bir dille tasvir etmesi anlayışının devam ettirilmesi ile de bağlantılıdır. Ona göre de peygamberler, faal akıldan gelen bilgileri, vahyin indiği dönemdeki kültürel alt yapıya uygun olarak, insanların mütehayyile ve zihinsel gelişmişliğine uygun bir tarzda ifade etmektedirler.[206]

---

[202] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 17, 28 – 29.
[203] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 326.
[204] İbn Sînâ, *eş-Şifa, el İlahiyyât*, s. 459.
[205] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 11.
[206] Fârâbî, *Kitâbu Ara'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, Nşr: Ali B. Mülhem, Daru'l-Meşrık, Beyrut 1986, s. 126, 146 – 147.

**2. Meâd'ın Gerekliliği:**

İbn Sînâ, Ahiret hayatının gerekliliğini, nefsin ölümsüzlüğü düşüncesi üzerine kurmuştur. Bu konuda onun izlediği yol, varlıklar için yapmış olduğu zorunlu – mümkün varlık ayrımından geçer. Mümkün varlıkların zatı bakımından var olması ve var olmaması eşit oranlarda ihtimal dahilinde olup, biri diğerine tercih edilemez. Ancak her iki ihtimalin de aynı varlık için birlikte var olması söz konusu olamaz. Var olan veya var olması mümkün olan şeylerde sabit olan şey maddedir ve madde, bilfiil olarak varlıklar aleminde yer alabilmesi için sûrete ihtiyaç duyar. Bu haliyle maddi olan varlıklar mürekkep bir yapıdadır ve mürekkep varlıklar oluş ve bozuluş kanunlarına tabiidirler. İnsan nefsi ve akıl söz konusu edildiğinde bunlar; madden tamamen ayrık, basit yapıda olduklarından bu kanunlara bağlı değildirler.[207] Dolayısıyla İbn Sînâ, bedende olduğu gibi oluş ve bozuluş kanunlarına tabi olmayan bir cevher olan nefs için ölümsüzlüğü bir zorunluluk olarak kabul etmektedir.

**3. Mead'ın Mahiyeti Üzerine Farklı Görüşler**:

Meâd kelimesi Arapça a-v-d kelimesinden türemiştir. Bu kelime bulunduğu yeri yada durumu terk eden bir şeyin aynı yer yada duruma geri dönmesi anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'nın, Nefsin ölümden sonraki durumu ile ilgili olarak bu kelimeyi kullanmasını tercih etmesinin sebebi, Kuran-ı Kerim'deki "Ey iç huzûra ermiş nefs! Sen O'ndan râzı, O da senden razı olarak Rabbine dön"[208] ayetine göre, nefsin ancak gelinen bir yere dönüş yapacağı düşüncesidir.[209]

İbn Sînâ Ahiret'in varlığı konusunda insanların Ahiret'e inananlar ve inanmayanlar şeklinde iki farklı grupta yer aldıklarını belirtir. Ahiret'in varlığını kabul edenler ise kendi aralarında insanların ölümden sonraki hayatlarının mahiyeti hakkında 3 ana görüş etrafında toplanmışlardır.

**3.1. Dirilişin Yalnızca Bedenle Olacağını Kabul Edenler:**

İbn Sînâ'ya göre bu görüşte olanlar kelâmcılardır. Onlara göre insan yalnızca bedenden ibarettir ve canlılık insan için yalnızca bir arazdır. İnsan bedeni, ölümle birlikte dağıldıktan sonra, ikinci kere var oluşunda bedeninin parçaları tekrar bir araya getirilecek ve ona canlılık verilecektir.

Bu görüşte olanlar da kendi içlerinde farklı düşünceler geliştirmişlerdir. Bir kısmına göre insanlar Ahirette iki kısma ayrılacak iyiler ebedî olarak Cennet'te, kötüler ise ebedî olarak

[207] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 37.
[208] El-Fecr, 89/27-28.
[209] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 5.

Cehennem'de kalacaklardır. Başka bir görüşe göre ise insanlar üç kısma ayrılacaklardır. 1. Ebedî Cennet'te kalan inanan ve iyi işler yapanlar, 2. Ebedî Cehennem'de kalan kafirler, 3. İnanan ancak günahkar olan insanlardır. Bu üçüncü grubun durumu Allah'ın iradesine bağlı olup dilerse onlara rahmet, dilerse azap eder. Ancak her halükarda sonsuz azabı tatmayacaklardır. Dirilişin bedenle olacağını kabul eden bazılarına göre ise insan ister günahkar olsun isterse kafir, Ahretteki azap sonsuz değildir, diğer bazılarına göre ise azap da ödül de sonsuz olmayacaktır.[210]

İbn Sînâ'ya göre bu görüş, Ahiret hayatı hakkında ortaya atılan görüşler içinde doğruya en uzak olan görüştür. Çünkü insan, maddesiyle değil, maddesinde bulunan sûreti ile insandır. İnsanın bir takım eylemler yapabilmesi o maddenin belli bir sûret halinde bulunması sebebiyledir. Ölüm olayı ise söz konusu sûretin maddeyi terk etmesi ve ortadan kalkmasıdır. Beden, ölümden sonra toprak haline gelir ve unsurlara dönüşür. Bu durumda insanın varlığı tamamen ortadan kalkmış olur. Eğer, Ahirette aynı unsurlardan aynı beden tekrar oluşturulursa, yeniden meydana gelen insan, dünyada var olan insan değil başka bir insan olacaktır. Çünkü bu insanın sûreti aynı sûret değildir. İki insanın maddesi aynı olacak ancak sûretleri farklı olacaktır. Bu ise en başta belirtilen "insan maddesi ile değil, sûreti ile insandır." ilkesi gereği yeni bir insanın yaratılışı ifade eder. İbn Sînâ'ya göre bedenle dirilişin her türlüsü bir yönüyle tenâsüh anlamına da gelmektedir. Yalnız bedenle diriliş için böyle düşünmesinin sebebi, maddenin daha önce sahip olmadığı bir sûrete bürünmüş olmasıdır.[211]

İbn Sînâ'nın böyle bir Ahiret inancına olan itirazının odak noktasında "adalet" duygusundan uzaklaşma bulunduğu görülmektedir. Zira yeni oluşan insanın herhangi bir cezayı veya ödülü hak etmesi mümkün değildir. Eğer böyle bir diriliş kabul edilecek olursa; Dünya'da iyilik yada kötülük yapan insan herhangi bir yaptırımla karşılaşmadan tamamen ortadan kalkmış olacak, onun yerine işlenen fiillerle bir bağlantısı olmayan başka bir insan karşılık görecektir.[212] İbn Sînâ, bu görüşe sahip olanlara yönelik bu itirazı yeterli görmektedir. Çünkü dirilişin hem ruh hem bedenle olacağını söyleyen görüşe karşılık yaptığı itirazların bir kısmı, dirilişin yalnızca beden ile olacağını söyleyenleri de kapsadığı halde bu bölümde zikretme gereği duymamıştır.

[210] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 5.
[211] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 15.
[212] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 12.

İbn Sînâ'nın yalnızca bedenin dirilişi ile ilgili olarak yaptığı itiraz, mütekaddimîn kelamcılarının ortaya koymuş olduğu ruhun latif bir cisim kabul edilmesi[213], kabir hayatının, bedenin bazı parçalarına acı ve mutluluğu idrak edebilecek bir çeşit hayat verilmesi ile mümkün olduğu ile İbn Sînâ felsefesinin aksine onun cevheriyetini kabul etmeyip canlılığı, bedenin bir ilintisi olarak gören ve bedenin ölümü ile birlikte bu ilintinin ortadan kalktığını kabul eden ve Mu'tezilî görüşleri ile tanınan Ebû Bekr İbn Keysân el-Esâm (ö. 816) ve sonraki dönemde yaşayan Kâdî Abdulcebbâr gibi bazı kelamcılar tarafından devam ettirilen insanda ruh denilen varlığın olmadığına dair düşüncelerin her ikisini de kapsamaktadır.[214] Çünkü bu görüşlere göre; beden ruha göre öncelenmekte ve nefs, yalnızca ona canlılık veren bir araz kabul etmektedir. Buna göre ruh, bedenin ölmesiyle ortadan kalkmakta ve bedenin yeniden var edilmesiyle bedende bulunmaktadır. Görülüyor ki İslam düşüncesinde ruhun bedenden ayrı bir cevheriyetinin bulunmasını kabul etmeyen tüm kabuller, İbn Sînâ tarafından yalnızca bedenle diriliş kabilinden sayılmakta ve doğruya en uzak görüş olarak kesin bir şekilde reddedilmektedir.

### 3.2. Dirilişin nefs ve bedenle birlikte olacağını kabul edenler:

Bu görüşü savunanlara göre insan için hayat nefsin bedende bulunmasıyla mümkün olur. Nefs, bedenden ayrıldığında ölüm gerçekleşmiş olur. Yeniden dirilişte ise ruh daha önce birlikte yaşamış ancak ölümle birlikte ayrılmış olduğu bedenine geri döner. Bunlardan bir grup ruhu cismi olmayan ruhânî bir varlık olarak görürken, başka bir gruba göre ise ruh, diğer cisimlere nispeten daha latif olan bir cisimdir.[215] Bu grupta olanlara göre dirilişin ruh ve bedenle gerçekleşmesi gibi insana verilecek olan ödül ve ceza da hem ruh hem de beden üzerinden verilecektir. Nefs, sevinç, basiret gözüyle melekût alemini temâşa etmek gibi

---

[213] Bu görüşlerin temeli antik çağ filozoflarından Demokritos ve Epikuros'a dayanmaktadır. Epikuros'a göre ruh ateş, soluk, hava gibi birer cisim ile kesin olarak adlandırılamayan başka bir cisimden meydana gelir. Ölümle birlikte bu dört öğe ayrılır ve ruh dağılır. Bu yüzden ona göre; ne ölümsüzlük ne de ruh göçü diye bir şey vardır. O, "biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz" sözünü bu anlayış üzerine oturtmuştur. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s. 88.

[214] Yusuf Şevki Yavuz, "ESAM Ebu Bekir", D.İ.A., C. 11, s. 354.

[215] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 5. Cismânî bir varlık olarak kabul edenlere göre ruh (nefs), gül suyunun gülün cismine yayıldığı gibi bedene yayılmış olan semavî ve nûranî bir cisimdir. Bunlara göre onun latif bir cisim olması duyularla algılanabilmesini gerektirmez aksine bilinen maddî cisimlerden olmadığını gösterir. Kelamcılardan Ebû Ali el-Cubbâî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, el-Cuveynî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Hazm ve İbn Kayyım el-Cezviyye bu görüşü savunmaktadır. Ruhu madde dışı bir varlık kabul edenler ise o, soyut, kutsal ve basit bir cevherdir. Zaman ve mekanla sınırlı olmayıp duyularla algılanamaz. Kelamcılardan Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Râgıp el-İsfehânî bu görüşü savunurlar. Bunun yanında Kuran'ı Kerim'deki "Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: "ruh rabbinin bilebileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir." (İsra/85) Ayetinden yola çıkarak ruhun ne olduğu hakkında akıl yürütmenin ve bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığını iddia edenler de vardır. Bkz. D.İ.A. "Ruh", Mehmet Dalkılıç, "*Ruh Bir Gayb Problemi Midir?", Kuran ve Tefsir Araştırmaları – VI*, İstanbul 2004.

lezzetler ile saadet ya da lanet, rezillik, korku, keder ve yeis gibi şeylerle acı çekecek; Beden ise duyusal olarak ödüllendirilecek yada azaba uğrayacaktır.[216]

İbn Sînâ dirilişin hem ruh hem bedenle olacağını iddia edenler için dört ayrı itiraz getirmiştir.[217]

1. Eğer dünya üzerinde yaşamış insanların tümü yeniden diriltilecek olsa, evrende var olan maddeler, bu insanların diriltilmesi için yeterli olmayacaktır. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, kendi felsefi sisteminde var olan ezelî âlem düşüncesi ile irtibatlıdır. Buna göre; alem ezelî ve kendisinde bulunan madde miktarı sınırlı ise, bu madde miktarı ezelden beri var olan insanların yeniden diriltilmesi için yeterli gelmeyecektir. Yani, sayıca sonsuz olan insan bedenleri, miktar bakımından sonlu olan madde ile karşılanamaz.

2. İlahi fiilin bir olması ve kendi yolundan asla şaşmaması. Bu itiraz, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık olan Allah hakkında, O'nun zatının, dolayısıyla da bilgisinin, hikmetinin ve iradesinin her türlü değişimden uzak olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

3. Gerçek mutluluğun beden ile değil, ruh ile yakalanabileceği düşüncesi. Buna göre bedenin aldığı lezzetler, geçici, aldatıcı olduğu için gerçek bir mutluluk olmaktan uzaktırlar. Nefs yeniden bedene dönecek olsa; beden, kendisini hakiki saadetten alıkoyacağı için bu nefse eziyet olur.

4. Bedenle nefsin birlikte dirilmesi kabul edilecek olsa bir takım imkansızlıklar ve olumsuz durumların ortaya çıkacak olması. Sözü edilen imkansızlıkla ilgili kısım, tenâsüh ile ilgili olduğu için son bölümde ayrıntılı olarak değinilecektir. Bir takım olumsuz durumların yaşanması ise şu şekilde açıklanmıştır:

Nefsin, yeniden dirilişte beraber olacağı bedeni için çeşitli ihtimaller söz konusudur. Bunlar,

A - Nefsin daha önce sahip olduğu bedenden başka bir bedenle dirilişi,

B - Nefsin daha önce sahip olduğu bedenin aynısı ile dirilişi.

B.1. Nefsin ölüm anındaki bedenle dirilişi.

B.2. Nefsin doğum – ölüm arası sahip olduğu tüm bedenlerle dirilişi.

[216] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 6.
[217] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 6.

İbn Sînâ'ya göre A durumu açık bir şekilde bizi tenâsüh düşüncesine götürür. Burada nefsin, bir bedenden başka bir bedene intikali söz konusudur. Bu konu, dördüncü bölümde incelenecektir.

B.1. durumunun gerçekleşmesi halinde İbn Sînâ'ya göre Allah yolunda cihat ederken şehit edilenlerin aynı şekilde diriltilmesi halinde ortaya çirkin manzaralar çıkabilir. Çünkü bunların içinde burnu, kulağı ve diğer organları kesilenler vardır. Bu halde diriltilmeleri ise onlar için bir eziyet olacaktır.

Bu görüşü savunanların çıkış noktası, insan bedeninin organlarında gözlemlenebilir değişimin varlığıdır. Zira insanın bebeklik, çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık çağlarında sahip olduğu beden birbirinden farklıdır. Bu halde bedenle dirilişin sahip olunan hangi bedenle olacağı açığa kavuşturulmalıdır. Ancak insanın yaşamı boyunca sahip olduğu bedenin hangisi ile birlikte tekrar dirilecek olursa olsun, ortaya bazı problemler çıkmaktadır.[218]

B.2. durumunun gerçekleşmesi ise tıbbî açıdan mümkün değildir. Bunun nedeni, vücuttaki besinlerin sürekli organlar arasında intikal etmesidir. Bu durum, bir organın maddesinin bir sonraki hayatta başka bir organın maddesi olacağı anlamına gelir. Bu durumda bir organ diriltildiğinde diğer organ eksik kalacaktır. Ayrıca bazı ülkelerde insanların birbirlerinin etiyle beslendikleri ve dolayısıyla yeniden dirilme durumunda, bir maddenin iki ayrı insan bedenini oluşturduğu düşünülecek olursa, bu şekilde bir dirilme filozofa göre imkânsızdır.[219] İnsanlığın çok uzun yıllardan beri tarım arazilerinden yetiştirdiği ürünlerden ve bu ürünleri tüketen bazı hayvanlardan beslenmesi de benzer bir sonucu doğurmaktadır. Zira o tarım arazilerinde, tarih boyunca yaşamış olan insanların bedeni çürümüş, kendisini oluşturan maddesi toprağa karışmış ve ürün olarak tekrar ortaya çıkmış ve diğer insanlar tarafından tüketilmişlerdir. Yeryüzünde bulunan herhangi bir maddî bir unsur, çok sayıda canlının bir parçası olduğunda, yeniden dirilmenin gerçekleşmesi anında bu maddenin hangi canlıya iade edileceği bir çelişki olarak kabul edilmiştir. Bazı düşünürler bu meseleyi, Allah'ın kudretine vurgu yaparak çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. İlk kez bedenlerin yaratılmasında olduğu gibi ilahî güç devreye girecek ve birinci yaratma tekrar edilecektir. Buna göre mead Allah'ın gerçekleştireceği bir nevi mucize (Allah'ın kudretinin insanların garibine gidecek şeyler üzerinde tecelli etmesi) olarak görülmüştür.[220]

[218] Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Y., İstanbul 2005, s. 146.
[219] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 14.
[220] Gürbüz Deniz, *Kelam – Felsefe Tartışmaları*, Fecr Y., Ankara 2015, s. 250.

### 3.3 Dirilişin Yalnızca Nefs İçin Olacağını Kabul Edenler:

Bu görüşü savunanlar için mahiyeti itibariyle herhangi bir şeyin dirilişinden söz edilemez. Nefsin, beden ortadan kalktıktan sonra varlığını devam ettireceği ve beden ile bir daha irtibat kurmayacağı kabul edilir. Bu görüşte olanlar içinde de, İbn Sînâ'ya göre dirilişin yalnızca beden ile olduğunu iddia edenlerde olduğu gibi, ödül ve azabın sonsuz olup olmaması konusunda farklı düşünenler bulunmaktadır.

Bu görüşte olanlar için de başka bir görüş ayrılığı ise nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra somut bir cisim haline dönüşmesi ya da onun kökeni nurlar alemine ait olan bir cevher olduğunu kabul edip, karanlık bir cevher olan bedene karıştığını iddia eden ve nefsin mutluluğunu, aydınlığın kendisini karanlıktan kurtararak ait olduğu aleme yükselmesini iddia edenler gnostik düşünce sahipleri arasındadır. Bu son gruptaki inanışa göre nefsin mutsuzluğu ise nefs cevherinin karanlık alemde kalmasıdır. İbn Sînâ burada nefsin saadet ve şekavetinin ebediliği hususunda bir şey demese de bunun ebedî olduğu hemen ardından tenâsühe inananlardan bahsetmesi ile anlaşılmaktadır. Zira daha önce geçtiği üzere tenâsüh inancına sahip olanların çoğunluğu için nefs, kemaline eriştiğinde bu dünyaya tekrar dönmeyecektir. Bu da tenâsüh inancında nefsin karşı karşıya kaldığı acının sonsuz olmadığı anlamına gelir.

Tenâsüh düşüncesine inananları da kendi içlerinde gruplara ayıran İbn Sînâ'ya göre onlardan bir kısmı nefsin, bitki, hayvan ya da insan bedenleri arasında fark görmeksizin, herhangi bir bedene dönebileceğine inanırken diğer bir kısmı ise insan ve hayvan, bir kısmı ise sadece insan bedeni için ruhgöçünü mümkün görürler. Ruh göçünü yalnızca insanlar için mümkün görenler de ruhgöçüne uğrayan nefslerin sadece kötü olanların yetkinleşmesi için ve hem kötü hem de iyi olan nefsler için mümkün olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Ancak iyi olan nefsler huzurlu ve rahat yaşayan bedenlere, kötü olan nefsler ise sıkıntı çekecek olan bedenlere döneceklerdir.[221]

İbn Sînâ, ilginç bir şekilde tenâsüh'e inananları da nefsin bedenden bağımsız bir şekilde varlığını devam ettiğini kabul edenler içinde ele almıştır. Bunun tek açıklaması tenâsühe inananlar içinde yukarıda da değinildiği gibi bu inanç gereğince nefsin bu dünyada çok sayıda bedeni dolaştıktan sonra kendini kemale erdirmesi ve nihayetinde bedene ihtiyacı kalmadan gerçek mutluluğa ulaşabileceğine olan inançtır. Yoksa dünyadan kurtuluşun olmadığı ve sonsuza kadar sürecek olan bir tenâsüh anlayışı ile ruhun bedenden ayrı olarak saadete ermesi anlayışı ikinci grup içinde yer almalıdır. Ayrıca tenâsüh konusu nefsin kendini yetkinleştirememenin bir karşılığı olarak acı çekmesi söz konusu olduğunda, ancak bir beden

[221] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 7.

ile mümkün olabilmektedir ki bu da sürekli bir nefs-beden birlikteliğini gerektirdiği için bu grupta değerlendirilemez.

**1. Nefsin Saâdet ve Şekâveti:** İbn Sînâ'ya göre bütün lezzetler duyusal değildir. Nefsin aklî yönünün aldığı haz ve acılar ile duyusal yönünün aldığı haz ve acılar arasında farklar vardır. Bu farklılık kesin bir şekilde aklî lezzetlerin üstünlüğü lehindedir. Bu konuda duyusal hazlar aklî hazların seviyesinin oldukça altında yer alır.

Haz, algılama güçlerinin, kendisi ile uyumlu olanı algılaması ile elde edilirler. Bu uyumlu olan şey, duyu organının kendisini veya işlevini yetkinleştirme noktasında bir araç durumundadır.[222] Örneğin duyu organları, görme, tat alma, işitme ve dokunma gibi fiillerle, kendileri dışındaki varlıklar ile ilişkiye geçtiklerinde o varlıklardan sıkıntı duymazlar ise haz meydana gelir. İbn Sînâ'ya göre nefsin öfke, şehvet, hayal, düşünce ve hatırlama güçleri bunlara kıyas edilebilir.

Duyu organlarının gerçekte aldığı haz, organlara sıkıntı veren şeylerin ortadan kalkması ile gerçekleşir. Eğer duyu organı, karşılaştığı varlık ile tabii olarak uyumsuz ise acı meydana gelir. Bu acının giderilmesi ise hazzı ortaya çıkarır. Açlık ve susuzluğun giderilmesi yeme ve içmeden haz alınmasına sebep olur. Nefsin hayvânî güçlerinden öfke ise, üstün gelmek sûretiyle haz almaktadır. Bu haz, vehim gücü, hayal gücü, öfke ve şehvet güçlerinin ortaklıklarıyla ortaya çıkar.[223]

Nefsin aklî gücünün aldığı hazzın, duyusal yönüyle aldığı hazza üstünlüğü birkaç biçimde ele alınmıştır.

1. Nâtık nefsin cevheri, duyusal güçlerin cevherinden daha güçlü, ve tamamen maddeden bağımsızdır. Nefste düşünme gücünün dışında kalan güçlerin maddeye bağlı ve bölünmeyi kabul eder durumda olması onların cevherinin ve dolayısıyla aldıkları hazzın değerini düşürmektedir.
2. Aklî gücün aldığı haz, duyusal hazza nispetle daha kesin, tümel, zorunlu ve süreklidir. Duyu algısı ise yüzeysel (zâhirî), tikel ve geçicidir.
3. Nefsin haz elde etmesinin algılanan şey ile uyumlu olması bakımından nefsin akli yönünün, sabit anlamları, rûhânî sûretleri, ilk ilkeyi, rabbânî melekleri, semavi cirimleri ve maddi varlıklar ile onların özlerini algılaması nedeniyle, duyusal hazlar ile kıyaslanamayacak derecede bir üstünlüğü vardır.

[222] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 39.
[223] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 40.

4. Nefsin yapısı, rûhânî, rabbânî, latîf ve kutsaldır.[224] O, her varlığın sûretini, maddeden soyut bir şekilde kendinde barındırır. Bu yüzden nefs, bir yönüyle çokluktan ve değişimden tamamen uzak, aklî âlemlere paralel bir yapıdadır.[225] Cismâni âlem ise kendisinde kötülüğü barındırır. Tabii olarak bu âlemden alınacak haz, aklî âlemden alınacak hazzın altındadır.

İbn Sînâ'ya göre bu durumda ölümden sonra bir insanın nefsi yetkinleşmiş ise onun alacağı haz, bu dünyada iken aldığı duyusal hazlar ile asla kıyaslanamaz. Ona göre bu durum, meleklerin aldığı haz ile yırtıcı hayvanların aldığı haz arasındaki fark kadar bârizdir. Çünkü ona göre insan nefsi yetkinleştiğinde maddeden ayrık aklî sûretleri elde etmesi ile meleklerin sahip olduğu bir öze sahip olmuştur. İnsan, hakikatte her ne kadar aklî hazların üstünlüğünü kabul etmiş olsa da, nefsin beden ile ilişkide olduğu sürece bu hazzı tam olarak hissetmesi mümkün değildir. Bunun sebebi bedensel güçlerin düşünme gücüne baskın çıkması ya da en azından düşünme gücünün tam kapasite olarak çalışmasına engel olmasıdır. Aklî gücü hayvanî güçlerine baskın çıkan insanlar, bu hazları bir dereceye kadar bedenlerindeyken hissedebilirler. Tam bir lezzet almak ise bu insanların bedenlerinden ayrılmaları ile gerçekleşebilir. Buna göre duyu, şehvet, öfke ve vehim güçleri insanların aklî hazları elde etmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Bu engellerin insana Allah'ı bile unutturduğu baz alınırsa aklî hazları kısmen ya da tamamen engellemesi de tabii olmaktadır.[226]

İbn Sînâ'ya göre insanın gerçek mutluluğuna engel olan şey, bedenin sahip olduğu öfke, şehvet gibi güçlere ve bunlar gibi değer taşımayan şeylere değer vermektir. Eğer bu gibi huy ve alışkanlıklar nefste yerleşir ve nefs bu alışkanlıkları edinmiş ve bunlara değer vermiş olarak bedeni terk edecek olursa, nefs kendisini hala bedende zannetmesi ancak bedende olmadığı için bu bedensel/hayvânî hazları elde edememesi nedeniyle sürekli bir mutsuzluk, aklî hazları elde etmiş nefslere mukabil, acı bir bahtsızlık yaşar.[227]

[224] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 41.
[225] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 41.
[226] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 41. İbn Sînâ'ya göre benzer durumlar duyusal hazlar için de geçerlidir. Filozof, duyusal hazların birbirini etkilemesini aklî hazlar için bir örnek olarak kullanmaktadır. Söz gelimi, aklî hazların varlığı ile ilgili olarak, duyusal hazların varlığına dair bir inancı olan, bunu kabullenen ancak henüz onu algılamamış ve tatmamış kimse örnek olarak gösterilmiştir.
[227] İbn Sînâ, *El-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 41.

# V. BÖLÜM

# İBN SÎNÂ'YA GÖRE TENÂSÜHE İNANANLARIN İDDİALARI VE FİLOZOFUN BU İDDİALARA VERDİĞİ CEVAPLAR

### 1. İbn Sînâ'ya Göre Tenâsühe İnananlar:

Daha önce, İbn Sînâ, ahirete inananları kategorize ederken, tenâsüh ehlini, ahiretin yalnızca nefs ile olacağını kabul edenler arasında zikretmişti.[228] Onun bu yaklaşımında, tenâsühe inananlar için nefsin bedenle irtibatının belirli bir süreyi ifade etmesi ve dolayısıyla insandaki asıl unsurun nefs olduğu anlayışı belirleyici olmuştur. Ayrıca bu inancı benimseyenlerin çoğu, nefsin unsurlar âleminde belirli bir süre farklı bedenler arasında dolaştığı, nefs kemale erdiğinde artık bu âlemden kurtulup yeni bir bedene ihtiyaç duymaksızın varlığını devam ettirebildiği görüşündedirler. Buna göre her ne kadar, nefs bedeni terk edince farklı bir bedenle ilişki kuruyor olsa da, nihayetinde bedenden tamamen kurtulduğu bir zaman geleceği için, ahiretin yalnızca nefs ile olacağını kabul edenler arasında sayılmıştır.

İbn Sînâ, tenâsüh görüşünü benimseyenleri birkaç kısma ayırmıştır.

a. Ölümden sonra nefsin bu dünyada bitki, hayvan ve insan fark etmeksizin herhangi bir bedene geri döneceğini söyleyenler.
b. Ölümden sonra nefsin yalnıza hayvan ve insan bedenlerinden birine geri döneceğini söyleyenler.
c. Ölümden sonra nefsin yalnızca bir insan bedenine geri dönebileceğini söyleyenler.

Filozof, son gruptakilerin de iki kısım olduğunu belirtir.

c.1. Yalnızca kötü (şakî) nefslerin bedenlere döneceğini iddia edenler. Bu nefsler, kendilerini yetkinlik derecesine ulaştırana kadar bedenlere dönmeye devam ederler.

[228] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 6.

c.2. İster iyi, ister kötü olsun bütün nefslerin bir insan bedenine geri döneceğini söyleyenler. Ancak bunlar nefslerinin durumuna göre iyi iseler, huzurlu ve müreffeh yaşayan bedenlere, kötü iseler sıkıntı çeken bedenlere geri dönerler.[229]

Bu sınıflandırmanın dışında, İbn Sînâ iki grubu *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde ayrıca zikretmiştir. Bunlardan birincisi "*Kur'an-ı Kerim*'e inandığı halde" ruh göçünü benimsemiş olanlardır. Bunlar iddialarına delil olarak *Kur'an-ı Kerim*'den aşağıdaki iki ayeti delil olarak getirmiştir:

- "Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirileceklerdir."[230]
- "Ayetlerimizi yalanlayanlar ve o ayetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar Cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız."[231]

İbn Sînâ, tenâsühçülerin birinci ayette yer alan "sizin gibi topluluklar" ifadesini, onların sahip oldukları nefslerin bilkuvve olarak bizimle ortak olduğunu söylediklerini ifade eder. Dolayısıyla bu nefslerin bedenler arasında gidip gelmesi mümkün hale gelmektedir. İkinci ayette ise "deve, iğne deliğinden geçinceye kadar" ifadesini, "kötü olan nefslerin saflaşıncaya dek bir bedenden daha latif bir bedene geçmesi veya bir nefsin daha önce devenin bedeninde bulunurken, iğnenin deliğinden geçebilecek kadar küçük bir kurtçuğun bedenine intikal etmeden" [232] şeklinde yorumlamışlardır.

İbn Sînâ'nın tenâsühe inananlar içinde bahsettiği bir başka grup ise bazı filozofları içine almaktadır. Bu filozoflar arasında Platon ve Phtygoras bulunmaktadır. Bunlara göre kötü olan her nefs, sahip olduğu kötülükten kurtuluncaya kadar kendi kötü yapısına uygun olan bir bedende yeniden dünyaya gelir. Örneğin kötülüğü şehvet gücünü kontrol edememekten kaynaklanıyorsa, domuz bedenine geri döner. Kötülüğü öfke gücünü kontrol edememekten kaynaklanmaktaysa herhangi bir yırtıcı hayvanın bedenine, yaptığı iş ve kötülüklerde aciz bir durumdaysa balık bedenine, avcı ise avladığı hayvanın bedenine geri dönmektedir. Ayrıca bu insanların dünyanın uç noktalarında sıcak ve soğuk ile azap göreceklerini iddia edenler de vardır. Ancak İbn Sînâ, söz konusu filozofların bu görüşleri ile gerçekten bir bedenden ayrılan nefsin, başka bir bedene dönmesini kastetmediğini; yeterli bilgi seviyesine ulaşamamış halkın

[229] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 7.
[230] En'am Sûresi, 38. Ayet.
[231] A'raf Sûresi, 40. Ayet.
[232] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 7.

anlayabilmesi ve kötü davranışları terk etmesini sağlamak için sembol olarak verilmiş öğütlerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.[233]

**2. Tenâsüh Görüşünü Savunanların İddiaları**

İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Necât* gibi hacimli eserleri ile nefs üzerine yazmış olduğu bazı risalelerinde tenâsüh iddiasını reddeden ve bu reddin sebeplerini açıklayan bazı bölümlere yer vermiştir.[234] *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde ise diğer eserlerinden farklı olarak tenâsüh inancını, bu inancı benimsemiş olanların iddialarını ortaya koyduktan sonra reddetmiştir. İbn Sînâ'nın burada saymış olduğu iddialar dînî değil, tamamen felsefî argümanlar üzerine kurulmuştur. Daha sonra görüleceği üzere İbn Sînâ'nın bu iddidalara vereceği cevaplar da aynı doğrultudadır.

**1. İddia:** İbn Sînâ'ya göre tenâsühü savunanlar üç öncülü kabul etmişlerdir:

a) Nefs, maddeden bağımsız bir ayrık cevher olmalıdır.
b) Nefs, ölüm ile birlikte maddi olan bedenden ayrıldıktan sonra mevcudiyetini devam ettirmelidir.
c) Maddî olan bedenler sayıca sonsuzdur.[235]

Bunlar kabul edildiğine göre; bedenden önce nefslerin, ya sayıca sonlu ya da sayıca sonsuz olduğu kabul edilmelidir. Eğer maddî olan bedenlerden tamamen ayrık olan nefsler, sayıca sonsuz olarak kabul edilirse bu, sonsuzluğun bilfiil olarak var olması anlamına gelir. Hâlbuki bu imkânsız bir şeydir. Bedenlerin sonsuz olarak kabul edildiği ve nefslerin sayıca sonlu kabul edildiği durumda ise nefslerin, tekrar tekrar farklı bedenlere geri dönmesini yani tenâsühü kabul etmek gerecektir. Aksi takdirde nefslerin sayısından fazla bedene ulaşıldığında bu bedenler için ya nefs bulunmayacak ya da daha önce bedenlerde bulunmuş olan nefsler bu bedenlere geri dönmek zorunda kalacaklar. Maddî bir bedene sahip varlığın canlı kabul edilebilmesi için onda bir nefsin zorunlu olarak bulunduğu kabul edildiğine göre; tenâsüh zorunlu olarak kabul edilmelidir.[236]

**2. iddia**: Eğer nefs bedenden önce mevcut ise ruhgöçünün kabul edilmesi zorunlu hale gelir. Nefsin bedenden önce var olduğu çoğunluk tarafından da kabul edilmiştir. Nefsin bedenden olmasının zorunlu olması ise şu esasa dayanır: Eğer nefs, beden ile birlikte varlığa kavuşacak olsa, bedenin mizacından bağımsız bir şekilde var olamaz ve dolayısıyla nefs,

[233] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 7.
[234] İbn Sina, *en-Necât,* s. 226 – 228, *eş-Şifâ (Ilmu'n-Nefs mine't-Tabîiyyât),* s. 224 – 231, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 179, Ahvâlu'n-Nefs, s. 106.
[235] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 19.
[236] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 19.

bedenin maddî bir sûreti ya da bedene ilişkin yapılardan biri olurdu. Bu takdirde nefs, bedene ait olan herhangi bir yapının ancak bir madde ile varlık bulmuş bir varlık olarak değerlendirileceğinden, onun bedenden ayrık bir sûret kabul edilmesine imkân yoktur.

Ölüm ile birlikte maddî olan beden, sûretini kaybettiğinde bedene ait bir yapı olarak kabul edilen nefsin varlığını devam ettirmesi de tabî olarak düşünülemez. Zira bedenin sahip olduğu maddenin, öz ve mahiyet olarak değiştiği kabul edilecek olursa, artık önceden sahip olduğu sûreti kaybedeceği için, maddî bir sûret veya bedene ilişkin bir yapı olarak kabul edilen nefsin de ortadan kalktığı kabul edilmelidir. Ayrıca canlı bir bedeni oluşturan ilk madde, özü bakımından madde ve sûretten oluşan bileşik bir yapı değildir. Madde, kendinden sabit bir şey olduğu için onun üzerinde herhangi bir değişim olmaz. O halde bir sûreti taşıyan madde ile maddeyi kabul eden sûret, birbirinin aynısı olmamalıdır. Bedeni oluşturan madde, eğer maddî bir sûretle ilişik olacak ise bu sonuçsuz bir döngüye çıkacaktır. Eğer maddî bir sûret değilse, nefsin bedenden önce var olduğu kabul edilmelidir.[237]

Yukarıdaki bilgilerin aksine; ölümle birlikte bedenin sahip olduğu öz ve mahiyet, bedenin ölmeden önceki durumuyla aynı kalıp, sadece arazlarının değiştiği kabul edilecek olursa, nefsin beden ile olan ilişkisi, nefsin özü bakımından maddeden tamamen bağımsız olduğu halde, ona sonradan arız olmasıyla mümkün olacaktır. Bu ise bir nev'i ruh göçünü kabul etmektir. Bu aynı zamanda nefsin var olmak için maddeye ihtiyacı en baştan itibaren olmadığı anlamına gelir. Zira önermenin en başında, nefsin madde ile birlikte meydana geldiği varsayıldığı için çelişkili bir durum ortaya çıkmış olur.[238] Bununla birlikte nefsi, bedenin ayrık bir sûreti kabul etmek de büyük bir hatadır. Çünkü maddeden tamamen bağımsız bir sûretin, bu bağımsızlığı tamamen yitirecek derecede maddi olan beden ile ilişki kurması imkânsızdır. Çünkü bir cevher olan sûret, "herhangi bir niceliğe ve sayıya sahip olmayan salt birliktir."[239] Bedenin değişmesi ile değişmesi, bölünmesi ile bölünmesi imkânsızdır. Buna göre; bedenle birlikte ortaya çıktığı kabul edilen nefs, ayrık bir sûret ise onun hiçbir zaman var olmaması gerekmektedir. Bunun nedeni şudur: Yukarıda anlatılanlardan dolayı sûret, bedende ayrık bir varlık olabilecek en uzak şeydir. Aristoteles de *Mâ Ba'de't-Tabîa* (*Metafizik*) isimli eserinde, nefsin maddeden ayrık bir varlık olarak kabul edilmesi durumunda[240], bunun bedenin mizacına

[237] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 19.
[238] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 19.
[239] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 19.
[240] Aristoteles, nefsi iki yönlü olarak incelemiştir. Ona göre nefs, varlık olması bakımından metafiziğin, bedeni yönetmesi bakımından fiziğin alanına girer. Bununla birlikte Aristoteles'in, nefsin bedenden tam ve bağımsız bir cevher olup olmaması konusunda ortaya görüşlerin muğlaklığı, bu noktada çok farklı yaklaşımların ortaya çıkmaSînâ ve tartışmaların yaşanmaSînâ da neden olmuştur. Ona göre Nefs, doğal ve organik cismin ilk yetkinliği ve bilkuvve hayat sahibi organik cismin sûretidir. Canlılığın, algılamanın ve düşünmeyi sağlayan neden ve ilkedir.

ilişkin yapılarla alakasının olmaması gerektiğini belirtmiştir. O halde nefs, bedenin meydana gelmesi ile meydana gelemez. Bu durumda nefslerin bedenlerden önce var olduğu kabul edilmelidir.[241]

**3. İddia:** Bu iddia daha çok meâdın, bedenle nefsin yeniden bir araya geleceğini söyleyenler için üretilmiştir. Buna göre; ilk bedenden ayrılan nefsin yeniden aynı bedene dönmesini gerektirecek bir durum yoktur. Nefs, öldükten sonra aynı bedene dönebiliyorsa, başka bedenlere de dönebilmelidir.[242] Bununla ilgili olarak;

Eğer nefsin bedenle yeniden ilişki kurmasının sebebi, nefsin tabiatından kaynaklanmaktaysa, aynı durum ikinci beden için de geçerli olduğundan nefsin geri dönebileceği bedenler arasında tercih edilebilir bir farkın olmaması gerekir.

Eğer beden sahip olduğu mîzaca[243] göre daha önce birlikte olduğu nefsi kendine çekeceği kabul edilecek olursa; nefs, ilk bedene geri dönebileceği gibi ait olduğu ilk bedene benzer mîzaca sahip olan diğer bedenlere de geri dönebilir. Bedenin farklı yaş aralıklarında, farklı besinlerle beslenmesi, onun mîzacının farklılaşmasında etkili olmaktadır. Böylece bu dünyada yaşayan canlılar birbirlerinden bu şekilde ayrıştığı gibi, aynı zamanda birbirine benzeyen birçok beden ve dolayısıyla mîzacın ortaya çıktığı kabul edilmelidir. Nefs de kendisine uygun mizaca sahip herhangi bir bedene dönebilir.

Eğer nefsin ilk bedene dönmesinin sebebi belirli hareketlerle dönen gök küreler ise; bu hareketlerin tekrarı mümkün hatta zorunludur.

Eğer nefsin ilk bedene dönmesinin sebebi Allah ve melekler ise onlar her zaman bâkîdirler.

---

Bir yönüyle de varlığın biçimi, değişmenin ve büyümenin nedenidir. Aristoteles, nefse cisim ile yetkinlik/kemal arasında bir yer vermektedir. Onun düşünsel ve fiziksel hareketi vardır. Tenâsühçülerin iddialarında dile getirmiş oldukları Aristoteles'te nefs – beden ilişkisi ile ilgili görüşleri, nefsin bedenin canlılığı ve hareketleri ile ilgili madde ve form bağlamında, kendi görüşleri açısından herhangi bir fayda sağlamamaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre madde ile sıkı sıkıya bağlı olan ve onun sûreti olan nefs, bedenden ayrı bir cevher olsa da, her nefs mizacı ile ortaya çıktığı beden ile özdeşleşmiş olduğu için, bedenin ölümü ile ortadan kalkmakta, dolayısıyla başka bir bedende tekrar var olmaları imkânsız olmaktadır. Buna göre; Aristoteles, tenâsüh görüşüne hiçbir açık kapı bırakmaz. Hatta tenâsühü efsane ve saçmalık olarak değerlendirmiştir. Hasan Özalp, *Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi,* Dinî Araştırmalar, C. 16, S. 42, 2013. s. 86 – 90. Bu sebeple, Tenâsühçülerin kendi görüşlerini savunurken Aristoteles'e başvurmaları, kendilerine bir destek bulmak amacıyla değil, tenâsühe karşı çıkanların görüşlerinin ne kadar tutarsız olduklarını ortaya koymak için olduğunu söyleyebiliriz.

[241] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 20.

[242] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 20.

[243] İbn Sînâ'ya göre mizaç, faal akıldan nefsin bedene gelmesi için, birbirine zıt unsurların, göksel cisimlerin etkisiyle birbirine uyumlu hale gelmesidir. Buna göre; tabi hallerinde birbirinden uzaklaşma ve ayrılma eğiliminde olan zıt unsurların uyumlu birlikteliği mizacı oluşturur. Mehmet Dağ, "*İbn Sînâ'nın Psikolojisi",* İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı, T.T.K. s. 393. "

**4.İddia:** Nefs, bir gâye için dünyaya gelmekte ve bedenle ilişik olmaktadır. Bu gâye ise onun bedendeki organlar aracılığıyla yetkinlik sahibi olmasıdır. Bir düşünürün dediği gibi "nefs, tüylenmek için bedene düşmüştür." İşlemiş olduğu bir suç nedeniyle bedene mahkûm edilmiş yahut Allah'ın gazâbından dolayı bedene sığınmıştır. Bu durum kemâle ermemiş nefsler için de geçerlidir. Bedenle birlikteyken günah işleyen nefsler için beden sığınılacak bir yerdir. Bu iddiaya karşı, "tenâsüh olsaydı nefs bedenler arasında geçiş yaparken belirli bir süre atıl kalması gerekirdi, hâlbuki tabiatta atıl olan hiçbir şey yoktur."[244] şeklinde yapılacak bir itiraz geçersizdir. Çünkü tenâsüh kabul edilmeyecek olsa bu durumda sözü edilen nefsler, sonsuza kadar atıl kalacaklardır. O halde nefs, kendini yetkinleştirinceye kadar yahut kendini günah kirlerinden tamamen arındırıcıya ve günahlarından affettirinceye kadar bedenlerde kalmaya mahkûmdur.

**5. İddia:** Buradaki iddialar, tenâsühü tüm canlı türleri için kabul edenlerin, tenâsühü canlı varlıklar içinde sadece insanlar için kabul edenlere yönelik kendi aralarında yaptıkları bir tartışmadan kaynaklanmaktadır. Buna göre; bir nefs, insan bedenini kendine bir yerleşke olarak hazırlama gücüne sahipse, insandan daha aşağı olan canlı türleri için de aynı güç ve olanaklara sahiptir. Eğer nefsin bedenle ilişkisi ilahî bir takdir gereği ise aynı ilahî takdir nefsin başka bedenlere girmesini de sağlayabilir. Bu durumda onun bir hayvan ya da bitki bedenine dönmesine engel olacak bir durum mevcut değildir.

Nefs, erdemli insanların göstermiş olduğu davranışlardan uzak ve akletmeyen hayvanlar gibi bir ahlaka sahip ise, insan bedeni dışında kendi ahlakına uygun düşecek tarzda; öfkeliyse yırtıcı hayvanların, şehvete düşkünse domuzların ve bunun gibi hangi hayvan seviyesinde bir ahlaka sahipse o hayvanın bedenine geri döner. Bu nefsin ilâhî takdir olmaksızın kendine en uygun bir bedene dönmesini söyleyenlerin ifadesidir. Eğer nefs ilahi bir takdir gereği insan harici bir bedene dönecekse ona en uygun olan ceza, işkence gören, sürekli korku ve sıkıntı içinde yaşayan bedenlere hapsolmasıdır. Bu görüşü kabul edenler arasında Platon ve Phtygoras da bulunmaktadır. Müslüman olduğu halde bu görüşü kabul edenler ise el-En'am Sûresi 38. ayetini buna delil olarak getirmektedirler. İbn Sînâ, eserinde bu görüşe karşı tenâsühün yalnızca insan bedenlerinde olacağını kabul edenlerin iddialarından ve cevaplarından söz etmemiştir.

[244] İbn Sînâ, tenâsühçülerin bu görüşü savunan kişinin Sabit b. Kurre (288/901) olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 21.

### 3. İbn Sînâ'nın Tenâsühe İnananların İddialarına Verdiği Cevaplar:

**1. İddiaya Cevap:** İbn Sînâ, tenâsühü savunanların, nefsin bedenden önce var oldukları konusunda bir aldatmacaya başvurduklarını düşünmektedir. Bu aldatmaca nefsin, bedenden önce var olduğunun dinler ve filozoflar arasında sanki genel bir kabulmüş gibi sunulmuş olmasıdır. Hâlbuki bu görüş, sanılanın aksine yaygın bir görüş olmayıp, oldukça dar bir grup tarafından savunulmaktadır. Kaldı ki nefsin bedenden önceki varlığı ile bedenden ayrıldıktan sonraki halinin aynı olması gerekmez. [Kendi iddialarına göre] nefsler bedenlerden önce var olmuş olsalar bile, bedenle birlikte bulunduğu süre zarfında yeniden bir bedene geri dönmesine engel bir durum ortaya çıkmış olabilir.[245] İbn Sînâ'nın söylemiş olduğu bu tarz bir savunmanın, onun tenâsühü reddetmesi için gerçek bir delil olamayacağı, tenâsühü savunanların iddialarının ne kadar çürük ve dayanaksız olduklarını göstermek için olduğu ortadadır. Zira filozofun bu iddiaya vereceği asıl ve kapsamlı cevap, nefsin bedenlerden önce var olmadığını ispatlamak yoluyla yapılacaktır.

İbn Sînâ'ya göre ölümle birlikte nefsin bedene tekrar dönememesinin asıl sebebi, nefsin bedenle birlikte/aynı anda varlığa gelmesidir. İbn Sînâ nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini ispatlamak için üç ihtimali değerlendirir.[246] Bunlar:

a. Nefsin varlığı bedenin tamamen dışında, ondan bağımsız ve ondan zamansal olarak öncedir.

b. Nefs, etkin sebepler nedeniyle bedenin mizacı gereği oluşmuş, beden oluşurken nefs de aynı anda oluşmuştur.

c. Nefs, şans ve tesadüfler sonucu varlığa gelmiştir.

İbn Sînâ'nın bu görüşler içinde en zayıf olarak değerlendirdiği görüş, üçüncüsüdür. Çünkü metafizik ile ilgili olan kitaplar, bizlere tabiatta rastlantıya yer olmadığını göstermektedir. Rastlantı, azlığı, nadir bulunmayı ifade eder. Tabiata hâkim olan şey ise çoğunluk ve devamlılıktır.

İbn Sînâ'ya göre nefsler, bedenden tamamen bağımsız ve ondan önce varlık bulmuş olamaz. Çünkü nefsler, tür ve mahiyet olarak birdirler. Eğer nefsler, zamansal olarak bedenlerden önce bulunacak olurlarsa, ya aralarında çokluk olacak, ya da tüm nefsler tek bir nefs olarak bulunacaklardır.

---

[245] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 23.
[246] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 23.

Aralarında çokluk olduğu düşünülecek olursa ve tür ve mahiyet olarak bir oldukları göz önünde bulundurulursa, bu çokluk onların mahiyetlerinde gerçekleşemez. Çünkü nefsler yalın bir mahiyettirler. Bu durum, onun sayıca çok olmasına engeldir. Çünkü mahiyet, özünde bir farklılığı kabul etmez.[247] Ancak nefslerin mânâ olarak çokluğu, unsurlardan oluşan, değişimi kabul eden, bölünebilen ve çoğalan bir madde üzerinde gerçekleşebilir. Çünkü nefslerin sayısal anlamda bedenden önce çokluklarının bulunabilmesi için manalarının birbirinden farklı olması gerekir. Bu farklılık ise ancak farklı unsurlardan oluşan maddelerle, farklı zamanlarda gerçekleşmiş birlikteliklerden doğar. O halde nefslerin çokluğunun kabul edilebilmesi için çeşitli maddelerin varlığının kabul edilmesi gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu maddeler ya rûhânî ya da cismânî olacaktır. Bu maddenin rûhanî olması mümkün değildir. Öyle olsaydı nefsin çokluğu yine açıklanamazdı. Çünkü rûhanî madde, hiçbir şekilde bölünmeyi, niceliği kabul etmeyecek, tür ve mahiyet olarak bir olacaktır. Bu maddenin de farklılaşması için yine cismanî olan maddeye ihtiyaç duyulacaktır. O halde nefslerin çokluğunu sağlayan şeyin, nicelik ve bölünmeyi kabul eden cismânî bir maddenin olduğu kabul edilecek olursa; nefsin, cismanî bedenin çeşitli sebeplerle bölünmesi ile bölünmesi mümkün olmadığı için, nefs ya cisimlerle birlikte ortaya çıkacak ya da her zaman cisimlerle birlikte bulunması zorunlu olacaktır. Hâlbuki tenâsüh inancına göre, nefsin önceden cisimlerden ayrı olarak bulunması zorunlu idi. Bu durumda geriye kalan tek seçenek nefsin cisim ile birlikte vücut bulmasıdır.[248]

Eğer Bedenlerden önce veya sonra nefslerin tür ve mahiyet olarak tek bir nefs olarak bulundukları kabul edilmek sûretiyle herkesin nefsi tek bir nefs olduğu farz edilecek olursa, bir çok kişinin nefsinin, hatta insan türü dışındaki diğer hayvan bitkilerin de aynı şartları haiz olduğu vech ile, bir nefs olarak kabul edilmesi gerekirdi ki bu da bir çelişkidir.[249] Buna göre geriye yukarıdaki üç ihtimalden geriye sadece nefslerin bedenlerin mizacı ile birlikte varlığa gelmesi (b.) kalmaktadır.

İbn Sînâ'nın tenâsühçülere verdiği bu yanıtta, onların öncül olarak kabul ettiği üç bilgiye yönelik herhangi bir itiraz yöneltmediğini, itirazın temel noktasının onların nefsin bedenden önce varlığının kabul edilmesinin peşin bir hüküm olduğunu görüyoruz. İbn Sînâ, bu noktayı sorgulayarak aslında ruh göçünü savunanların en başta tartışmasız bir şekilde kabul ettikleri temel bir bilgiyi reddetmektedir.

[247] İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs, ve Bakâihâ ve Meâdihâ*, s. 97.
[248] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 23.
[249] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 23.

İbn Sînâ'ya göre nefsin meydana gelmesi, bedenin mizacının oluşmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken hususun, mizacın doğrudan doğruya nefsin meydana gelmesinin sebebi değil, bedenin faal akıldan gelecek nefsi kabul etmeye yatkın hale gelmesinin sebebi olduğu görülmektedir.[250]

**2. İddiaya cevap:** Filozofun ikinci iddiaya verdiği cevap, aynı zamanda birinci iddiaya verdiği cevabın açıklamasını da içermektedir. Bu cevap, nefsin var oluşunun bedenin mizacının meydana gelişiyle birlikte olacağına dair delilleri içermektedir.

Yukarıda da değinildiği üzere mizacın ortaya çıkışı, yeni bir nefsin ortaya çıkmasını gerekli kılmaktadır. Nefs, bedende ne tesadüfen ne de arazî olarak ortaya çıkmaz. Mîzaç ile nefs arasındaki bu zorunlu ilişki, tenâsühün kabul edilmesinin önündeki en büyük engellerden biridir. Bunun sebebi, bir bedende iki nefsin aynı anda bulunmasının imkânsız oluşudur. Eğer tenâsüh iddiası gerçek olsa, bu durumda bedende iki nefsin varlığı kabul edilecektir. Birincisi, ruhgöçü yoluyla başka bedenlerden gelen nefs; ikincisi ise o bedende mizacına uygun olarak oluşan nefstir. İbn Sînâ'ya göre bu bedenlerden her ikisi de aynı türden ve yetkin olan nefslerdir. Hâlbuki beden üzerinde ancak bir nefsin etkinliği söz konusu olabilir. Bu kabul edilecek olsa "canlının nefsi kendi nefsinin yanındadır" anlamını ortaya çıkaracak, iki farklı işlevin bir bedende aynı zamanda olacağı gibi çelişik bir durum ile karşı karşıya kalınacaktır. Ayrıca tabiatta var olan canlılar, hem dış görünüşü, hem de kendi varlığının farkında olmaları bakımından birdirler.[251]

Bedende bulunduğu farz edilen iki nefsten yalnızca birinin beden üzerinde işlev gördüğü göz önünde bulundurulduğunda, diğerinin beden ile bir ilişkisinin olmayacağı kesindir. Beden ile hiçbir ilişkisi olmayan nefs ise bedene geri dönmüş sayılamaz. Nefs, beden üzerinde yönetici ve onu alet olarak kullanan bir konumda olması gerekir.[252] Burada İbn Sînâ'nın bedene ait iki nefs olsa, bedenle ilişiklik noktasında önceliği mizaç ile ortaya çıkan nefse verdiğini görüyoruz. Çünkü tenâsüh yoluyla bedene geri dönen nefsin etkin olup, mizaçla birlikte ortaya çıkan nefsin pasif olması, dolayısıyla bedenle ilişkisi olmaması filozofun nefs – beden ilişkisi ile ilgili tezine hiçbir şekilde uymamaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre nefsin etkisi beden ile sınırlıdır ve bedenin güçlerinden etkilenmektedir. Nefsin işlevi bakımından da nefs, ya ilim ve amel yönünden tam yahut ikisinden de eksik yahut ikisinden birinden tam, diğerinden eksik olmak üzere çeşitli hallerden birinde bulunurlar.[253] Ancak, nefsin bedende

[250] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 24.
[251] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 25.
[252] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 109.
[253] İbn Sînâ, *fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka ve ahvâlihâ*, s. 183.

işlevsiz bulunması, bedenden etkilenmemesi veya onu etkilememesi, onun aslında bedende olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'nın nefs tanımlarında nefsin sûret olarak tanımlandığını da görmüştük. Ancak buradaki sûret, ikinci iddiada olduğu üzere bedene ait maddî bir sûret değil, cismanî olmayan bir sûrettir.[254] Ona göre sûret, aynı zamanda nefs gibi ayrık yetkinliklere verilen isimdir. Bu yönüyle sûret, bir şeyin kendisi ile tamamlandığı, cismânî olmayan ayrık bir cüzdür.[255] Hâlbuki tenâsühü kabul edenlere göre, nefsin bedenin sûreti olmasından dolayı, bedenin fesadı nefsin de fesadına neden olacaktır. Filozofun burada verdiği cevap, nefsin sûret olarak tanımlanmasının ancak bedenden kaynaklanmayan fiillerin yetkinliği olarak kabul edildiğinde doğru olduğunu göstermektedir. Bu yetkinlik, canlılığın göstergesi olan fiillerin yapılması ve nefsin ikinci yetkinliklerini tamamlaması anlamında kullanılmıştır.

İbn Sînâ'ya göre nefs, Aristoteles'te olduğu gibi bir cevher olarak kabul edilir. Bedenin mîzacı ile birlikte ortaya çıkması ve bedenin yöneticisi olması bakımından da Aristoteles'in görüşleriyle aynı doğrultudadır. Ancak bir noktadan sonra Onun düşünceleri antik çağ filozofu ile ayrışır. Ona göre nefs, canlılardaki gelişme, büyüme ve üreme faaliyetlerine göre kuvve, tabii cisimlerin heyulâ ve sûretten oluşması yönüyle sûret, türün kendisi için ikinci yetkinliklerini gerçekleştirmesi bakımından yetkinliktir. İbn Sînâ'nın her sûretin bir yetkinlik olduğu ancak, her yetkinliğin bir sûret olarak görülemeyeceğinden hareketle, bir kralın şehrin yetkinliği, bir kaptanın geminin yetkinliği olması ve bunların şehrin ve geminin sûreti olmaması şeklindeki görüşleri ile boşlukta uçan adam istiaresi, nefsin maddeden ayrık bir cevher olduğunu ortaya koymaya yöneliktir.[256] İbn Sînâ'nın bu görüşleri, doğrudan tenâsühü savunanlara hedef alan bir cevap olarak eserlerinde yer almasa da, onların Aristoteles'e göre nefsin bedenden ayrı bir cevher olamayacağından hareketle, "ayrık bir cevher olarak nefs varsa, bedenden önce var olmalıdır." şeklindeki itirazların önünü kapamaya yönelik bir açıklama mahiyeti taşımaktadır.

**3. İddiaya Cevap:** İbn Sînâ, gerek *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* ve gerekse diğer eserlerinde tenâsühçülerin bu iddialarına doğrudan bir cevap vermemiştir. Bunda, iddianın doğrudan İbn Sînâ'nın felsefî sistemine yönelik bir eleştirinin olmaması etkili olabilir. İbn Sînâ'nın nefsin bedenden önceki varlığının imkânsızlığına dair delillerin üzerine, nefsin aynı bedene mi döneceği yoksa benzer başka bir bedene mi döneceği, tartışma olarak anlamsız

[254] İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ, s. 96.*
[255] İbn Sînâ, *fi'l-Hudûd*, s. 35
[256] Muhittin Mâcit, *Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs – Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları,* M.Ü.İ.F.D., S. 26 (2004/1), s. 76-77.

kalacaktır. Onun, nefsin bedenle birlikte belli bir karakter edinmesi ve bireysellik kazanması bağlamındaki görüşleri, yeniden aynı bedene geri dönüşü mümkün kılar bir şekilde yorumlanması, yukarıda bahsedilen sebeplerden ötürü mümkün değildir. Filozofa göre bu durumun imkânsızlığı, hem nefs – beden ilişkilerinin anlatıldığı bölümde, hem de 3. Bölümde sayılan fizikî nedenlerle açıklanmıştır.

Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nefsin, ister daha önce sahip olduğu bedene, isterse başka bir bedene dönsün, her türlü nefs – beden buluşmasını ruhgöçü saydığını biliyoruz. Ona göre "hangi toprak, hava, su ve ateşten olursa olsun, ilk hayatında var olan temel unsurların aynısı şart koşulmaksızın, nefs için herhangi bir beden diriltilecektir" denilirse bu açık bir şekilde ruhgöçü anlamına gelecektir.[257] Birbirine benzer iki madde arasında herhangi bir fark kabul etmeyen filozofa göre nefsin başka bedene dönmesi ile aynı bedene veya ilk hayatında sahip olduğu bedenlerin toplamına yahut da insanın ömür boyu değişmeyen aslî cüzlerine dönmesi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Buna göre İbn Sînâ'nın tenâsühü reddetmesinin gerekçeleri, aynı zamanda cismânî dirilişin reddediliş gerekçeleri arasında bulunmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Gazzâlî (ö. 1111) ise, ölüm sonrasında nefs-i nâtıkanın bâkî olduğunu, bedenin ise bozulup yok olduğunu, ahirette yok olan bedenle birlikte bu nefsin tekrar bedenle beraber olacağını savunur. Gazzâlî bu kabûlun İbn Sînâ tarafından tenâsüh olarak nitelendirildiğinin farkındadır. Bunun için o, tenâsühün ancak dünyada olacağını, ahiretteki dirilişin ise metafizik bir âlemde, mânâ âleminde olacağı için tenâsüh sayılamayacağını, bunun tenâsüh olarak kabul edilse bile, dinde olan bir şeyin kabul edilmesi gerektiğini, ahiret hayatı için dirilişin adı tenâsüh olsa bile bir sıkıntı olmayacağını söyler.[258] Ona göre ahiret hayatı hakkındaki en doğru bilgi vahiy yoluyla elde edilebilir. Konu üzerinde akıl yürütmek, ma'dumun iadesi üzerinde tartışmak, bedenin parçalarının nasıl toplanacağını araştırmak insanı herhangi bir sonuca götürmediği için gereksizdir. Bu noktada Gazzâlî, ilâhî iradeye ve Allah'ın sonsuz kudretine vurgu yapmaktadır. Ölümle birlikte kişinin bedeninin mîzâcı kaybolmuş olsa da Allah nefs için aynı bedeni, nefsin geri dönmesine imkân tanıyacak ölçüde aynı mizaç ile yaratabilir.[259]

Nefsin, ölümden sonra aynı bedene veya benzer bedene dönmesi ve bu dünyada dönmesi ve ahirette dönmesi meseleleri öyle görünmektedir ki, işin felsefî boyutundan ziyade inanç boyutuyla ilgilidir. Tenâsühü savunanlar, birincisinde nefsin benzer bir bedene dönmesini

[257] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 15.
[258] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* İçinde, Haz. Mahmut Kaya) s. 79.
[259] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 78.

mümkün görerek ve önceki bedenin de ortadan kalkığı düşüncesi ile birlikte değerlendirerek ruhgöçünü mümkün, hatta zorunlu görmektedirler. Gazzâlî ise dinî gerçekliklerden yola çıkarak, dünya'da tenâsüh'ü reddetmekte, ahirette ise tenâsüh olarak kabul edilse bile nefs – beden birlikteliğini kabul etmektedir. İbn Sînâ ise her ikisini de sayılan sebeplerle reddetmekte, dahası bunun dünyada olması ile ahirette olması arasında bir fark görmemektedir. Kaldı ki, İbn Sînâ düşüncesinde kıyamet, ahiret hayatı – dünya hayatı gibi bir ayrım bulunmamaktadır. O, Allah'ın ilminin değişmeyen tek bir mecrada akıp gittiği düşüncesindedir.[260]

**4. İddiaya Cevap:** Tenâsühçülerin bu iddiası nefsin gâyesine yöneliktir. Bu gaye nefsin kemale ermesidir. İbn Sînâ'da da insanın gayesi, Fârâbî'nin düşüncesinde olduğu gibi[261] hakîkî mutluluğa erişmektir. Ona göre mutluluk; başka bir amaç için değil, sırf özü bakımından istenen bir şeydir. Nefs, akletmek sûretiyle mahiyetine uygun olanı yapmakta yani kemale ermek için fiilde bulunmaktadır. Filozofun genel ahlak felsefesi nefsin nihâî bir gayesi olduğunu ve bunu da akletmek sûretiyle gerçek mutluluğa erişmek olduğunu görüyoruz. İnsanların fiillerinin ahlâkî bir değer kazanması için onun sahte mutluluklardan arınmış, nihâî gayeyi gözetmiş olması gerekir.

Nefs-i nâtıka, beden ile birlikte bulunduğu sürece bedeni kullanarak yetkinleşmeye meyillidir. Nefs, yetkinliğini tamamlamak için bedene ihtiyaç duyan bir cevherdir.[262] İnsanın akletme gücü, duyusal güçlerine üstün gelmeye başladığında, o insan için yavaş yavaş, akıl aleminin sırları açılmaya başlar ve o kişi bundan lezzet alır. Bedenle birlikteyken hiçbir zaman tamamıyla duyuların etkisinden kurtulamadığı için, bu lezzeti tam olarak almasa da gerçek mutluluğun maddî hazlar ile elde edilemeyeceğinin farkındadır. Duyu güçlerinin, akıl gücüne galip geldiği insanlar ise şehvet, öfke ve diğer dünyevi olan şeylere dalıp gittikleri için, akıl gücü yetkinleşemeyecek ve bunlar hiçbir zaman hakîkî mutluluğu tadamayacaklardır.[263]

Durum böyle olunca, tenâsühü savunanların nefsin bir gaye için bedenle birlikte bulunduğu görüşü ile İbn Sînâ'nın nefsin nihâî amacının kendini yetkinleştirerek gerçek mutluluğu elde etmek üzerine kurulu ahlâkî sistemi birbirine yakınlık arz etmektedir. Bu yakınlık, sadece nefsin bedenle birlikte olduğu zaman diliminde, doğru fiillerin nefsin arınmasına yardımcı olması noktasında ortaya çıkmaktadır. Aralarındaki fark ise nefsin

[260] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 12.
[261] Fârâbî, *el-Fusûlu'l-Medenî,* s. 166.
[262] Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, D.T., Dan. Mustafa Çağrıcı, M.Ü.S.B.E., Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2001, s. 145.
[263] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 42.

bedende bulunmasının sebebi ve doğru davranışların nefste yerleşememesinin neticelerine bakıldığında ortaya çıkmaktadır.

Tenâsühü savunanlara göre; nefs ya olgunlaşmak üzere bedenle buluşmadan önce belirlenmiş bir yetkinlik, ya da işlemiş olduğu bir suç için bedende hapistir veya kasten tanrının gazabından korktuğu için bedene sığınmıştır. İbn Sînâ'da ise nefs, bedenle birlikte ortaya çıktığı için, kendisi için önceden belirlenmiş bir gayeden söz edilmesi mümkün değildir. Nefs için ancak özü gereği, kendini bilfiil olarak gerçekleştirecek bir gâyeden söz edilebilir.

İkinci farklılık ise; nefsin elde edeceği ödül ve cezanın mahiyeti ile ilgilidir. İbn Sînâ, nefsin bedenle birlikte iken elde ettiği aklî seviyeye uygun olacak bir saadete erişeceğini söylemektedir. Bu durum, kemâle erememiş nefslerin, sonsuza dek atıl kalacağı anlamına gelmemektedir. Arınmış kâmil nefsler için aklî âlemde sınırsız mutluluk olduğu gibi, arınmamış kâmil nefsler veya arınmamış kâmil olmayan nefsler, bedene yerleşmiş, gerçek mutluluğa engel olan tutum ve davranışlar ile meşgulken bedenden ayrılırlarsa, bedensel arzular içinde kalırlar, sanki hala bedendeymiş gibi, nefse yerleşmiş bu huylar nedeniyle acı çekerler, akıl âleminden hiçbir şey bilmedikleri için buradaki zevki ve mutluluğu da kavrayamazlar. Nefsin, ancak bir beden ile birlikteyken kendini yetkinleştirebilmesinden dolayı, bir daha beden ile bir araya gelmesi mümkün olmayan bu nefsler için ölüm anında ve sonrasında hissettikleri acı, sonsuza kadar devam edecektir.[264]

**5. İddiaya Cevap:** Bu iddia, tenâsühü kabul edenlerin kendi aralarında yapmış oldukları bir tartışmayı içermektedir. İbn Sînâ, bu tartışmanın taraflarından nefsin sadece insan bedenlerine geri dönebileceğini savunan görüşe eserinde yer verir. Buna göre; nefs, bedenden ayrık bir sûret olarak onun kemâlini ifade eder. Ancak her farklı türün, nefsin yetkinlik derecesinde erdemli bir sûrete erişmesinde farklı mertebeleri vardır. Bunlar; Aristoteles'in *De Anima*'daki "Kim insan nefsinin, insandan başka bir bedene gireceğini söylerse, o marangozluk aletinin nefesli bir çalgı aleti sûretine girmesini mümkün görmüş olur" sözünü de kendi iddialarına delil olarak getirmektedirler.[265] Ayrıca bir insanı insan yapan şey, sadece bedenin şekli olmadığı gibi, sahip olduğu doğal güçler de değildir. Aksine kendisiyle insaniyetinin tamamlandığı şey, ancak nefsidir. Nefs, insan türünün kendisi ile kâim olduğu son faslın

[264] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 38, 42 – 43.

[265] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 22. Aristoteles'in bu görüşü, insan nefslerinin başka herhangi bir bedene de geri dönemeyeceğine işarettir. Burada kastedilen, her bedenin kendine özgü bir formu olmasıdır. Aristoteles, ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesini, flüt imal eden bir marangozun, flüt biçimini alması ya da işini keserle değil de flüt ile yapabileceği gibi saçma bir düşünce olarak kabul eder. Nefs, ancak kendine has nitelikleri olan bir bedende bulunur. Hasan Özalp, A.g.e., s. 89 Dolayısıyla, tenâsühün sadece insan türleri arasında olacağını iddia edenlerin Aristoteles'ten delil bulmaları anlamsız olmaktadır.

ilkesidir. Bundan dolayı, kendi cinsinden başka bir şeyin insana katılması ve onun fasıllarından olmayan ârızî ilkelerle ondan ayrılması mümkün değildir. Dolayısıyla nefs, türler arasında ortak olarak bulunamaz.[266]

İbn Sînâ'ya göre nefslerin çoğalması ve ferdiyet kazanması bedenlerle mümkündür. Eğer nefsler, böyle olmasa da en-Nefsu'l-Küllî'nin insanlardaki birer yansıması olsa, o zaman türe ait bireylerin hepsinde, aynı hallerin görülmesi gerekir,[267] aynı gelişim, beslenme, üreme, düşünme ve bilişim faaliyetlerinin olması gerekirdi. Hâlbuki gözlenilen durumlar bunun aksini ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'ya göre; beden, nefs gibi bir cevher olmakla birlikte nefsin aleti konumundadır. Ona göre bedenin oluşan ilk organı kalbidir. Nefsin güçleri, idrak ve hareketlere dair kuvveleri, kalp aracılığı ile beyne daha sonra diğer organlara taşınır. Bu organlar, vücut tarafından alınan besinlerden elde edilen kan, balgam, safra ve sevdâ adı verilen dört sıvının imtizaç etmesinden oluşur. Bu karışımın en yoğun halinden kemikler, en ince halinden ise, her bedenin kendine ait buharımsı, latif bir cisim olan ruhu ve bu ruhun mizacı meydana gelir. Her bedende canlılık kazandığı andan itibaren farklı bir mizacın oluşması ve nefsin bu mizaç ile ferdiyetini kazandığı göz önüne alınacak olursa, ne cinsler arasında ne de türler arasında tenâsühün olması mümkün değildir.

### 4. İbn Sînâ'nın Tenâsüh'ün Reddi ile İlgili Değerlendirmeler:

#### 4.1. İbn Sînâ'nın Tenâsühe Karşı Çıkarken Kullandığı Yöntem:

İbn Sînâ, tenâsühçülerin iddialarına verdiği cevaplarda hiçbir şekilde dini metinler üzerinden bir değerlendirmede bulunmamıştır. Her ne kadar tenâsühü savunan bazı Müslümanların iddialarında iki ayetin (En'am/38, A'raf/40) kullanılmış olduğunu bilse de, bu ayetler üzerinden bir cevap geliştirmemiştir.

İbn Sînâ'nın bu tavrının, onun insan nefslerinin meâdı noktasında takındığı tavırla doğrudan ilişkisi olmalıdır. Tenâsühü savunan Müslümanların yapmaya çalıştıkları şey; Kur'an'daki ayetlerin te'vil edilmesi ve ona bazı sembolik anlamların yüklenmesi sûretiyle bu düşünce ile vahiy arasında bir zıtlığın olmadığını ya da Kur'an'ın bâtinî anlamıyla bunu söylediğini ortaya koymaktır. Bunun yanında, İbn Sînâ da felsefî sisteminde önemli bir yere sahip olan nefs anlayışının, dindeki ahiret inancı ile çelişmediğini göstermek üzere; dirilişin mahiyeti hakkında peygamberlerin vahiy yoluyla açıkladıkları anlamların teşbihî olduğunu,

[266] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 22.
[267] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 104.

dinlerin halk kitlelerinin gerçek saadeti tanıması için temsilî ifadelere başvurduklarını düşündüğü için cennet, cehennem, mahşer, hesap gibi kavramlara Müslümanlarının çoğu tarafından kabul edilemeyecek ve oldukça sert tepkileri kendine çekecek derecede[268] farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bedenden ayrılan insan nefslerinin tekrar aynı bedenle buluşmasını mümkün görmeyen filozof, bundan dolayı, yeniden dirilişi de bir çeşit tenâsüh olarak kabul etmiştir. Durum böyle olunca, filozofun ayetleri te'vîl ederek tenâsühü savunanlara karşı, yine ayetlerle cevap vermesi, ayetlerin zâhirî anlamları düşünüldüğünde İslam'da ruh göçü fikrinin kabul edilemeyeceğini söylemesi, kendi felsefî sistemi ve yöntemi açısından bir çelişki doğuracaktı. İbn Sînâ'nın gerek varlık, gerekse bilgi felsefesi alanında hatta nefs ile ilgili konularda zaman zaman Kur'an ayetlerine farklı bir yorum getirme çabalarına karşılık[269], bu konuda ayetlere başvurmamasının ve Müslüman olan tenâsühçülere yönelik özel cevaplarda bulunmamasının sebebinin bu durum olduğu düşünülebilir. Eserlerine bakıldığında İbn Sînâ'nın tenâsühü reddederken onun Müslüman kimliğinin bunda etkili olup olmadığı hakkında doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun nübüvvet, melek ve vahiy gibi kavramlara aklî bir temellendirme/felsefî bir açıklama getirme çabası, eserlerinde Fârâbî'nin ortaya koyduğu derecede olmasa da din – felsefe ilişkilerinden bahsetmesi ve zaman zaman bazı meselelerin "şeriat yoluyla tespit ve tayin edilmiş"[270] vurgusu yapması, tenâsüh konusunda da böyle bir etkileşimin olmasına imkân tanımaktadır.

### 4.2. Nefs Anlayışı Konusunda İbn Sina'yı Etkileyen Filozoflar:

İbn Sînâ, Tenâsüh düşüncesini reddederken, meşşâî gelenek içinde Platon, Aristoteles, Plotinus ve Farabi gibi kendinden önceki filozofların görüşlerinden faydalanmıştır. İbn Sînâ, bir kısmı tenâsüh inancını benimsemiş olan filozofların felsefeye dair diğer konularla birlikte nefs hakkında yazdıkları eserleri ve konuyla ilgili olarak kendi çağına kadar ulaşan bütün görüşleri incelemiş ve özgün bir nefs anlayışı ortaya koymuştur. Özellikle Platon ve Aristoteles'in nefs anlayışlarını, Antik Yunan'dan yaşadığı çağa kadar, bunların üzerine işlenen karşılaştırmalı ve zaman zaman İskender el-Afrodisî, Themistius (ö. 387), Porphyry (ö. 309), Proclus (ö. 485) ve Ammonius (ö. 520) gibi filozoflar tarafından yapılan iki büyük filozofu uzlaştırıcı felsefî gelenekten beslenmiş[271], üstüne Fârâbî'nin yorumlarını görmüş ve miras olarak aldığı bu geleneği, bir şekilde kendi kurmuş olduğu felsefî sistem içinde eritmiş ve mezc etmiştir. Sonuçta, kendisinden sonra gelen birçok düşünürü, nefsin varlığı, mahiyeti, yetileri,

[268] Gürbüz Deniz, *İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar*, s. 415.
[269] Konu ile ilgili örnekler için bkz. Mesut Okumuş, *Kur'anın Felsefî Okunuşu,* Araştırma Y., Ankara 2003.
[270] Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri ve Din – Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Y., 2007, s. 140.
[271] Robert Wisnowsky, *İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek*, s. 112 – 114.

beden ile ilişkisi ve öldükten sonraki durumu hakkında olumlu/olumsuz etkileyecek, kendine ait ıstılahları olan, kendi içinde bütünlüğü ve tutarlılığı olan tezler ortaya koymuştur.[272]

### 4.3. Nefsin Ölümden Sonra Göksel Cisimlerle İrtibatı Sorunu:

Çalışmanın bu bölümünde İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde nefs – beden – mead ilişkisi bağlamında, tenâsüh ile ilgili olabilecek bazı noktalara temas etmeyi uygun bulduk.

Bunlardan birincisi, İbn Sînâ'nın meâd konusunu işlediği bazı eserlerinde ölümden sonra kendini bedendeyken yetkinleştirememiş olan bazı nefslerin durumu ile ilgilidir. *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*'da bazı kimselerin nefse ait vehim gücünün akıl gücü vasıtasıyla maddeyle yakınlık kurabileceği, böylece duyu aleminde yer alan anlamları bilme imkanından bahsedilmektedir. Duyusal âlem, aklî âlemin bedeni gibi olduğundan dolayı, orada olan olayların sebeplerini bilme imkânı doğar. Nefs, bu sebeplerle kavramlar arasındaki ilişkiyi anlayabilirler. Diğer bazılarına göre ise nefsin bedenden ayrılırken vehim gücü akıl gücü ile birlikte ölümsüz olarak kalırsa bu, nefsin duyular âleminden tamamen soyutlanamayacağı anlamına gelir. Bu nefs, kendisine dünyada haber verilen cehennem ve cennet tasvirleri ve orada karşılaşacağı azapları veya nimetleri tahayyül eder.[273]

*eş-Şifâ*'da yetkinleşme yönünde bir talebi olmamış ancak kendilerini kötülüklerden arındırmış olan ve avam için ahiret hakkında söylenen şeylerin kendilerinde itikat haline gelmiş olan nefslerin, dünya hayatında kendilerine anlatılan inançları tahayyül edeceği görüşünü gerçeğe benzeyen bir görüş olarak değerlendirmiştir.[274] Bu nefslerin tahayyül edebilmek için göksel cisimleri kullanmasının da mümkün olduğu belirtilmiştir. Çünkü hayâli sûretler, duyu algılarından daha zayıf değildir. Aynı konu *en-Necât'*ta benzer ifadelerle zikredilmiş, ek olarak bu göksel cisimlerle gerçekleşecek bu ilişkinin, nefsin yetkinliğini tamamlaması için olacağını belirtmiştir.[275] *El-Mebde ve'l-Meâd*'da ise mümkün bir hal olarak zikredilen durumun insana ait değil, ancak semavi cisimler ile olabileceğini belirtmiştir. Aynı eserde insana ait bedenlerde olamamasının sebebinin, tenâsühü reddetmesinin en önemli gerekçelerinden biri olarak zikredilen "bir bedende iki nefsin olamayacağı delilini" ifade etmiştir.[276] *el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli eserde ise aptalların (bülh) ahiretteki durumu ile ilgili olarak, kendilerine yaraşır bir mutluluğa erişebilmeleri için hayal kurmaları amacıyla vaz edilmiş bedenden, göksel ya da benzeri cisimden faydalanacaklardır. Cisim ile kurulan bu ilişki bülh nefslerin de ariflere

[272] Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve felsefesi*, s. 186.
[273] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 46.
[274] İbn Sînâ, *eş-Şifa (Metafizik)*, s. 468.
[275] İbn Sînâ- *en-Necât*, s. 333.
[276] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 114.

özgü bir kemale ermelerine yardımcı olabilecektir. *el-Mebde ve'l-Meâd*'da olduğu gibi burada da bu bedenin ya da cismin, cinse ait bir beden ya da cisim olamayacağı özellikle vurgulanmış, aksinin tenâsüh olarak kabul edildiği ifade edilmiştir.[277]

*el-Adhaviyye*'de herhangi bir şekilde yorum yapılmadan aktarılan yukarıdaki görüşler, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta doğruya yakın bir şekilde imkan tanınmakta, *el-İşârât*'ta ise kesine yakın ifadeler kullanılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre; nefs bedenden ayrıldığında, sadece nefsin aklî yönü varlığını devam ettirebilmektedir. İnsanî nefsin semavî cisimlerle yakınlık kurup, bedendeyken öğrenmiş olduğu ahiret ahvalini tahayyül edebilmesi için aklî gücün yanında ortak duyudan gelen suretleri koruyucu yeti olan sûretleri koruma yetisinin, mütehayyile yetisinin ve vehim yetisinin de aklî yeti ile birlikte ölümsüz olması gerekmektedir. Buradaki amacın, nefsin yetkinlişmesi olduğuna göre, bu güçlerle nefsin aklî yönü, dünyada kendisine anlatılan bilgileri hatırlayabilmeli, o bilgilerle mütehayyile gücünde çeşitli sûretleri birleştirerek veya ayırt ederek hayal edebilmeli ve bunlarla ilgili yargılarda bulunabilmelidir. Hâlbuki filozofun nefs anlayışına göre bu üç yeti bedene ait, insan beyninin çeşitli bölgelerinde bulunan yetilerdir[278] ve dolayısıyla bedenin ortadan kalkmasıyla bu güçler de ortadan kalkacaktır. Buna göre filozofun yukarıda anlatılanlar çerçevesinde nefsin hâfıza, hayal ve vehim güçlerini kullanarak göksel cisimlerle irtibat kurması veya böyle bir irtibat kurmaksızın çeşitli sûretleri hayal etmesi, kendi felsefî sisteminde hiçbir şekilde mümkün değilken, buna imkân verecek tarzda ifadelerde bulunması bir çelişki gibi görünmektedir.

İbn Sînâ, yetkinliğini tamamlamadan bedenden ayrılan nefslerin göksel cisimlerle irtibat kurmasını ve onları kullanmasını bir tenâsüh olarak görmemekte, tenâsüh olabilmesi için bunun ancak unsurlar âleminde, kendi cinsinden olan bir beden olması gerektiğini düşünmektedir. İbn Sînâ'nın kabul ettiği sudûr sistemine göre ay altı varlıklarla ay üstü varlıklar arasında farklar vardır. Ay üstü âlemdeki, her aklın nefsi ve cismi bulunmaktadır. İlk akıldan faal akla kadar, akılların zatının varlığının imkânını akletmekle[279] feleklerin cisimliği meydana gelmektedir. Bu cisimler, akılların kendi zâtlarının "ilk" varlığa nisbetle zorunlu olduklarını akletmeleri neticesinde ortaya çıkmış olan nefsleri sebebiyle dairesel hareketler yapmaktadırlar. Filozofa göre Ay altı âlemdeki cisimler dört unsurdan oluşmaktayken, göksel

[277] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 179.
[278] İbn Sînâ, *fi'n-Nefs (eş-Şifa)*, s. 167. Örneğin nefsin vehim gücü, beynin ortasındaki boşluğun sonunda, mütehayyile gücü, beyin kurtçuğunun yanında yer alan ortadaki boşlukta, hafıza ve hatırlama gücü ise beynin arka boşluğunda yer alır. İbn Sînâ, *en-Necât,*s. 200.
[279] İbn Sînâ, *eş-Şifa (Metafizik),* s. 439.

cisimler; maddî olmayan, Aristotelesçi felsefe geleneği içerisinde esîr (eter) olarak isimlendirilen[280], küresel ve basit cevherlerdir. Cisimliklerinde herhangi bir bileşim bulunmamaktadır.[281] Oluş ve bozuluşa tabi değillerdir. İbn Sînâ'nın insanî nefslerin maddi unsurlardan müteşekkil maddelere dönüşünü mümkün görmemesinde, maddî unsurların belirli bir mîzaç almasıyla nefsin kendisinde var olmasının delil olarak kabul ettiği düşünüldüğünde; semavî cisimlerle insanî nefslerin ne şekilde bir irtibat sağlayacağı, bu birlikteliğin hangi imkanlarla gerçekleşeceği ve bunun neden tenâsüh sayılamayacağı hakkında filozof tarafından yazılmış eserlerden yola çıkarak kesin bir yargıya varmak zor görünmektedir.

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde dinin özünü teşkil eden metinlerde geçen ahiret ahvâli ile ilgili anlatımları, halkın seviyesine uygun, onları kötülükten vazgeçirmeye yönelik bir takım sembol ve benzetmeler olarak kabul etmiştir. Hâlbuki nefsin ölümden sonra göksel cisimleri kullanarak, dünyada duymuş oldukları ahiret ile ilgili bilgileri hayal etmeleri, bunların bir takım benzetme ve sembol olarak kabul edilmesinden tamamen başka bir şeydir. Burada nefsin yaşayacağı şekâvet ve saadetin, sembollerle anlatılmasına rağmen bedensel olarak yaşanacak bir ahiret hayatı anlatımından, dini metinlerdeki ifadelerin gerçekten yaşanacağını ve bunun ancak hayal ile mümkün olduğuna yönelik bir ahiret hayatı anlatımına geçiş vardır. Birinde tamamen peygamberlerin irşad vazifesi bağlamında doğruya ulaşmak için bir teşvik aracı olarak edebî hayat tasvir edilmişken, diğerinde doğrudan bedenle olmasa da tahayyül yoluyla, nefsin sanki bedendeki duyusal algılar kadar gerçek bir azap ya da nimetlerin varlığını kabul etmek gerecektir. Bu farklılığa rağmen iki durum birbiriyle çelişir değildir. Göksel cisimlerle irtibata geçecek olan nefslerin hayal edecekleri şeyler, yine peygamberden duydukları bu rumuz ve benzetmeler olacaktır veya bu benzetmeler, hayal edilecek olan ahiret hayatına kaynaklık edecektir. Sonuçta, peygamberlerin yapmış oldukları benzetmeler, nefslerin yaşayacağı bu hayalden değil, nefslerin hayali, peygamberlerin sözlerinden neşet edeceği için, bu nefslerin neyi hayal edeceklerini, peygamberlerinden duydukları sözler belirleyecektir.

### 4.4. Ruh Kasidesine Göre Tenasüh:

İbn Sînâ, nefse dair bütün eserlerinde nefsin beden ile birlikte ortaya çıktığını söylerken, *Ruh Kasidesi*'nde (*el-Kasîdetu'l-Ayniyyetu'r-Ruhiyye fi'n-Nefs*) yer alan bazı beyitler üzerinde, nefsin bedene sonradan iliştiğine dair ifadelerin yer aldığını, bunun filozofun beden ile nefsin birlikte var olduğu şeklindeki önceden sahip olduğu düşünceden vazgeçip,

[280] İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*, Klasik Y., Haziran 2017, s. 242.
[281] İbn Sînâ, *es-Semâu ve'l-Âlem (eş-Şifâ)*, Litera Y., Ter: Muhittin Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul 2010, s. 45.

nefsin bedenden önce varlığını kabul ettiği ve doğal olarak tenâsühe açık kapı bırakıldığına yönelik tartışmalar yapılmıştır.[282] Bu tartışmaların yapılmasında söz konusu kasîdenin Türkçe çevirileri ve bu çevirilerden yola çıkılarak yapılan çalışmalar etkili olmuştur.

Birinci beyitte: "Çok yükseklerden süzülüp gelen gururlu ve nazlı bir güvercin sana kondu."[283] İfadelerinde gururlu ve nazlı bir güvercine benzetilen nefsin, bedenden ayrı bir cevher olduğu şeklinde, çok yükseklerden gelmesi de, bu beyti şerh edenlere göre yüce ve ulvî alem yani faal akıldır.[284] Beyitte yer alan konma ifadesi ise bir zamansallık etmemekte, nefsin tasarruf ve tedbir yoluyla aleti konumundaki bedenle ilişkisini ve onu yönetmesine yöneliktir.[285] Bu yüzden, ruh kasidesi, İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerle felsefî kurgusunu oluşturduğu, *Hayy b. Yakzan* ve *Salâmân u Absal* çok sayıda istiâre sanatına dair örnekler içermekte olup, tenâsüh düşüncesine açık bir kapı bırakmamakta, aksine İbn Sînâ'nın nefs – beden ilişkisi konusundaki derinliğini ve ifade tarzındaki zenginliği göstermesi bakımından önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla birinci beyitte yer alan ifadelerden, nefsin göksel bir varlık olarak kabul edilmesinin ve bu yüzden onun bedenden önce bir varlığa sahip olduğunu iddia etmenin bir dayanağı bulunmamaktadır.

İbn Sînâ aynı kasidenin on dokuzuncu beytinde ise;

"Zaman onun yolunu kesiverdi; öyle ki, bir daha doğmamak üzere batıp gitti."[286] İfadeleri ile nefsin ölümden sonra bedenle bir daha asla buluşamayacağını vurgulamıştır. Bu beyit Şeyhülislam Feyzullah Efendi tarafından, "tenâsüh düşüncesinin batıl olduğunu gösteren bir işarettir." şeklinde yorumlanmıştır.[287]

### 4. 5. İbn Sînâ'ya Göre Bazı Filozofların Tenasühü Kabul Etmesinin Sebepleri:

İbn Sînâ, Platon, Pythagoras ve Büzürkmihr gibi filozofların nefslerin tekrar bedenlerine döneceği şeklindeki ifadelerini birer temsil ve süslü sözden ibaret görmektedir. Ona göre bu filozofların amacı bedenle birlikteliği bulunan nefslerin, ölümden sonra bedene ve maddî dünyaya ait bazı izlerin nefste var olmaya devam ettiğini anlatmaktır. Bu nefsler kötü ve

---

[282] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 105.
[283] İbn Sînâ, *el-Kasîdetu'l-Ayniyyetu'r-Ruhiyye fi'n-Nefs*,Ed. Mahmut Kaya (*Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), s. 58. Aynı kasîdenin ikinci beytinde güvercinin (nefsin) isteksiz olarak bedenle ilişki kurması, beşinci ve sekizinci beyitlerinde bedenle ilişkisi nedeniyele saflığını koruyacağına dair söz vermesi, on birinci beytinde asıl vatanına dönüş zamanından bahsedilmesi, on beşinci beytinde geçen "yüceliklerden bayağı çukurlara indirilmiş" olması onun (nefsin) bedenden önce var olduğu düşüncesini çağrıştıran diğer ifadeleridir.
[284] Fatih Aydın, *İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları*, Y.L.T., Dnş. Bekir Karlığa, İstanbul 2006, s. 36.
[285] Nurettin Ceviz, *İbn Sînâ'nın el-Kasîdetu'r-Rûhânî Kasidesine Şeyhulislam Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh*, Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu, Erzurum 2015, s. 311.
[286] İbn Sînâ, *el-Kasîdetu'l-Ayniyye*, s. 67.
[287] Nurettin Ceviz, A.g.e., s. 314.

günaha bulanmışlar ise bedende olmadıkları halde sanki bedendeymiş gibi azap görürler. Bu durum, nefsin bedene ait kuvvelerden etkilenmesi ve fiillerini ancak beden üzerinde gerçekleştirmesinden dolayıdır. Bedenin çirkin etkilerinden, hayvanlara özgü şehvetlerinden veya yırtıcılara has öfke türünden olan bu kalıcı etkiler nedeniyle nefs, sanki hala bedende gibidir. Bu yüzden bazı filozoflar "kötü ve günahkâr nefsler, ölümden sonra çeşitli hayvan bedenlerine ait görünümlerde olacaklardır." demişlerdir.[288] İbn Sînâ'nın bu tavrı, onun bu filozofları, dinlerdeki peygamberlerin misyonuna benzer bir hale getirmekte ve belli bir amacın gerçekleşmesi için kullanılan yöntem konusunda bir özdeşlik oluşturmaktadır. Her ikisi de İbn Sînâ açısından, açıklandığı üzere, yüzeysel anlamları ile kabul edildiğinde tutarlı olmamakla birlikte, cahil halkın anlayacağı dilde sembolik bir örtüyle kaplandığı için nefsin saadet ve şekavetini anlattıklarından dolayı hakikatleri tektir.

Filozofların tenâsüh ile ilgili olarak söylediklerine karşı İbn Sînâ tarafından getirilen bir başka tavır ise bunların söylentiden ibaret olmasıdır. Filozof, konu ile ilgili olarak yapılan nakillerin çoğunu bir takım hikâye ve söylenti olarak olarak görmekte ve bunları ciddiye alınacak bilgiler olarak kabul etmemektedir.[289] İbn Sînâ'nın bu tavrının, filozofların kendi eserlerinden değil de onların görüşlerinden bahseden ikincil eserlerde ve halk arasında efsane olmuş hikâyelere yönelik olmalıdır.

İbn Sînâ'nın Platon başta olmak üzere filozoflar hakkında geliştirdiği bu tavrı, bedenden ayrılan nefslerin yeniden bedene dönmemesi noktasında haklı olsa bile, nefsin bedenden önce var olduğunu söyleyen Platon'u tenâsüh fikrinden ayırmak bu kadar kolay görünmemektedir. Çünkü Platon'a göre nefs, bir zamanlar idealar aleminde bulunmaktaydı. Bu nefs, yeryüzüne düşerek bir vücutla birleşmiş, nefs ve bedenden müteşekkil insan oluşmuştur.[290] Bu dünya'da insanın görevi, nefsinin asıl yurduna yeniden kavuşabilmesi için ideaları bilmekten geçer. İdeaları bilmek ise nefsin idealar dünyasındakileri hatırlaması ile olur. Metafizik görüşlerini, ahlak ve bilgi kuramlarını idealar dünyasından bedene inen nefs ile açıklayan veya onunla ilgili ilişkilendiren Platon'un, İbn Sînâ'nın yukarıda zikredilen görüşleri üzerinden anlaşılması halinde, neredeyse Onun bütün felsefesinin metaforik bir örtüyle kaplanması gerekecektir. Bunu söyleyebilmek için ise filozof tarafından çok daha ayrıntılı bilgilerin ve ikna edici delillerin sunulmuş olması gerekir. Buna göre; nefslerin bedenlerden önce yaratıldığı şeklinde Platon tarafından kabul edilen görüşün tevil edilmesi mümkün görünmemektedir. Eğer nefs bedenden önce var ise, bu nefsin bedenle buluşması her halükarda

[288] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 25.
[289] İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* s. 25.
[290] Fahrettin Olguner, *D.İ.A.* "Platon", C. 10, s. 472.

İbn Sînâ'ya göre tenâsüh kabul edilmek durumundadır. İbn Sînâ açısından nefsin bedenle ikinci kez birlikte olması tenâsüh kabul ediliyor ise ilk kez bir araya gelmeleri de tenâsüh kabul edilmelidir. Çünkü Platon'un göre nefsin, bedenden ayrık bir cevher olarak varlığı bulunmaktaydı.

### 4. 6. Tenasüh'ün Reddi Konusunda İbn Sînâ'nın Muhatapları:

Din – felsefe ilişksinin girift olduğu bir alan olan tenâsüh konusunda İbn Sînâ'nın, bir filozof olarak, konunun felsefî kısmına vurgu yapması doğaldır. Onun gerek Hint dinlerinde, gerekse İsmâililik'te ve gerekse çeşitli İslam mezhepleri bağlamında tenâsüh görüşüne sadece mantıksal argümanlar ile cevap vermesi onun bu kişiliğiyle ilgilidir. Bu durumda İbn Sînâ'nın tenâsüh konusunda eleştirilerini yönelttiği kesim, öncelikle varlık alanında nefs – beden ilişkisi, nefsin bekası, mutluluğu ve ahlak felsefesi konusundaki görüşleri nedeniyle tenâsühü kabul etmiş olan filozoflar olmalıdır.

İbn Sînâ, tenâsühün reddine yönelik yazmış olduğu pasajlarda herhangi bir kimseyi açıktan hedef almamıştır. Ancak nefslerin bedenlerden önce olduğuna ve buna bağlı olarak tenâsühü kabul eden felsefî ekollere bakıldığında filozofun eleştiri dairesinde, Poseidonos gibi filozofların savunduğu, ruhun bedene asıl yerinden koparak yukarılardan gelmesi ve ancak arındıktan sonra eski konumuna geri dönebileceğini söyleyen stoacılık[291] ve Plotinus'un ruhun bedenden önce varlığını kabul etmesinden hareket eden Yeni Platonculuğa ait bazı görüşler bulunmaktadır. Plotinus'u etkileyenler arasında bulunan Yeni Pythagorascular arasında ruhun bedenler arasında dolaştığına inanan Numenius, Plutarkhos (m.s. 120) gibi filozoflar da bulunmaktadır.[292] Buradan, İbn Sînâ'nın Platon ve Pisagor gibi filozofların söylediklerini birer sembol olarak görmesine karşılık diğer filozofların görüşlerinin batıl olduğunu söylemesi, sonraki filozofları Platon ve Pythagoras'ı doğru anlayamamakla suçlaması gibi bir anlamı da içermektedir.

[291] Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İslam Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi*, Ekev Akademi Dergisi, Y. 19, S. 64, 2015, s. 76., Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 104.
[292] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi V,* s. 21-25.

# SONUÇ

Ruh – beden ayrımına dayanan ve felsefe ile din arasında, her ikisinin de ortak olduğu bir alanda kurgulanan tenâsüh düşüncesi, tarih boyunca bazı din adamları ve düşünürler tarafından savunulagelmiştir. Gerek Hint dinlerinde, gerekse antik yunan düşüncesinde ve hatta bazı Müslüman düşünürler arasında bu düşünceyi kabul eden ve savunmak için hem dînî hem de aklî iddialarda bulunanlar da vardır. Bu düşünce, nefsin var olduğu ve bu varlığın bedenden ayrı ve önce olduğu, nefsin fiillerinin bedene bağlı olduğu/ancak bir beden ile fiil yapabildiği, ruhun tabiatının farklı bedenlerle temas kurmasına uygun olduğu gibi bazı öncüllere dayanmaktadır. Bununla birlikte bazılarına göre ruhun fiillerinin hangi bedene gireceği konusunda bir kıstas olduğu görüşü de yaygındır.

Tenâsüh düşüncesi, insanın hayat ve ona yüklediği anlamla irtibatı bakımından kilit bir noktada bulunmaktadır. Bu düşünce, insanın mahiyeti ve evrendeki yeri, tanrı tasavvuru, ahiret hayatı ve insanın ahlakî bir anlam ifade eden davranışlarını üzerine bina ettiği etik ilkeler ile doğrudan bağlantılıdır. Tenâsüh düşüncesini saran bu bağlar onu; Hinduizm ve tenâsühü kabul eden diğer doğu dinlerinin merkezi yerine yerleşmesine sebep olmuştur.

İbn Sînâ'nın nefs hakkında ortaya koymuş olduğu düşünceleri, onun dini kaygılar gözettiği şeklinde de yorumlanmıştır. Bu durumda nefs, onun din – felsefe uzlaşması için çaba gösterdiği alanlardan biri olarak kabul edilmelidir. Tenâsüh düşüncesi de bu bağlamda oldukça hassas ve kritik bir yerde durmaktadır. Zira filozofun felsefesinde nefsin mahiyeti, nitelikleri ve ölümsüzlüğü gibi konular, dini nasslar açısından çok fazla problem teşkil etmezken, yeniden dirilişin kendisi tarafından bir çeşit tenâsüh olarak kabul edilmesi din - felsefe ilişkileri bakımından ciddi bir problem olmaktadır.

İslam düşünce tarihinde her ne kadar bu düşünceyi savunan kişiler çıkmış ise de bunlar oldukça az sayıda kalmış, aksine birçok düşünür bu düşünce karşısında Kuran'dan ayetleri delil göstererek tenâsühün dinde bir yeri olamayacağını söylemiştir. Ancak İbn Sînâ, bu düşünceye kendi felsefi perspektifinden hareketle aklî delillerden yola çıkmak suretiyle verdiği cevaplarla, söz konusu düşünce geleneğinde önemli bir yer tutmuştur. O, tenâsüh düşüncesinin merkezinde yer alan nefs hakkındaki görüşlerinde akılcı bir yol izlemiş, ruhun tabiatı hakkında meşşâî felsefe geleneğine dayalı aklî sorgulamalar yapmıştır. Bu sorgulamalar neticesinde nefsin bedenden ayrı, ölümsüz bir cevher olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ölümsüz ruh düşüncesi ise bir anlamda ahiret hayatının bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bu sorgulamaların sonucunda elde ettiği sonuçların tamamının İslam dininin kaynaklarında yer alan ifadelerle bağdaştığını söylemek ise zordur. Filozof bu sorunu çözmek

için zaman zaman dini metinlerin kendi felsefesiyle bağdaşmasını sağlamak amacıyla bir takım tevillere yönelmiştir.

İbn Sînâ'nın, bedenin ölümünden sonra, vahiy tarafından belirtilmiş olan cismânî dirilişi, sembolik anlatımlar olarak kabul etmesi ve hakîkî mutluluğun ve mutsuzluğun bedenden bağımsız bir şekilde yaşanacağını söylemesinin nedenleri arasında, tenâsühe dair yapmış olduğu reddiye de bulunmaktadır. Çünkü ona göre nefsin ister aynı bedenle ister farklı bir bedenle bir araya gelmesi bir çeşit tenâsüh olarak kabul edilmiştir. Bu birlikteliğin bu dünyada ya da ahirette olması filozof için hiçbir şeyi değiştirmez. Ona göre ilahî irade birdir ve hiçbir zaman değişmez. Dinde ahiret olarak kabul edilen olguları İbn Sînâ kabul etmekle birlikte, onu nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile kısıtlar.

İbn Sînâ, kendisinden önce yaşamış ve görüşleri ile önemli bir yer tutan Antik Yunan filozoflarından ve bu görüşü savunan diğer düşünürlerden nakledilen tenâsüh ile ilgili görüşlere karşı, dini nasslara yaklaşım tarzının bir benzerini ortaya koymuş ve onları bir çeşit sembol olarak söylenmiş sözler ve kötü fiiller nedeniyle nefste kalan çirkinliklere bir işaret olarak kabul etmiştir.

İbn Sînâ'nın başta *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* olmak üzere nefse dair yazmış olduğu eserlerinde tenâsühü reddederken hareket ettiği temel nokta, bir bedende birden fazla nefsin olamayacağı düşüncesidir. Bunun sebebi; İbn Sînâ'ya göre nefsin aynı zamanda bedenin bir sûreti olduğu ve doğal olarak nefsin beden ile birlikte ortaya çıkan bir cevher olduğunu söylemesinden kaynaklanmaktadır. Tenâsüh kabul edilecek olsa bedenin mizacının oluşması ile birlikte faal akıl tarafından kendisine verilen nefsin yanında bir de önceden başka bir bedende bulunan ve sonradan bedene ilişen nefs bulunacaktır. Hâlbuki insanlar kendi tecrübelerinden hareketle tek bir nefse sahip olduğunu kabul ederler.

İbn Sînâ'ya göre nefs, bedenle birlikte kendi ferdiyetini kazanmaktadır. Her beden, yapısı itibariyle birbirinden farklı olduğu gibi, zaman içinde yaşadığı şeyler, yemesi, içmesi ve duyumsamaları da birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar nefsin de farklılaşmasını beraberinde getirmektedir. Ferdiyetini kazanmış olarak bedenden ayrılan ruhun, başka bir bedene geri dönmesi, geri döneceği bedenin mîzâcının, önceki bedeninin sahip olduğu mîzâçtan farklı olması neticesinde ortaya çıkacak uyumsuzluklardan dolayı mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın mutluluk üzerine serd etmiş olduğu görüşlerin tenâsüh ile uygun düşüp düşmeyeceği konusunda İbn Sînâ herhangi bir açıklama getirmemektedir. İbn Sînâ'ya göre gerçek mutluluk yetkinleşmiş kâmil nefslerin bedensel haz ve arzulardan tamamen uzak olarak

yaşayacakları, özü itibariyle istenen ve ulaşılması gereken gayeler içinde en üstün olan şeydir. Böyle bir aklî seviyeye gelememiş, şehvet ve öfke kuvvetlerinin esiri olmuş diğer nefsler ise böyle bir mutluluğu hiçbir zaman tadamayacaklar, sonsuza kadar hüsran içinde kalacaklardır. Hâlbuki biz tenâsüh düşüncesine baktığımızda – en azından belirli bir kesimde- ruhun tekrar bedene dönmesindeki amacın tamamen maddi kirlilikten kendini arıtıp bedene ihtiyacı kalmayacağı bir seviyeye gelmesi olduğunu görmekteyiz. Aradaki fark, tenâsüh düşüncesi, insana yetkinleşmek için birçok ve kademeli hayatlar silsilesi sunarken, İbn Sînâ bunu tek bir hayat ile sınırlamaktadır. İnsanın gerçek mutluluğa ulaşmasına ilişkin bu iki görüşü karşılaştırdığımızda, İbn Sînâ'nın ahlak felsefesi itibariyle, tenâsüh düşüncesine karşı olması anlamsız görünmektedir. Ancak nefsin, hiçbir zaman beden ile ilişkisini kesmediği, iyi olanlarının iyi bedenlere, kötü olanlarının ise kötü bedenlere döneceği düşüncesi ile İbn Sînâ'nın mutluluk anlayışının uyuşması mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre gerçek nefs, hakîkî saâdeti hiçbir zaman beden ile birlikte bulunduğu zaman diliminde tadamaz. Tenâsüh'te ise mutluluk ancak bedenle nefsin bir arada bulunması ile elde edilebilmektedir.

# KAYNAKÇA


Afçar, Timuçin; **Felsefe Sözlüğü**, Çevrimcilik md., Bulut Y. İstanbul: 2004.

Alper, Ömer Mahir; "**İslam Felsefesinde Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi"**, İslam Felsefesi Tarihi, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Y., Ankara: 2012.

Altuntaş, Hayrani; **İbn Sînâ Metafiziği**, Elis Y., Ankara: 2008.

Ardoğan, Recep; "**Kelam Açısından Doğal Kötülüklerin İlahî Adalet ile Bağdaşırlığına İlişkin İzahlar"**, Birey ve Toplum Dergisi, Cilt 4., S. 8., Güz - 2014 .

Arkan, Atilla; "**Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru"**, İslami Araştırmalar Dergisi, S. 12, 2004.

Arnaldez, Roger; "**Fârâbî'nin Sisteminde Nefs ve Âlem"**, Çev. Hayrani Altıntaş,Studia Islamica, A.Ü.İ.F.D., C. 13. 1978.

Arslan, Ahmet; **İlk Çağ Felsefe Tarihi- 1**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2006.

Arslan, Arif; **Ruhçuluk ve Reenkarnasyon**, Karizma Y., İstanbul: 1999.

Asler, Ernst Von; **Felsefe Tarihi**, Çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul: 2005.

Aşkar, Mustafa; "**Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi"**, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2010.

Atay, Hüseyin; **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Doçentlik Tezi, A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974.

Aydın, Fatih; **İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları**, Y.L.T., Dnş. Bekir Karlığa, İstanbul: 2006.

Aydın, Fuat; **Hint Dînî Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı**, Ataç Y., Ankara: 2013.

Aydın, Mehmet; "**Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğü ile İlgili Bazı Yanlış Anlayışlar"**, A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Y., S. 5, Ankara: 1982.

Baloğlu, A. Bülent; Tenâsüh md., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. 40, 2011.

Baloğlu, Bülent; "**İbn Hazm'da Tenâsüh Anlayışı"**, *D .E.* Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 10, İzmir: 1998.

Bekiryazıcı, Eyüp; "**Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine yaklaşımları"**, Marife Dergisi, S. 1, 2008.

Bircan, Hasan Hüseyin; **İslam Felsefesinde Mutluluk**, D.T., Dan. Mustafa Çağrıcı, M.Ü.S.B.E., Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul: 2001.

Bolay, Süleyman Hayri; Akıl md., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. 2, 1989.

Capelle, Wilhelm; **Sokrates'ten Önce Felsefe I**, Ter. Oğuz Özügül, Kabalcı Y., İstanbul: 1994.

Ceviz, Nurettin; "**İbn Sînâ'nın el-Kasîdetu'r-Rûhânî Kasidesine Şeyhulislam Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh"**, Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu, Erzurum: 2015.

Çağrıcı, Mustafa; "**Kindî'nin Defu'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri"**, M.Ü.İ.F. Dergisi, S. 7-8-9-10, İstanbul: 1995.

Çapku, Ahmet; **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, Kayıhan Y., İstanbul: 2015. .

Dağ, Mehmet; **İbn Sînâ'nın Psikolojisi**, (İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı İçinde), T.T.K.Y. Ankara: 1984.

Dalkılıç, Mehmet; "**Ruh Bir Gayb Problemi Midir?"**, Kuran ve Tefsir Araştırmaları – VI, İstanbul: 2004.

Demir, Necati; "**Felsefenin Menşei Üzerine Bazı Düşünceler"**, C.Ü.İ.F.D., C. 2, 1999.

Deniz, Gürbüz; "**İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar"**, Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde, D.İ.B.Y. Ankara: 2015.

_____; **Kelam – Felsefe Tartışmaları**, Fecr Y., Ankara: 2015.

Durusoy, Ali; **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul: 2012.

er-Râzî, Ebû Bekir; **et-Tıbbu'r-Rûhânî**, "*Ruh Sağlığı*", Çev. Prof Dr. Hüseyin Karaman, İz Y., İstanbul: 2015.

_____; **Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye**, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y. İstanbul: 2014.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed; **es-Siyâsetu'l-Medeniyye**, Dâru'l-Meşrık, Beyrut: 1993.

_____; **el-Fusûlu'l-Medenî**, Çev. Hanifi Özcan, D.E.Ü.Y., İzmir: 1987.

_____; **et-Tenbîh âlâ Sebîli's-Saâde**, Çev. Hanefi Özcan, "*Fârâbî'nin İki Eseri*", M.Ü. İlahiyat Vakfı Y., İstanbul: 2014.

_____; **Kitâbu Ârâ'i Ehli'l- Medîneti'l-Fâdıla**, Neşir: Ali B Milhem, Daru ve Mektebetü'I-Hilal, Beyrut: 1994.

FATİŞ, Emrullah; "**Aklî ve Naklî Açıdan Reenkarnasyon"**, Hikmet Yurdu D., C. 9, S. 17, 2016.

Fazlurrahman, **İslam Felsefesi ve Problemleri**, Otto Y., Çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Ankara: 2015.

Fığlalı, Ethem Rûhi; **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Abdullah b. Muâviye md., D.İ.A., C. I, 1988.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed; **Tehafütü'l-Felâsife**, (*Felsefe ve Ölüm Ötesi İçinde* Çev. Mahmut Kaya), , Klasik Yayınları, İstanbul: 2013.

Gökberk, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul: 2014.

Görkaş, İrfan; **Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru**, A.Ü. T.A.E.D., 2013.

Gutas, Dimitri; **İbn Sînâ'nın Mirası**, Çev. M. Cüneyt KAYA, Klasik Y., İstanbul: 2010.

Has, Kenan; "**Dinler Tarihi Perspektifinden Tartışmalı Bir Kavram: Reenkarnasyon"**, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 17, S. 4, 2004.

Hellwig, Heinrik; **Theorıes Of Reıncarnatıon In The Hıstory Of Phılosophy Ancıent Perspectıves**, February, 2004.

Heredotos; **Tarih**, Çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, T.Y.

İbn Manzûr; Nesh md., **Lisânu'l-Arab**, Dâru'l-Maârif, C. 49.

İbn Sînâ, Ebû Ali; **El-Adhaviyye fi'l-Meâd**, (*Felsefe ve Ölüm Ötesi İçinde* Çev. Mahmut Kaya), , Klasik Yayınları, İstanbul: 2013.

_____; **Ahvâlu'n-Nefs**, Neş. Ahmed Fuad el-ehvânî, Kahire: 1952.

_____; **Fî Ma'rifeti'n-Nefsi ve Ahvâlihâ**, (Ahvâlu'n-Nefs İçinde), Neş. Ahmed Fuad el-ehvânî, Kahire: 1952.

_____; **Hayy b. Yakzân** (İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler İçinde) Neşr. Henry Corbin, Çev. Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul: 2003.

_____; **İlmu'n-Nefs mine't-Tabîiyyât**, Tash. Jan Bakos, Prag: 1956.

_____; **el-İşârât ve't-Tenbîhât** Tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire: 1960.

_____; **el-İşârât ve't-Tenbîhât** Ed. Muhittin Mâcit, Çev. Muhittin Mâcit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul: 2013.

_____; **el-Kasîdetu'l-Ayniyyetu'r-Ruhiyye fi'n-Nefs**, (*Felsefe ve Ölüm Ötesi İçinde* Çev. Mahmut Kaya), , Klasik Yayınları, İstanbul: 2013.

_____; **Kitabu'l-Hudûd**, Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Y., Ankara: 2013.

_____; **el-Mebde' ve'l-Meâd**, Danişkâh Tahran, Tahran: 1998.

_____; **Mebhas ani'l-Kuve'n-Nefsâniyye** (Ahvâlu'n-Nefs İçinde), Neş. Ahmed Fuad el-ehvânî, Kahire: 1952.

_____; **en-Necât**, Neşr. Dr. Mâcid Fahri, Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, Beyrut: T.Y.

_____; **es-Semâu ve'l-Âlem (eş-Şifâ),** Litera Y., Ter: Muhittin Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul: 2010.

_____; **eş-Şifâ, (Metafizik)**, Ter. Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Y., İstanbul: 2014,

_____; **Risâle fî İsbati'n-Nubuvvât ve te'vili rumûzihim**, (İbn Sînâ – Risaleler İçinde, Ter. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu), Kitabiyât, Ankara: 2004.

_____; **Risâle fi'n-Nefs, ve Bakâihâ ve Meâdihâ**, (Ahvâlu'n-Nefs İçinde), Neş. Ahmed Fuad el-ehvânî, Kahire: 1952.

_____; **Risâletu't-Tayr**, (Sembolik Hikâyeler İçinde), Çev. Derya Örs, İnsan Y., İstanbul: 2003.

Kara, İsmail; **Bir Felsefe Dili Kurmak**, Dergah Y., İstanbul: 2001.

Karataş, İbrahim Ethem; **Budizm'de Tanrı Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme**, C.B.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, C. 13, S. 1., 2015.

Kaya, Mahmut; Cabir b. Hayyân md., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. 6, 1992. s. 533- 537.

Kaya, Mustafa; "**Platon'un Ruh Kuramı"**, Sosyal Bilimler Dergisi, C. XV, S. 1, 2013.

Kılıç, Cevdet; "**Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri"**, Uluslarası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 7, S. 33. 2014.

el- Kindî, Yakup b. İshak; **Fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm**, (Kindî Felsefî Risâleler – Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul: 2014.

_____; **Fî Kemiyeti Kutubu Aristotâlîs vemâ Yehtâcu ileyhi fî Tahsîli'l-Felsefe**, (Kindî Felsefî Risâleler – Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul: 2014.

_____; **Fi'l-Kavl fi'n-Nefs el-Muhtasar**, (Kindî Felsefî Risâleler – Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul: 2014.

_____; **Fi'n-Nefs**, (Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risâleler içinde Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul: 2014.

_____; **Fî'l-Hîle li Def'il-Ahzân**, (Kindî Felsefî Risâleler – Çev. Mahmut Kaya), Klasik Y., İstanbul: 2014.

Koç, Turan; **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul: 2005.

Mâcit, Muhittin; "**Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs – Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları"**, M.Ü.İ.F.D., S. 26, 2004.

Mohapatra, A. Ranjan; **Budizm**, Çev. Hidayet Işık, *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. XVI, 2003.

Okumuş, Mesut; **Kur'anın Felsefî Okunuşu**, Araştırma Y., Ankara: 2003.

Olguner,Fahrettin; Platon md. **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. 10, 2007.

Onat, Hasan; Hattabiye md., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**", C. XVI, 1997.

Ovacık, Zübeyir; **İbn Sînâ ve Gazzali'de Vahiy Anlayışı**, S.Ü.S.B.E. , D. T., Dan. Hüsamettin Erdem, Konya: 2010.

Öz, Mustafa; Ahmet b. Hâbıt md., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, D.İ.A, C. II, 1989.

Özalp, Hasan; "**Nefs – Mead İlişkileri Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin karşılaştırılması"**, C.Ü.İ.F.D., C. 16, S.1, 2012.

_____; "**Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi"**, Dinî Araştırmalar, C. 16, S. 42, 2013.

Özarslan, Selim; "**İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Problemi ve Meâdı Anlamasına Olan Etkisi"**, F.Ü.İ.F.D., S. 4, 1999.

Peker, Hidayet; **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, Emin Y., Bursa: 2011.

Peter Adamson, "**Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabûlü"**, İslam Felsefesine Giriş, Küre Y., İstanbul: 2008.

Platon; **Timaios**, Çev. Erol Güney – Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

_____; **Devlet**, Çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, Bordo Siyah Y., İstanbul: 2005.

_____; **Phaidon**, M.E.B. Yayınları, 1989, Çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin, Prof. Hamdi R. Atademir,

Plotinus, **Enneadlar**, Ruh ve Madde Y., Ter. Haluk Özden, İstanbul: 2008.

Sahakian, William S.; **Felsefe Tarihi**, İdea Y., Çev. A. Yardımlı, İstanbul: 1990.

Sami, Şemseddin; Tenâsüh md., **Kamus-u Türkî**, Çağrı Y., İstanbul: 2004.

Schimmel, Annemarie; "Dinler Tarihine Giriş", Kırkambar Y., İstanbul: 1999.

Sehlan-i Sâvî, Ömer b.; **Risaletu't-Tayr Şerhi,** s. 137. (Sembolik Hikâyeler İçinde), Çev. Derya Örs, İnsan Y., İstanbul: 2003.

Skirbekk, Gunnar; Gilje, Nils; **Felsefe Tarihi**, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, 2011.

Şahin, Eyüp; "**İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekâsı Problemi"**, Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İstanbul: 2008.

Terkan, Fehrullah; **Çatışmanın Dinamikleri ve Din – Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Elis Y., 2007.

Topaloğlu, Bekir; **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, Kıyamet md., C. XXV, 2002, s. 516 – 522

Tucker, William F.; **Beyân b. Sem'an ve Beyâniyye: Emevî Irak'ının Şii Aşırıları**, Çev. Dr. Yusuf Benli, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, 2003.

Tümer, Günay; **Dinler Tarihi**, Berkan Y.,Ankara: 1997.,

Türker, Ömer; **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu**, İSAM Y., İstanbul: 2010.

**Upanishadlar**, Ter. Korhan Kaya, T.İ.B. Kültür Y., İstanbul: 2016.

Uysal, Enver; **Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları**, Emin Y. Bursa: 2008.

Üçer, İbrahim Halil; **İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık**, Klasik Y., İstanbul: 2017.

Ülken, Hilmi Ziya; **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul: 2017.

Voltaire, François-Marie Arouet; **Felsefe Sözlüğü – 1**, çev: Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul: 1995.

Vorlander, Karl; **Felsefe Tarihi**, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Sadedin, İz Y., İstanbul 2004.

Vural, Mehmet; tenâsüh md., **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Y. Ankara: 2011.

Weber, Alfred; ***Felsefe Tarihi***, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: 1991.

Wisnovsky, Robert; **İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek**, (*İslam Felsefesine Giriş* İçinde), Küre Y., İstanbul: 2008.

Yasin, Ca'fer; **el-Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî, Âlemu'l-Kutub**, Beyrut: 1985.

Yavuz, Yusuf Şevki; **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, ESAM Ebu Bekir md., C. 11, 1995.

Yitik, Ali İhsan; **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnanıyla İlişkisi**, Ruh ve Madde Y., İstanbul: 1996.

_____; Tenâsüh md., **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, C. 40, 2011.

# ÖZET

Bu çalışmada, İslam Felsefesinde sistem kurucu bir filozof olan İbn Sînâ'nın, nefs ve mead görüşleri çerçevesinde tenasüh hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur. Tez içerisinde, ruh göçü fikrinin İbn Sînâ'dan önce ortaya çıkmış olan dinlerde ve çeşitli düşünce ekollerinde yapmış olduğu yolculuk hakkında bilgiler verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde bu yolculuğun, temel durakları, ana hatları ile birlikte, İbn Sînâ'nın yaşadığı dönem ile sınırlandırılarak ortaya konulmuştur. Düşünce tarihinde bu düşünceyi benimseyen filozofların görüşlerinden bahsedilmiş, ancak ruh göçünü reddeden düşünürler ve reddetmelerinin gerekçeleri kapsam dışı bırakılmıştır.

İkinci bölümde; ilk bölüme göre daha ayrıntılı olacak biçimde, İslam felsefe geleneğinde bu düşünceyi benimsemiş olsun ya da olmasın, İbn Sînâ'dan önce yaşamış olan filozoflardan el-Kindî, Fârâbî ve Ebû Bekir er-Râzi'nin, ruhların bedenlere tekrar dönmesi hakkında, doğrudan ya da dolaylı olarak yapmış olduğu değerlendirmelerden bahsedilmiştir.

Üçüncü bölümde İbn Sînâ'nın nefsin ispatına yönelik delilleri ve nefs için yapmış olduğu tanımlar verildikten sonra, nefsin filozofun felsefesinde Ay altı ve ay üstü âlem arasında yapmış olduğu merkezi işlev ortaya konulmuştur. Nefsin bu işlevi yerine getirmesi için, onun nebâti, hayvani ve insani türleri ile çeşitli yetileri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bölümün sonunda insani nefsin (nefsi natıka) nefsin diğer türlerinden farklı olarak ölümsüz olduğu, bedenin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmadığı vurgulanmıştır.

Dördüncü bölümde İbn Sina'nın din – felsefe uzlaşmasına yönelik olarak, ahiret hakkında ortaya koyduğu fikirler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, onun vahiy tarafından bildirilen cismani dirilişin, insanların hakikati daha kolay kavramaları ve kendilerine fayda verecek olan davranışlara daha kolay ve benimseyici bir şekilde yönelmesi amacıyla resmedilen bir temsil olarak kabul etmesine yönelik yorumlara yer verilmiştir. Ardından, insanların ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak ortaya konulan farklı görüşler ve bu görüşlere yönelik filozof tarafından yapılan değerlendirmeler üzerinde durulmuştur.

Son bölümde, İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserindeki tertip sırasına göre tenasühü savunanların iddiaları ve İbn Sina'nın bu iddialara yönelik cevapları yer almaktadır. İbn Sina'nın verdiği yanıtlar, onun nefs ve ahiret ile ilgili diğer eserlerinde yer alan ifadelerle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümün son kısmında filozofun tenasühün reddine yönelik ifadelerinde ve felsefesinin genel çerçevesi içinde tenasüh ile ilişik olabilecek bazı özel konulara değinilmiştir.

## SUMMARY

In this study, we consider on the views of Avicenna who is a system founder in Islamic Philosophy about reincarnation in the frame of soul and afterlife views. In the study firstly we give informations about the journey of the reincarnation thoughs to the various thinking echols and the religions which emerged before Avicenna. Main stops of this journey which is analysed in the first part of the study, with its main counters, was produced by bordering with the age in which Avicenna was lived. The view of this philosophers was told about in thought history however the philosophers who rejects reincarnation and their reasons why they reject were left out of sphere.

On the second part, with more detailed manner than the first we told about the direct evaluationof Alkindus, Alfarbius and Rhases who lived before Avicenna about souls coming back to the bodies, whether it accepts this opinion in Islamic tradition or not.

On the third part, after the definitions for soul and the evidence on proving the soul, the central function which is done between below the moon and over the moon universes in the philosophers philosophy is brought up. To carry out this function of soul information about various abilities and its vegetion, animal species is given. At the end of this part it is pointed out that the human soul is immortal as different from others and doesn't remove with the removing of the body.

In the fourth part we focused on the thoughts brought up by Avicenna about next world which he inclined towards philosophy agreement. In thes context we give place to his explanations of accepting as an example with the aim of people understand the facts and go towards beneficial behaviours which are the physical revival declared with revelation. Towards we focused on different views on the conditions of human after death and evaluation of the philosopher about this opinions.

On the last part one by one as in the Avicenna's book named *el-Adhaviyye fi'l-Meâd,* there are the claims of who are on the side of reincarnation and Avicenna's answers to these claims. The answers of Avicenna, are evaluated by comparing the worlds in his other Works about the soul and the otherworld. At the last part of this section we focused on some special topics which can be related with reincarnation in the general frame of philosophy and the philosopher's words about rejection of reincarnation.