



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 6 Sayı: 26 Volume: 6 Issue: 26

Bahar 2013 Spring 2013

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

## İŞRÂKÎ FELSEFEDE NEFS (RUH) MESELESİ

### THE ISSUE OF SOUL (NAFS) IN THE ILLUMINATIVE PHILOSOPHY

Ali Kürşat TURGUT\*\*

#### Öz

İslam felsefesi ve kelamının en önemli konularından birini oluşturan nefis (ruh) meselesi, ana teması insan olan bütün ilim dallarının vazgeçilmezi olmuştur. İnsanı tanımaya yönelik yapılan bütün araştırmaların keşiştiği nokta, onun ruhani (nefs) yönüdür. Tıp ve Psikoloji gibi pozitif bilimlerin yanında; kelim, felsefe, tasavvuf ve benzeri dini ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak nefis (ruh) ilgili konularda fikir beyan etmişlerdir. Özellikle İslam filozoflarının özenle ele aldıkları bu konu, günümüzde de önemini korumaktadır. Dini ilimler alanında her düşünürün görüş bildirmek zorunda hissettiği nefis (ruh) meselesi, tam anlamıyla üzerinde ittifak edilen konulardan değildir. Kur'an'ın 'nefs (ruh) hakkında az bilgi verildiği' yönündeki ayeti dikkate alınacak olursa, geçmişte olduğu gibi bu konu gelecekte de düşünürleri meşgul edecek gibi görünmektedir. Bu makalede, İslam felsefesinin önemli bir akımını oluşturan İshrâkî felsefesi düşünürlerinin nefis (ruh) hakkındaki yaklaşımları değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nefs (ruh), İshrâkî felsefe, Sühreverdi, İshrâkî filozoflar.

#### Abstract

The issue of soul (nafs), which is one of the most important topics of Islamic philosophy and theology, is indispensable when considering intellectual tradition which focus on human beings. All researches into understanding humans point towards men's spirituality (*nafs*). Positive sciences such as medicine and psychology, as well as religious disciplines such as theology, philosophy, mysticism and the like have all directly or indirectly expressed opinions on matters relating to the soul (*nafs*). The muslim philosophers have paid careful attention to this topic and today it has maintained its importance. Every scholar within the field of religious disciplines feels as though they must express an opinion on the matter of *nafs*, however it is not a topic in which there is consensus among the scholars. When we take into consideration the verse in the Qur'an which implies 'only limited information is given about the *nafs*', it becomes apparent that, as was the case in the past, this is a topic that will seem to preoccupy the minds of intellectuals. This article has attempted to present the approaches to the topic about the soul (nafs), adopted by the followers of the one of the major schools of thought in Islamic philosophy, the illuminative philosophy. At the same time, the article has evaluated the viewpoint of both schools of thought on the subject.

**Keywords:** Soul (nafs), Illuminative philosophy, Suhrawardî, Illuminative philosophers.

#### Giriş

İshrâkî felsefe, Şehâbeddîn Sühreverdi el-Maktûl veya eş-Şehîd'in (1153-1191) kurduğu özel bir düşünce sistemidir. Hikmetü'l-İshrâk diye de isimlendirilen bu felsefenin genel karakteristiği, gerçek bilgiye ulaşmada mistik ve sezgisel yöntemi tercih etmesidir. Bu akım aynı zamanda Aristoteles'in (m.ö. 384-322) akılcı yöntemine tenkitler getirerek ortaya çıkan, sezgisel ve gizemci yöntemeye dayalı bir felsefi anlayış olarak tanımlanmıştır. İshrâkî felsefe,

\* Yrd.Doç.Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Sühreverdî'den önce İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) gibi filozofların kurmayı denedikleri bir "Doğu Hikmeti" (*el-hikmetü'l-meşrikiyye*)'nin son aşamasıdır. (Bayrakdar, 1997: 104-105).<sup>1</sup>

El-Maktûl'un son şeklini verdiği bu anlayışta Doğu'dan ve Batı'dan pek çok felsefi düşüncenin izlerini görmek mümkündür. Sühreverdî, Hermes, Pythagoras (m.ö. 570-495), Plato (Eflatun) (m.ö. 427-347), Aristo, Kiyumart, Keyhüsrev, Feridun, Hallac-ı Mansur (ö. 309/922), Bayezid-i Bistâmi (ö. 261/874), Zünnun-i Mısırî (ö. 245/859) gibi filozof-mutasavvıfların görüşleriyle Hermetizm, Sabiilik, Zerdüştlük, Maniheizm, Meşşâilik gibi dini ve felsefi akımların anlayışlarını bir araya getirerek kendine has eklektik bir felsefe inşa etmiştir. (Kaya, 2001: 435)<sup>2</sup>

İşrâkî felsefe asıl etkisini İran bölgesinde göstermiş olup, Sühreverdî'den sonra bu ekolün temsilcileri bu bölgeden olagelmüş ve günümüzde de bu gelenek devam etmektedir. Önemli İşrâkî filozofları sayacak olursak; Şemseddin Şehrezûrî ve İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Nâsırü'd-dîn Tûsî (ö. 1274), Kutbeddin Şirâzî (ö. 1311), Celâleddin Devvânî (ö. 1501), Molla Sadra (ö. 1640) gibi filozoflardır.

#### a) Kavramsal Çerçeve: Nefs-Ruh

Kelime olarak "ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular" (İsfahânî, trs: 501-502; Cürçânî, 2003: 334-335; Uludağ, 2006: 526) anlamlarına gelen nefis kavramının, tasavvuftan felsefeye her alanda, farklı tanımlarıyla karşılaşmak mümkündür. (Uludağ, 2006: 527-531). Nefs kelimesi bazı düşünürlerce ruh terimi ile de eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Nefs-ruh kavramı ve bunlarla ilgili meseleler, nefsin bedenle olan münasebeti, nefsin (ruhun) bedenden ayrıldıktan sonraki durumu, nefsin faniliği veya bakiliği gibi konular İslam felsefesi, kelim ve tasavvuf gibi belli başlı disiplinlerde pek çok düşünür tarafından ya müstakil olarak bir kitaba konu olmuş veyahut da bir alt başlık halinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.<sup>4</sup>

İslam felsefesindeki nefis-ruh teorisi, köken itibarıyla İlkçağ Yunan felsefesinin özellikle iki önemli filozofu Plato (Eflatun) (m.ö. 427-347) ve Aristo'nun aynı konudaki görüşleri temelinde dayandığını belirtmek zor olmasa gerektir. Örneğin nefis tanımları ve nefsin bedenle münasebeti konusunda İslam filozoflarının yukarıda ismi geçen iki Yunan filozofunun görüşleri takip edilmiştir denilebilir. (Fahri, 1992: 80-82; 112-115; Bayrakdar, 1997: 207-208). Yine İslâm Filozoflarının insanın yaratılışını ele alırken Yunan filozoflarından belli oranda etkilendikleri müsellemidir. Özellikle varlıkların meydana geliş aşamasında sudûr teorisinin bir yansıması olarak düşünülen yaratılış hiyerarşisi onlara gör şöyle bir çizgi takip eder: Allah ilk önce akl-ı evveli yaratmıştır. Ondan akl-ı sâni denilen nefis sudûr eder. Nefsten heyûla, heyûla'dan da suret (form) ortaya çıkar. Bunların terkibinden de yıldızlar, felekler, tabiatlar gibi pek çok şey vücuda gelir. Latif olan şeylerle kesif (yoğun) olanlar arasındaki birleşmeden madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelir. Latif olan şey, ondan daha yoğun olan şey tarafından kuşatılır. Kesif olanlar latif olan unsurlara zarf vazifesi görürler. Akıl nefis tarafından, nefis heyûla ve heyûla da suret tarafından ihâta edilmektedir. Bu terkipler neticesinde oluşan en güzel unsur hiç şüphesiz insandır. İnsanın bedeni oluşmaya başladığında,

<sup>1</sup> Konuyla ilgili detaylar için bkz.: Eyüp Bekiryazıcı (2012). *Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İşrâkîlik-Sühreverdî- İslam Felsefesi Tarihi* adlı eser içinde, ed. B. Ali Çetinkaya, Ankara 2012, Grafiker Yay.c. II, s. 155-157; H. Ziya Ülken (1993). *İslam Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınevi.

<sup>2</sup> Ayrıca bkz.: Süleyman Uludağ, (1979). *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yay., s. 235; Yazıcı, (2012: 159 vd).

<sup>3</sup> Nefs ile ruh kelimelerinin ayrıntılı tahlili için bkz.: Mehmet Dalkılıç (2004), *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul : İz Yayınları, s. 19-69.

<sup>4</sup> Örneğin bkz.: Kindî (2006), *Risâle fi'n-nefs (Nefis Üzerine)*, *Kindî Felsefi Risâleler* adlı eser içinde (çev.: Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları; İbn Sînâ (1934), *Risâletü fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlühâ*, (nşr.: Muhammed Sabit el-Fendî), Meşrik; Gazzâlî (1996), *Nefsu'r-ruh ve tesviyetihi*, (nşr.: Saffet Ahmed), Kahire; el- Cîlî (2002), *İnsân-ı Kâmil*, (çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun), İstanbul İz Yayınları, ss. 350-372.

akl-ı sâni denilen nefsten bir takım kuvvetler alınmıştır. Nefsten alınan bu kuvvetler insanın ruh tarafını oluşturmuştur.<sup>5</sup>

İşte yukarıda sadece birkaç tanesini örneklemeye çalıştığımız hususun benzerini İshrâkî filozoflarında da görmek mümkündür. Onların nefs anlayışlarında ilk dönem Yunan felsefesinin tesirinin yanında, onları takip eden Meşşâî filozoflarının etkisi görülmektedir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, her ne kadar İslam filozofları (özelde İshrâkiyyûn), yukarıda ismi geçen dini ve felsefi akımlardan etkilenseler de, onların meseleyi, nasları (Kur'an ve Hadis) da dikkate alarak İshrâkî anlayış çerçevesinde değerlendirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Sühreverdî ve onun takipçilerinin nefs (ruh) konusunda kullandıkları kavramlar farklı olsa da, onların bu kavrama yükledikleri mananın hemen hemen aynısını Meşşâî filozoflarında görmek mümkündür. Meşşâî düşünürlerin nefs (ruh) hakkındaki kanaatleri ile İshrâkî filozofların aynı meseledeki görüşleri yer yer paralellik göstermektedir. Makalenin boyutları her ikisinin karşılaştırılmasına imkan vermediği için, biz böyle bir mukayese ameliyesine girmeyeceğiz. Bu çalışma nefsin (ruhun) tanımı ile sınırlandırılarak nefsin güçleri gibi detaylı bir meseleye girilmeyecektir. Bunun yanında nefsin bedenle münasebeti, nefsin öldükten sonraki durumu, insanın ahirette cezayı veya mükafatı beden mi, ruhen mi, yoksa her ikisiyle birlikte mi tadacağı gibi, kelamın ve felsefenin en çetin problemlerini bu akımın öne çıkan filozoflarının bakış açılarından değerlendirilecektir.

#### b) İshrâkî Filozoflara Göre Nefs-Ruh Meselesi

İshrâkî felsefesinin kurucusu Sühreverdî, felsefesini "nur" kavramı üzerine inşa etmiştir. Âlemin oluşumundan insanın yaratılışına kadar her şeyi nur terimiyle açıklayan Sühreverdî, insandaki nefsi de bu şekilde ele almaktadır. Filozof öncelikle nefsin yaratılmasının bedenden sonra olduğunu ifade etmektedir. Ona göre zıt keyfiyetlerin bazı cisimlerde karışması neticesinde tabii veya arızî varlıklar meydana gelir. Bu varlıklardaki dominant unsur, tılsımı toprak olan nurdur. En mükemmel karşım ise, Cebrail aracılığıyla kemalini Nurlar Nuru'ndan alan ve insanı meydana getiren karışımdır. Bu Kudsi Ruh, *isfehbed en-nâsût* denilen insani nuru yahut Nefsi almaya hazır hale geldiğinde cenine üfler. İşte Sühreverdî'nin nur dediği nefsin yaratılışı bedenin yaratılışından önce değildir. Çünkü nefsin fertlerdeki zuhuru bedene bağlıdır. Ayrıca, eğer bu nurani nefsler ezeli ve yaratılmamış olsaydı onlar ve onların manevi alemdeki prototipleri sonsuz olurdu; ki, bu muhaldir. (Sühreverdî, 1993: 201-203; Fahri, 1992: 272).

Görüldüğü üzere Sühreverdî bedenden önce nefsin (nurun) varlığını kabul etmemektedir.<sup>6</sup> Filozofun nefis ile ruh kelimelerini bazen birbirinden farklı anlamlarda bazen de birbiriyle aynı anlamlarda kullandığını belirtmemiz gerekir. O, ruhu arızı nurun bedeni yönetmedeki aleti olarak görür ve onun kalbin sol kulakçığında olduğunu belirtir. Bu ruh bütün bedene nüfuz eder ve arızı nurdan aldığı nuru onun çeşitli organlarına ulaştırır. (Sühreverdî, 1998: 57-58; Ülken, 1995: 239). Sühreverdî'nin nefis terimiyle kasdettiği nefis-i nâtika tamlaması olup, mücerret bir nurdur. Filozof'a göre bu nur, kadim olmayıp, nefis-i nâtika külli ruhun bir cüz'ü de değildir. O, ne Allah'ın aynı ne de ondan bir cüz' değildir. Ayrıca bu nurun Allah'tan feyz aldığını, fakat ondan ayrı bir şevk halinde bulunduğunu iddia ederken Meşşâî filozoflar ve mutasavvıflardan farklı bir yerde durduğu görülmektedir. (Sühreverdî, 1993: 206 vd.)

Sühreverdî nefis-i nâtikanın cisim olmadığına dikkat çeker. Bu ikisi arasında bir karşılaştırma yapma ihtiyacı hisseden filozof, cisimlerin cismiyette ortak olduğunu, fakat ışıktanmada ise derece farklılıkları gösterdiklerini savunur. Cismi ışıktandıran nur ârizîdir. Bu nur, cisimde zâtıyla zâhir ve cisimle kâim değildir. Nefis-i nâtika dediği nefis ise kendi zâtını idrak eder. Nefis-i nâtika hâdis olup, varlığı için kendisinden daha üstün bir Müreccih'e ihtiyaç duyar. Bu Müreccih ise Vâcibü'l-vücûd olan Allah'tır. (Çubukçu, 1968: 185; Kutluer, 1998: 523)

<sup>5</sup> Örnek olarak bkz.: İbn Sînâ (1960), *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Tûsî şerhi ile birlikte), (thk: Süleyman Dünya), I-IV, Mısır: Dârü'l-Maârif Yayınları, c. II, s. 32-33.

<sup>6</sup> Meşşâî filozoflarının geneli -Kindî hariç- bedenden önce nefsin varlığını kabul etmemektedirler. Kindî bedenden önce nefsin varlığını kabul ederek Plato'ya, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd görüşleriyle Aristo'ya yakın durmaktadırlar.

Sühreverdî ruhun, cisim olmayıp cismin sıfatlarını da bitişme, ayrılma gibi, taşımadığını, yaratılmış olduğu şeklindeki bazı özelliklerinin yanında ruhun nuranî bir cevher olduğunu belirtir. Ona göre ruhun idrak edici zâhiri ve bâtinî kuvvetleri vardır. Beş duyu zâhirî kuvvetleri oluştururken; müşterek his, hayal, müfekkire, vehim ve hafıza ise bâtinî kuvvetleri meydana getirmektedir. İdrakler insandan insana değiştiğinden, ruhun cisim olmayıp Allah'tır diyenlerin sapıklığa düştüğünü vurgular. Bazı kimselerin dediği gibi ruh, Allah'tan bir cüz' de değildir. Çünkü Allah cisim değildir, bölünmeyi ve cüzlere ayrılmayı kabul etmez. O halde ruh nedir? sorusuna Sühreverdî; insanların ruhu Yüce Allah'ın nurlarından biridir. Ruh, Allah'tan doğmuştur ve yine O'na dönecektir, şeklinde cevap vermektedir. (Sühreverdî, 1998: 57-58)<sup>7</sup>.

Sühreverdî, ruhu kısaca bu şekilde nitelendirir. Filozofun ruh-beden münasebetini ele alırken bu ilişkinin arzu (şevk) terimi ekseninde değerlendirildiğine şahit olmaktayız. Ruh bir mekâna muhtaç değildir, bu münasebetle ruhun bedenle ilişkisi geçicidir. Fakat beden ile ruh arasında karşılıklı şevk vardır. Ruh bedenle meşgul oldukça lezzet ve elemeleri tatmaz. Onun bağından iyi ameller yaparak ayrılan ruh zevklere dalar. Kötü işler yapanların ruhları ise bedenden ayrıldıktan sonra koyu karanlık içinde kalırlar. Azaptan kıvranırlar, keder ve gamdan kurtulamazlar. Sühreverdî, bedenin ruha meylettiğini, ruhun da bedene meylettiğini açıklarken daha önce ifade edilen zâhirî ve bâtinî duyu kuvvetlerini ruhun aletleri olduğunu belirtir. Beden ise harici âlemi idrak için bu kuvvetleri kullanır. Bu da beden ve ruhun birbirleriyle ne kadar ilgili olduğunu göstermektedir. (Çubukçu, 1968: 192).<sup>8</sup>

Sühreverdî ruh-beden ilişkisine dair özetle şu önemli noktalara dikkat çekmektedir: Ruh, maddi olan bedenden başka bir şeydir. Çünkü ruh manaları idrak eder, manalar ise maddi değildir. O halde bu manaları idrak eden ruh da maddi olamaz. Ruh bedenden önce bulunamaz. Sühreverdî, ruhun ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak; ruhun beden ölümünden sonra yaşayacağını, beden ise yok olmağa mahkum olduğunu vurgularken ruh-beden ilişkisi meselesindeki yaklaşımını ortaya koymaktadır. (Çubukçu, 1968: 192).

Nefs ile beden arasındaki bağ, filozof açısından şevk temelinde devam ederken, bu ilişkide beden fonksiyonunu kaybetmesiyle nefse bir zarar gelmemektedir. Ona göre nefis, bedeni terk ettikten sonra da varlığını devam ettirir. Zira onun özü yokluğu gerektirmez. Gerektirseydi, beden ilk çözülme anında bu gerçekleşirdi. Ayrıca nefsin ilkesi daim olduğu için o da daimdir. (Sühreverdî, 1993: 222-223; Şahin, 2000: 122). Kısaca filozofa göre, ölüm ruhun manevi ilerleyişine bir son vermez. Ferdî ruhlar, ölümden sonra, bir ruhta birleşmeyip fiziki organizmalarla olan beraberliklerinden ayrı olarak devam ederler. Ruh, tedrici olarak aydınlık elde etme amacıyla araçlar yıpranınca, daha önceki hayatın deneylerinin belirlediği başka bir cisme geçer ve varlığın değişik katlarında o katlara has formlar olarak hedefine varıncaya kadar yükselir. Bazı ruhlar eksikliklerini tamamlamak üzere belki de bu dünyaya dönerler. Böylece bütün ruhlar, yolculuk bittiği zaman bütün Evreni geri çağıran ve her bakımdan daha önceki devirlerin bir tarihini yeniden yaratmak için yeni varlık devrine başlayan ortak kaynaklarına doğru sürekli bir yolculuktur. (İkbal, 1997: 105-106).

Nefsin ölümsüzlüğüyle ilgili Sühreverdî'nin düşüncelerinin ara satırlarında onun ruh göçü (tenasüh) hakkındaki görüşlerini okumak mümkündür. Sühreverdî, beden öldükten sonra ruhun çeşitli şekillere gireceğine dair tenasüh meselesini her ne kadar eseri *Hikmetü'l-işrâk*'ta detaylı bir şekilde ele alsada bu konuda net bir tavır ortaya koyamadığına şahit olmaktayız. Tenasüh hakkında lehte ve aleyhte serdedilen delillere eşit mesafede duran filozof, sadece *Hikmetü'l-işrâk*'ta insandan hayvana doğru bir meshin (tenasühün) olabirliği üzerinde herhangi bir görüş beyan etmeden durur. Sonuçta o, bu düşüncenin de doyurucu olmadığını düşünür. Buna rağmen Sühreverdî, *Telvîhât*, *Lemehât* gibi eserlerinde tenasüh akidesine karşı çıktığına dair görüşler de vardır. Onun bu konuda net bir tavır sergileyememesinden dolayı kendisine şüpheyle bakılmıştır. (Sühreverdî, 1993: 216-223; Şahin, 2000: 123; İkbal, 1997: 106; Çubukçu, 1968: 192-193).

<sup>7</sup> Ayrıca bkz.: Hilmi Ziya Ülken (1995), *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları, s. 239.

<sup>8</sup> Ayrıca bkz.: Hasan Şahin (2000), *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara: İlahiyât Yayınları, s. 122.

Sühreverdî, ruh göçü (tenâsüh) konusunda lehte veya aleyhte net bir tavır almamasına karşılık, İbn Sînâ'nın aynı konuda ileri sürdüğü delillerin yetersizliğini ortaya koymaya çalışır. Bununla Sühreverdî'nin ne yapmak istediğini kestirmek güç olsa gerektir. Fakat kanaatimize göre filozof, tenâsühü savunan ve reddeden grupların her ikisinin de kendilerine kutsal metinlerden dayanak bulabileceklerine dair kanaatine, İbn Sînâ'nın getirmiş olduğu gerekçelerin ise tutarsız veya yetersiz olduğunu ortaya koymaya çalışmasıdır.<sup>9</sup>

Sühreverdî bedeninin ölümünden sonra ruhun şartlarını bu dünyadaki durumuyla, yani bu hayatta ulaştığı bilgi ve manevi temizlik derecesiyle ilişkilendirir. Ona göre üç türlü ruhi dereceden söz edilebilir: Bu hayatta bazı manevi temizliğe erişen ruhlar (suadâ). Bu gruptaki ruhlar, beden öldükten sonra her şeyin aslının bulunduğu aleme giderler ve orada bu dünyada bulunan seslerin, kokuların ve tatların gerçeği ile karşılaşır. Kötülük ve cehaletle kararmış ruhlar (eşkiyâ). Bu gruba giren ruhlar ise, beden öldükten sonra felaketlerin ve karanlıkların bulunduğu aleme giderler. Bu hayatta işrâka erişmiş hakîmlerin ruhları. Üçüncü gruba giren velilerin ve manevi hakîmlerin ruhları ise (müteellihûn), bedeni terk ettikten sonra melekî âleme giderler. Orada Nurların Nuru'na yaklaşma mutluluğuna ererler. (Sühreverdî, 1993: 229-235; Nasr, 1969: 76-77; Kutluer, 1998: 523).

Sühreverdî bu görüşleriyle insanın öldükten sonra öbür dünyada tadacağı zevk veya elemi sadece ruhsal yönden dile getirmektedir. Bunun yanında şakî kimselerin, cahilliklerini ve kötü eylemlerin sonuçlarını yılan, çıyan, akrep, vb suretler şeklinde tasavvur ederek cezalarını burada çekeceğini belirtir. Buna karşılık bedeninin karşılaşacağı herhangi bir mükâfat veya cezadan söz etmemektedir. Bu da bize Sühreverdî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki ahiret hayatının ruhani olacağı yönündeki görüşlerini takip ettiği izlenimi vermektedir. (Şahin, 2000: 123; Nasr, 2001: 393-394).

Örneğin Fârâbî, bedeninin ölümünden sonra nefslerin ebedi lezzeti veya elemi elde etmenin keyfiyeti ve kemmiyeti konusunda insanları, bu dünyadaki yaşantılarıyla kıyaslar. Filozofa göre nasıl ki bu dünyada her insan grubuna (hükema, sıradan mü'minler, fasıklar, cahiller gibi) ait fertlerin nefsleri (akli düzey olarak) aynı düzeyde olmayıp, dünyevi hazları tatma keyfiyeti de aynı ölçüde değilse, bu durum ahiret için de böyledir. Ayrıca Fârâbî, selefi Kindî gibi, kendini her türlü maddeden ve kirli duygulardan arındırmış nefslerin (hükemanın nefsleri) ahirette manevi zevkleri ebedi olarak tadacağını savunur. Doğal olarak bu grubun almış olduğu lezzetler keyfiyet ve kemmiyetçe diğer grubun üyelerinin edinmiş olduğu aynı tecrübeden farklı olacaktır. Filozof fasık nefslerin de acı içerisinde ebedi bir hayat süreceğini belirtirken, cahil nefslerin yok olup gideceğini savunur ki, Fârâbî bu görüşüyle genel kabul görmüş İslam'ın temel prensiplerine karşı fikir beyan etmiş görünmektedir. (Fahri, 1992: 117-119; Ülken, 1995: 184-186).<sup>10</sup>

İbn Sînâ ise aynı konuda öncelikle ebedi mutluluğa erecek insani nefsleri birkaç gruba ayırır. Bu sınıflandırmada esas aldığı kriter, insanın dünyadayken teorik ve pratik akıl bakımından yetkinleşip yetkinleşmediğidir. Bu sınıflandırmada en üstün seviyede nebevi nefsler yer almaktadır. Bunlar ölümden sonra mutluluk ve sevincin zirvesindedirler. İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki, ahirette elde edilecek hazlar ebedidir. Onun yukarıda bahsettiğimiz sınıflandırmasında yer alan yetkinleşemeyen nefslere ise, eğer bunlar duyu hazlarını tutku haline getirmemişlerse ilahi inayetle mutluluğa ereceklerdir. Eğer duyu hazlarının esiri olmuşlar ise, İbn Sînâ'nın cismani ateşten daha etkili dediği ruhani ateş elemine ebediyen dıçar olacaklarını vurgular. (Aydın, (2000): 60-63; Alper, 2008: 104-106).

Sühreverdî'nin nefslerin ölümden sonra ahirette karşılaştığı elem veya hazzı, ruhani bir tarzda algılayacağı konusunda ve yine o nefslerin öbür dünyada alacağı ceza veya mükafatı bu dünyada yaşadığı hayatın keyfiyetine göre belirlemesi fikri Meşşâî felsefenin iki önemli

<sup>9</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Tahir Uluç (2011), *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 232-243; Eyüp Bekiryazıcı (2008), 'Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları', *Marife*, 8:1, ss. 203-219.

<sup>10</sup> Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki düşüncelerinin tahlili için bkz.: Mehmet Aydın (1982), "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüş ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara, ss. 121-128.

filozofuyla paralellik göstermektedir. Fakat burada Fârâbî'nin cahil nefsler hakkında vermiş olduğu 'yok olacaklar' hükmüne ne İshrâkî ne de Meşşâî filozoflarında şahit olmamaktayız.

Endülüslü işrâkî filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1185) felsefi-teolojik romanı *Hayy b. Yakzân*'da, filozof Hayy'a bazı gerçekleri kendi kendine (spontaneously) keşfettirirken nefis (ruh) konusuna da girmektedir. İbn Tufeyl insanın ilk oluşumunu açıkladığı bölümlerde, insanın çamur haline gelirken geçirdiği evrelerden sonra ruhu kabule hazır hale geldiğini ifade eder. Allah'ın emri olarak anılan ruh, yuvanın ortasındaki küçük kabarcığı dolduran ince latif cisimle bir daha ayrılmayacak biçimde birleşir. (İbn Tufeyl, 1327/1909: 14 vd.).<sup>11</sup> İbn Tufeyl'in bu ifadelerinden ruhun bedenden önce var olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da; filozofun ruh kelimesini Kur'ani terminolojiyle, *Allah'ın emri*, (İsra, 17/85) beraber kullanmasıdır. İbn Tufeyl'in ruhla ilgili bundan sonraki açıklamalarında, Allah'ın emri tamlamasına yaptığı atıfları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İbn Tufeyl örneğin; Allah'ın emrinden olan ruhun, güneş ışıkları gibi bütün evrene sürekli feyzan ettiğini ve nesnelere yetenekleri ölçüsünde o ruhu kabul ettiğini vurgulamaktadır. (İbn Tufeyl, 1327/1909: 14-15; 1985: 55-56).<sup>12</sup>

İbn Tufeyl her varlığın isti'dadına göre ruhu kabul etmesini güneş ışığı örneğiyle açıklar. Güneş ışıkları, ışığı alma yeteneğine sahip olmadıkları için saydam ve arkasını gösteren saf havaya nüfuz ederler. Havanın gözle görülememesi bu yüzden. Mat ve yoğun cisimler ise biçim ve renklerine göre ışığı kabul ederler. Bu nedenle de gözle görülürler. Cisimlerde görülen bu farklılık varlıklarda da farklıdır. Cansız nesnelere Tanrısal emrin etkileri ortaya çıkmaz. Çünkü onlar ruhu kabul etme yeteneğine sahip değildirler. Bitkiler ruhu alma kabiliyeti az olan cisimlerdir. Hayvanlar ise ruhu kabule tam yetenekli olduğundan Tanrısal etkiler de onlarda yoğun biçimde ortaya çıkar. Hayvanlar arasında da ruhu sınırsız ölçüde alan ve bununla da kalmayarak ruhun biçim ve niteliklerini temsil eden insan türü vardır. İnsanda yansıyan, tecelli eden Tanrısal ruh, eğer insanın doğasında bulunan diğer biçimleri yok edecek kadar kazanırsa - bu durum sadece büyük nebiler için mümkündür- insan, ışığı alma ve toplamada aşırı ölçülere varan ve karşısına gelen nesnelere yakan merceksele aynanın karşılığı olur. (İbn Tufeyl, 1327/1909: 15; 1985: 56-57).

İbn Tufeyl insan ruhunu hayvanlarda bulunan ruhtan farklı ve değerli kılan şeyin onun Zorunlu Varlığın bilincine varması olduğunu belirtir. Bu ise, ona göre, onurların en büyüğüdür. İbn Tufeyl herşeyden önce ruhun özü ve gerçekliğinin, cisme eklenerek ona duygu, hareket ve algı gibi kendine özgü türlü türlü eylem ve etki yeteneği kazandıran cisimlikten başka bir şey olduğunu belirtir. İbn Tufeyl, Allah'ın emrinden olan ruhun başkalaşımı kabul etmeyeceğini ve bozuluşa uğramayacağını belirtir. Ruh, cisim olmadığı gibi cisimlerin nitelikleriyle nitelenemez. Hiçbir duyu ile algılanamaz. Hayal dahi edilemeyen ruhun varlığının bilgisine kendisinden başka hiçbir araçla ulaşılamaz. (İbn Tufeyl, 1327/1909: 33, 53; 1985: 95, 135).

İbn Tufeyl'in yukarıdaki ifadelerinden; ruhun cisim olmadığı ve sadece cismin maruz kaldığı oluş ve bozuluş şartlarından bağımsız olduğu anlaşılmaktadır. Filozofun ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki durumu konusundaki görüşlerine geçecek olursak; İbn Tufeyl Zorunlu Varlığın bilgisine ulaşan kendi zatının cisimlere benzemediğini daha önce ifade etmişti. O halde bu zat (ruh), cisimlerin bozulmasıyla bozulmayan bir şeydir. İbn Tufeyl burada Sühreverdi gibi düşünmekte beden ölümünden sonra ruhun şartlarını bu dünyadaki durumuyla ilişkilendirmektedir. Ruh ölümünden önce, bedeni kullandığı sürece Zorunlu Varlığı hiç tanımamış, O'nunla hiç ilgisi olmamış ve O'na dair hiçbir şey duymamış ise, Zorunlu Varlığa kavuşamaz. Kavuşamadığı için de üzüntü ve acı da duymaz. Fakat Zorunlu Varlığın

<sup>11</sup> Ayrıca bkz.: İbn Tufeyl (1985), *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzân'ın Olağanüstü Serüveni*, (Haz.: N. Ahmet Özalp), İstanbul: İnsan Yay., s. 55. Bundan sonra İbn Tufeyl'in bu eserine atıfta bulunurken ilk önce orijinal metnin sayfa numarası, daha sonra da çevirideki sayfa numarası verilecektir.

<sup>12</sup> Ayrıca bkz.: Remke Kruk (1996), 'İbn Tufeyl' Views on Nature', *The World Of Ibn Tufayl Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzân* adlı eserin içinde, (ed.) Lawrence I. Conrad, E.J. Brill yay., Leiden-New York- Köln: Brill Yay., s. 86; İlhan Kutlu (1999), 'İbn Tufeyl', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, s. 422.

bilgisine ermiş, yetkinlik ve yüceliğini, saltanat ve gücünü bilmiş, ancak daha sonra O'ndan yüz çevirerek dünyevi ve nefsanî isteklere uymuş ve bu durumda iken ölmüş ise, ölümden sonra bu ruh O'nu müşahededen mahrum kalır. Onun yüzünü, güzelliğini görme özlemi içinde uzun bir azap ve sonsuz acılar çeker. Sonra dünya hayatındaki durumuna göre ya O Zâtı müşahade eder ya da sonsuz olarak acılar içinde kalır. (İbn Tufeyl, 1327/1909: 49; 1985: 127; Fahri, 1992: 240).

İbn Tufeyl nefsin öbür dünyada elde edeceği mutluluğu veya elemi, onun dünya hayatındayken Aşkın Varlığı bilmesi ve onu düşünme konusundaki gayretiyle ilişkilendirmektedir. Filozof, bahsettiği iki grubun dışında bir diğer gruptan söz eder ki, bunların ruhu bedenlerinden ayrılmadan önce Zorunlu Varlığı bilen, düşüncesini O'nun yüceliği, iyilik ve değeri ile sınırlayan, ölünceye kadar O'ndan yüz çevirmeyen ve bi'l-fiil olarak O'nu müşahade eder ve huzurunda dururken ölüme yakalanan kimsenin ruhu bedenden ayrıldığı zaman sonsuz bir tat, bitmez bir coşku, bir sevinç ve ferahlık duyar. Bu durum sonsuza değin devam eder. (İbn Tufeyl, 1327/1909: 49; 1985: 127-128).

İbn Tufeyl insanın öldükten sonra yaşayacağı ceza veya mükafatı anlatırken daha çok ruhi (manevi) bir ceza veya mükafata işaret etmektedir. Burada cennet ve cehennem tabirlerini kullanmasa da İbn Tufeyl'in buradaki hayatın ebedi olduğu konusunda herhangi bir tereddüdü yoktur. Fakat ahiretteki hayatın maddi mi, manevi mi, olacağı konusunda ise kendi ifadelerinden bedene ait herhangi bir imada bulunmadığına göre, İbn Tufeyl'in de hem Meşşâî filozofları hem de Sühreverdî'nin aynı konudaki görüşlerine uyarak ahiretin ruhi olacağı kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

İşrakî felsefe ekolünün önde gelen bir diğer temsilcisi ve aynı zamanda Sühreverdî'nin yakın talebesi Şehrezûrî, (ö. 1288'den sonra) insanın ruh-beden açısından mahiyeti üzerinde değerlendirmelerde bulunurken, insanî nur veya üstadı Sühreverdî'nin de "isfehbed nur" diye isimlendirdiği bir nurun varlığından bahsetmektedir. Bunun Meşşâî felsefe terminolojisindeki karşılığı nefs-i nâtikadır. Kozmolojisini ve metafiziğini nur ve zulmet kavramlarıyla inşa eden Şehrezûrî, nefs-beden ilişkisini de bu kurguya göre oluşturmuştur. Şehrezûrî'nin anlayışında nefis, nura, beden ise, zulmete ve karanlığa karşılık gelmektedir. Ancak bu âlem, nefsin ve bedenin birtakım hususlarda birlikteliklerini gerektirmektedir. İnsan bu saf nur sayesinde insan olma şerefine nail olmuştur, aksi halde insan bir heykelden ibaret kalır. İnsan bu nur (ruh) vesilesiyle yer, içer, gezer, eğlenir; yine bu nur sayesinde müteal varlığın bilgisine ulaşabilir; bedenle beraber zahirî ve batınî uzuvları yöneten isfehbed nurla bir değer kazanır. Böylece insanı insan yapan en önemli güç Allah'ın nuru olan ilahi nefhanın insanda bulunmasıdır, beden ise yalnız alet konumundadır. (Koroğlu, 2010: 463).

Bedeni nefsin aleti durumunda değerlendiren Şehrezûrî, nefs-beden ilişkisi konusunda ise şunları ifade etmektedir; nefis ve bedenden birinin var olması gerekli ise, diğerinin varlığı da gereklidir. Bu dış dünyada varlık bulma noktasında böyledir. Fakat dış dünyadaki varlıkları sona erdiğinde, aralarındaki ilişki farklı bir durum arzeder. Yani birisinin varlığının sona ermesi, diğerinin de varlığının sona ermesini gerektirmez. Nefis, beden için ayrı soyut töz olduğunda, onun istidadı varlığı için ayrı akıllardan taşar. Bu anlamda bu nefsin bedeninden ayrıldığında, özü bakımından varlığının devam etmesi gerekir. (Şehrezûrî, 2004: c. III: 464; Akyol, 2011: 197'den naklen).

Şehrezûrî'ye göre nefis, bedenden ayrı bir cevher olan nâtik nefsin yetkinliğine ancak adalet erdeminin yardımıyla ulaşabilir. Bunun da nâtik nefsin akli, şehvani ve gazabi güçlerinin mutedil bir durumda bulunmasıyla mümkündür. İnsan nefsinde bulunan kuvvetler eğer adalet kuvvesiyle birleşirse, işte o zaman insan yetkinliğe ulaşabilir. Şu halde filozofa göre en üstün erdem adalet olmaktadır. (Koroğlu, 2010: 463-464).

Şehrezûrî insanın öldükten sonraki durumuyla ilgili olarak şunları ifade eder: Nâtik nefis, maddeden soyutlanmış bir şeydir. Nefis, cismani bedeninden ayrıldıktan sonra da yok olmayan, düşünen bir töz olarak kabul edilir. Nefsin beden üzerindeki tasarrufu bittikten sonra bu nurani töz, Şehrezûrî'ye göre, devamlılığını korur, ancak bedenle ilgili bütün tasarruflarına son verir. Şehrezûrî, nefsin varlığını veren illetle-yokluğu imkânsız olan Faal Akıl- baki bir

şekilde kalacağını ifade eder. Filozofun bu ifadelerinden nefsin (ruhun) insanın bedeninden ayrıldıktan sonra da hayatini devam ettirdiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. O zaten nefste beka ve fena kuvvetinin olduğunu, ancak bekasının bilfiil olmadığını ifade eder. Bu, onun, Zorunlu Varlık'tan farkını da ortaya koymaktadır. Zira Zorunlu Varlığın bekası, kendi özündendir, diğer varlıkların ise, devamlılıkları kendi özlerinin dışındaki bir sebep nedeniyledir. Zira canlı olarak ifade edebileceğimiz şeyin iki şeyden oluşması gerekir. Şehrezûrî, burada varlık bulan bu şeyin birisi madde ise, mahal olanın ise devamlılığı bulunan nefis olduğunu belirtir ki bu, Şehrezûrî'ye göre, çelişki arz eder. Burada Şehrezûrî, nefsin varlıkta kendisinde terkip bulunmayan bir şey olduğu, yani onun varlığının bizatihi kendisine ait olduğunu iddia etmektedir. (Şehrezûrî, 2004, c. III: 456, 460; Akyol, 2011: 196-197'den naklen).

Şehrezûrî'ye göre beden öldükten sonra nefs hayatini devam ettirmektedir. Nefsin bekasının en önemli şartı, onun yetkinliğe ulaşmasıdır. Bu yetkinliğe ulaşmayı Şehrezûrî şu şekilde belirtmektedir; bir takım hikmet ehli, küçük kıyametin insan nefsinin bedeninden ayrılmasıyla gerçekleştiğini ifade ederler. Buna göre, küçük kıyametle kişi, bir takım eksiklikleri gidermesi gerektiği için kendisine uygun başka bir bedene nakledilir. Bunlara göre, büyük kıyamet ise, bütün insan nefslerinin bedenlerinden ayrılarak çeşitli cennet mertebelerine ulaşmasıdır. Bu dereceye ulaştıktan sonra, nefs maddesinden bütünüyle ayrılır. Akli ve ruhanî mutluluklara ulaşır. Nefs bu türden mutluluklara ulaştığında, yetkinliğine de ulaşmış olur. (Şehrezûrî, 2004, c. III: 482-483; Akyol, 2011: 211'den naklen).

Şehrezûrî'nin yukarıdaki ifadelerinden de açıkça anlaşılmalıdır ki, nefsin baki olabilmesi onun yetkinliğe ulaşmasına bağlıdır. Yetkinliğe ulaşamayan nefslere ise yetkinliğe ulaşmaya kadar başka bedenlere nakledilerek burada eksikliklerini giderirler. O zaman yetkin olmayan nefslere için "tenasüh" düşüncesi geçerli olmaktadır ki, Şehrezûrî tenasühün bu şekilde mümkün olduğunu savunmaktadır. (Şehrezûrî, 2004, c. III: 478; Akyol, 2011: 210)<sup>13</sup>

Şehrezûrî, üstadı Sühreverdî'nin aksine tenâsüh konusunda lehte bir tavır ortaya koymuştur. Kur'an'dan ve hadislerden kendisine dayanak da bulan filozof, ruh göçünün reddedilmesi yerine savunulması gerektiği yönünde bir meyil gösterdiği açıktır. Şehrezûrî'nin ahiret hayatının keyfiyetine dair görüşleri ise hiç şüphesiz onun tenâsüh hakkındaki düşünceleriyle birebir bağlantılıdır. O, Sühreverdî gibi, nefsin her türlü maddi kötülükten arındırılması ile mutluluğa veya ilahi nura ulaşma arasında bir ilgi kurmaktadır. Filozof, kendisini cismin kirliliğinden kurtaramayan nefslerin bazılarının öldükten sonra domuz, eşek, inek, aslan ve kaplan gibi varlıklara döneceğini belirtir. Bunun tam aksi yöndeki grup, yani nefsinin bedeninin kötü isteklerinden soyutlayan kimseler, ise yüce nurani aleme ulaşarak gerçek lezzete erenlerdir. Filozof, bunun yanında öbür dünyadaki hazzın manevi olduğunu da vurgulamadan geçmez. Zira soyut ilimlerle akli yetkinlik mertebesinin en yüksekini elde eden nefslere, ona göre bunlar, cennet ehlinin ulaşacağı en büyük lezzete ererler ve bu haz, duyu ile idrak edilen lezzetlerden daha üstündür. (Şehrezûrî, 2004, c. III: 504-505, 516; Akyol, 2011: 215, 221).

Şehrezûrî'nin çağdaşı diğer bir İsrâkî filozof olan İbn Kemmüne (ö. 1284)'nin nefis (ruh) konusundaki görüşlerine özetle değinecek olursak; filozof, nefsi ruhani bir cevher olarak telakki etmekte ve onu cisimden ayrı değerlendirmektedir. Nefsi cismin kemali olarak anlayan İbn Kemmüne, bu anlayışıyla Aristo'dan Meşşâî filozoflarına geçen "tabii cismin ilk yetkinliği" şeklindeki klasik nefis tanımına tabi olmuş görünmektedir.<sup>14</sup> İbn Kemmüne, insandaki varlığın beden ve nefsten oluştuğuna kaniidir. (Saruhan, 2005: 293-295).

İbn Kemmüne nefis-beden münasebeti konusunda ise selefleri gibi düşünür ve bedeninin ölümüyle nefsin ölümünün gerçekleşmeyeceğini iddia eder. Filozof, varlığın şuurunda olmayı,

<sup>13</sup> Şehrezûrî'nin tenasüh hakkındaki görüşlerinin detayları için bkz.: Akyol, 2011: 199-221.

<sup>14</sup> Bu konudaki örnekler için bkz.: Kindî (2006), *Tarifler Üzerine (Risâle fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ)*, *Felsefi Risaleler* adlı eser içinde, (çev.: Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yay., s. 185-186; İbn Sînâ (trs.), *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabi'iyi ve'l-ilâhiyye*, (nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), Mısır: (2. Baskı), s.192.



onun mutluluğuna bir sebep teşkil edeceğini de savunur. Bedenin istek ve arzularına esir olan nefslerin kemalle (yetkinliğe) ulaşamayacağını vurgulayan İbn Kemmûne, nefsin ancak maddi arzulardan kurtulduğu zaman gerçek mutluluğa ulaşabileceğini söyler. Bu da yine Sühreverdî'de de olduğu gibi, nefsin şuurlu bir hayat yaşamasına bağlıdır. İbn Kemmûne, nefsin daimi olduğunu ifade ederken, aynı zamanda o, maden, bitki, hayvan ve insan bedenlerinde nefsin geçişinde herhangi bir engel olmadığını belirtir. Onun bu görüşünün tenasüh anlayışını çağrıştırdığını düşünen araştırmacılar olduğu gibi, bunun tam aksi yönde fikir beyan eden alimler de vardır. (Saruhan, 2005: 298).

Son olarak İsrâkî, Ekberî ve Meşşâî felsefe sistemlerini birleştirmeye çalışan ve Molla Sadrâ (ö. 1641) olarak bilinen Sadreddin Şirâzî'nin konu hakkındaki görüşlerine değinmeye çalışacağız. Molla Sadrâ, Meşşâîler gibi, nefsi "bi'l-kuvve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif etmektedir. Nefsi maddeden ayrı bir cevher olarak görmeyip onun bir fonksiyonu tarzında ele alan Sadrâ, nefs ile bedeni ayrı ayrı düşünmektedir. Yani nefs-beden bütünlüğü maddenin ruh içinde ruhun da madde içinde kaybolmasıyla oluşan bir birliktelik şeklinde anlaşılmalıdır. Bu yüzden bedenin ölmesiyle nefs yok olmaz. Sadrâ, İbn Sînâ'yı takip ederek bu düşüncesini 'Nefsin maddi teşekkül açısından cismani, varlığını devam ettirmesi açısından ruhânîdir' şeklinde belirtir. (Molla Sadra, 1981: 347; Açıkgenç, 2005: 262' den naklen).

Sadrâ'ya göre nefsi doğrudan tecrübi bir yaşantı ile kavramaya çalıştığımız takdirde, o zaman onu bir varlık olarak hissedebiliriz. Hakikati anlamının tek yolu doğrudan tecrübe ile algılama olduğuna göre nefsin hakikati de bu şekilde elde edilebilir. Bu bakımdan insan hissederek anlar, dolayısıyla nefs bedenden bağımsız biçimde varlığını sürdürebilir. (Açıkgenç, 2005: 262).

Nefsin bedenden ayrı bir şekilde varlığını devam ettirebileceğini belirten filozof, bir taraftan da bu nefsin veya ruhun başka bedene ihtiyaç hissetmeyeceğini söyleyerek tenasüh fikrine karşı olduğunu açıkça ortaya koyar. Molla Sadrâ konuyla ilgili kendisine has delilini şu şekilde temellendirir: Ruh ve beden, başlangıçta ikisi de potansiyel (bi'l-kuvve) bir haldedir. Bu kuvvetler tedricen gerçekleştikçe, hem ruh hem de beden, tekâmülen dikey olarak hareket ederler. Ancak bu, sadece ruh hareket edip beden statik kalır veya beden hareket edip ruh statik kalır demek değildir. Bunların oluşturduğu 'bütün', tedrici bir mükemmelleşmeyle yeni bir varlık konumuna ulaşır. Embriyo bir cenin haline geldiğinde, sadece hayat varlığa çıkmaz, aynı zamanda fiziksel bir değişme de meydana gelir. Bu çift taraflı gelişim, yaşam boyu devam eder. Bu dikeysel hareket durdurulamaz ve geri döndürülemez. Bundan dolayı gelişmiş bir ruhun kendi bedenini terk ettikten sonra, yeni bir gelişmemiş bedene girebileceğini, sıfırdan tekrar gelişmeye başlayabileceğini düşünmek saçmadır. Başka bir ifadeyle, ruh göçünün öngördüğü 'gerileme' mümkün değildir. (Fazlur Rahman, 1975: 247-248; Baloğlu, 2001: 136-137).

Molla Sadrâ beden-nefs (ruh) ilişkisini ele alırken, tenâsühe karşı tavrını bu şekilde açık olarak ortaya koymuştur. Filozof, nefsin beden öldükten sonraki durumu konusunda da açıklamalar yapmaktadır. Ölümden sonraki ilk aşama olan kabir hayatı konusunda Sadrâ şunları ifade etmektedir: Kabir, ruhun akli melekelerinin hayali melekeleri zapturapt altına alınması demektir. Kabir sürecinde kuvve-i hayali mertebesindeki hayat maddi olmasa da bu dünyadaki cismani hayattan daha gerçektir. (Açıkgenç, 2005: 263).

Kabirden sonra iki türlü haşir gerçekleşeceğini iddia eden Sadrâ, birincisinin kabirdeki mertebelerini aşamayacak durumda olan mücrimler ve kâfirlerle ilgilidir. Bunların hapsolup kaldıkları hayali beden aşamasında artık sonsuz elem ve ceza vardır. Kur'an'ın cehennem olarak adlandırdığı aşama budur. İkinci haşir ise, kabir aşamasındaki hayali beden ve idraklerden kurtulup akıl mertebesine ulaşan iyi insanların elde ettiği varoluş düzeyine geçiştir. Bu seviyeye ulaşanlar, artık külli akılla bütünleşerek liyakat derecelerine göre buradan Allah'a yaklaşma hedefine doğru ilerleyip yetkinlik mertebelerinde tekamül ederler. Bu ve benzeri farklı izahlarıyla kelimaların açıkladığı cismani haşri kabul etmeyen Molla Sadrâ, bunun yanında cismani hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yeniden yaratılan manevi

cesette devam etmesini mümkün kılan farklı bir cismani haşri benimsemiştir. (Açıkgenç, 2005: 263).<sup>15</sup>

Sadra'nın ahiretteki elem ve hazzın manevi olarak hissedileceğine dair görüşlerinin, Ülken'in vurguladığı gibi, İhvân-ı Safâ'yı çağrıştırdığını dikkat çekmek gerekmektedir. Ülken, Molla Sadra'nın İhvân'dan etkilendiğini hatta görüşlerinden bazılarının birebir örtüştüğünü anlatırken, mead konusuna değinmektedir. Özellikle cismani haşr meselesinde Sadra'nın "Halkın anladığı cismani meada inanma bilgisizler ve avam için, işin aslını bilmeyenler için iyidir. Onların buna inanması kendileri için hayırlıdır" derken, hem İhvan'ı hem de aynı görüşte olan İbn Sînâ'yı takip ettiği görülmektedir. Kısaca Molla Sadra, bir yandan ruhani haşri savunurken bir yandan farklı bir cismani haşr anlayışını da ortaya koymaktadır.<sup>16</sup>

### Sonuç

Beden ve nefis (ruh) ten müteşekkil insanın, onun hem bu dünyadaki hem de öldükten sonraki konumunu kapsayan nefsi (ruhi) yönü, teolojik-felsefi meselelere hiç şüphesiz bedeni yönünden daha fazla mevzuu bahs olmuştur. İnsanın aslını meydana getirdiği de ifade edilen bu nefsanî yönünün ne olduğu konusunda hem kutsal hem de felsefi metinlerde ayrıntılı bilgiler bulmak mümkündür. Her dinin ve felsefi akımın kendi bakış açısına göre izah etmeye çalıştığı nefis (ruh) ve onun bedenle münasebeti, nefsin (ruhun) öldükten sonraki durumu gibi konular geçmişte tartışıldığı gibi bugün de tartışılmakta ve bu konu gelecekte de gündemdeki önemli yerini muhafaza edecektir. Kur'an'ın "Rabbin emrinden olması ve insanoğluna bu mevzuda az bilgi verildiği" (İsra, 17/85) şeklinde tasvir ettiği ruh, üzerinde ne kadar çok fikir beyan edilirse edilsin, bu meselenin nihai bir çözüme kavuşmayacağı açıktır. O halde nefis (ruh) hakkında serdedilen görüşler bir bakıma göreceli ve sınırlı olmaktadır.

Bu makalede biz, İslam felsefesinin önemli bir tarafını meydana getiren İshrâkî filozoflarının nefis (ruh) hakkındaki görüşlerini özet bir şekilde vermeye çalıştık. Nefis (ruh) konusunda sadece nefsin (ruh) ne olduğunu irdelemekle kalmayıp, konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişki halindeki; nefsin (ruhun) bedenle münasebeti, öldükten sonraki durumu, öldükten sonra ahiret hayatında ceza veya mükâfatın bedeni mi ruhi mi olacağı gibi meseleleri mezkur düşünürlerin perspektifinden değerlendirmeye gayret ettik.

İshrâkî filozoflar, adı geçen bahislerde genel olarak birbirlerine yakın görüşler ortaya koysalar da, yer yer aralarında fikir ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Bu felsefenin önemli iki temsilcisi Sühreverdi ve Şehrezûrî'nin konu hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulacak olursa, her iki filozofun da Zerdüştlük, Hind dinleri, ilk dönem Yunan felsefesi gibi dış tesirlerden etkilendiği aşikardır. Özellikle Sühreverdi'nin felsefesini 'nur' kavramı üzerine bina etmesi, akla Zerdüştlükteki temel iki kavramı (nur-zulmet) çağrıştırmaktadır.

el-Maktûl ve öğrencisi Şehrezûrî'nin -kısmen de İbn Kemmûne- tenasüh akidesine olan meyilleri yine onların Hinduizm'den etkilendiğini gösteren bir başka kanıttır. İshrâkî filozofları içinde tenâsüh anlayışı lehinde en net tavır benimseyen Şehrezûrî'dir. Onun bu konudaki kanaatini diğer felsefe ve inançlardan getirdiği görüşlerle temellendirmesi bir tarafa bırakılacak olursa, özellikle Kur'an ve hadislerden dayanaklar bulması bir hayli ilginçtir. Şehrezûrî'nin Kur'an ve hadislerde yer alan insanları hayvana dönüşme ameliyesini reel planda algılayıp, bunun yanında konuyu öbür dünyayla ilintilemesi de dikkat çeken bir başka yöndür. Kendinden önceki düşünürlerin insanın bu dünyadaki evrimini veya tekamülünü çağrıştıran anlayışlarını<sup>17</sup> Şehrezûrî'nin ileri bir safhaya taşıyarak tenâsühe yol bulması onun farklılığını göstermesi açısından dikkate değer bir konu olsa gerektir.

Ayrıca nefis (ruh) konusuyla ilgili İshrâkî filozoflarının düşüncelerinde genel olarak Meşşâî felsefenin tesiri yadsınamaz bir role sahiptir. Özellikle nefis (ruh) tanımlarında bu iki

<sup>15</sup> Molla Sadra hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ülken, 1993: 317-337.

<sup>16</sup> Sadra'nın İhvân-ı Safâ'dan etkilendiğine dair örnekler için bkz.: Ülken, 1993: 335-337.

<sup>17</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Bayraktar (2001), *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.

akımın görüşlerinin birebir örtüştüğü görülmektedir. Bunun yanında İshrâkî filozofları içinde belli bir fikir birlikteliği olsa da zaman zaman ayrılıklar olduğu da müşahede edilmektedir. Bu konuda en keskin tavrın Molla Sadra'da gözlemlendiğini ifade edebiliriz. Sadra'nın özellikle – seleflerinin aksine- tenasüh anlayışını reddetmesi ve yine farklı bir tarzda cismani haşri savunması bunlara örnek olarak gösterilebilir.

İbn Tufeyl'e gelince, İshrâkî filozoflardan sayılmasına rağmen o, farklı bir bölgede yaşamış ve Sühreverdî'den önce vefat etmiştir. Buna ek olarak, İbn Tufeyl'in konu hakkındaki görüşlerini yeterli derecede açıklayıcı kaynağın olmaması gibi sebepler, filozofu diğer İshrâkî filozoflarla mukayese etmemize engel teşkil etmektedir.

#### KAYNAKÇA

- AÇIKGENÇ, Alparslan (2005). 'Molla Sadra', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ss. 259-265.
- AKYOL, Aygün (2011). *Şehrezûrî Metafiziği*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- ALPER, Ömer Mahir (2008). *İbn Sînâ*, İstanbul: İsam Yayınları.
- AYDIN, Mehmet (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- (1982). 'Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüş ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara, ss. 121-128.
- BALOĞLU, Adnan Bülent (2001). *İslam'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- BAYRAKDAR, Mehmet (1997). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- (2001). *İslam'da Evrimci Yararlı Teorisi*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- BEKİR YAĞIZCI, Eyüp (2012). 'Doğu ve Aydınlanma Felsefesi-İshrâkîlik-Sühreverdî' *İslam Felsefesi Tarihi* adlı eser içinde, (ed.) B. Ali Çetinkaya, I-II, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 155-184.
- (2008). 'Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları', *Marife*, 8:1, ss. 203-219.
- CİLLİ, Abdülkerim b. İbrahim (2002). *İnsân-ı Kâmil*, (çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun), İstanbul: İz Yayınları.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Şerif (2003). *Kitâbü't-ta'rifât*, (tah.: Muhammed Abdurrahman el-Meraşley), Beyrut: Dâru'n-Nefâis Yayınları.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Ağah (1968). 'Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, Ankara, ss. 177-200.
- DALKILIÇ, Mehmet (2004). *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayınları.
- FAHRÎ, Macit (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yayınları.
- FAZLURRAHMAN (1975). *The Philosophy of Mullâ Sadra*, Albany.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed (1996). *Nefhu'r-rûh ve tesviyetihî*, (nşr.: Saffet Ahmed), Kahire.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb (trs.) *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, (tah.: Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut: Dâru'l-Marîfe Yayınları.
- İBN SİNÂ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh (1934). *Risâletü fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlühâ*, (nşr.: Muhammed Sabit el-Fendî), Meşrik.
- (1960). *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Tûsî şerhi ile birlikte), (thk: Süleyman Dünya), I-IV, Mısır: Dâru'l-Maârif Yayınları.
- (Trs.) *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantkiyye ve't-tabi'iyi ve'l-ilâhiyye*, (nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), (2. Baskı), Mısır.
- İBN TUFEYL, Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysî (1327/1909). *Kitâbü esrâri'l-hikmeti'l-meşrikiyye&Risâletü Hayy b. Yakzân*, Basım yeri yok.
- (1985). *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağaniüstü Serüveni*, (Haz.: N. Ahmet Özalp), İstanbul: İnsan Yayınları.
- İKBAL, Muhammed (1997). *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, (çev.: Cevdet Nazlı), İstanbul: İnsan Yayınları.
- KAYA, Mahmut (2001). "İshrâkiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ss. 435-438.
- KİNDÎ, Yakup b. İshak b. es-Sabbâh (2006). 'Risâle fi'n-nefs-Nefs Üzerine' *Kindi Felsefi Risâleler* adlı eser içinde (çev.: Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, ss. 243-247.
- (2006). 'Risâle fi hudûdi'l-eshyâ ve rusûmihâ-Tarifler Üzerine' *Felsefi Risâleler* adlı eser içinde, (çev.: Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, ss. 185-195.
- KÖROĞLU, Burhan (2010). 'Şehrezûrî' Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXVIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ss. 462-466.
- KRUK, Remke (1996). 'İbn Tufayl' Views on Nature' *The World Of Ibn Tufayl Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzân* adlı eserin içinde, (ed.) Lawrence I. Conrad, Leiden-New York- Köln: E.J. Brill Yayınları, ss. 69-88.
- KUTLUER, İlhan (1998). 'Hikmetü'l-İshrâk' Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XVII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ss. 521-524.
- (1999). 'İbn Tufeyl' Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ss. 418-425.
- MOLLA SADRA (1981). *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, (nşr.: Rızâ Lutfi), I-IX, Beyrut.
- NASR, Seyyid Hüseyin (1969). *Three Muslim Sages*, USA: Harward Üniversity Press.
- (2001). 'Shihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl' *A History of Muslim Philosophy* adlı eser içinde, (ed.) M.M. Sharif, I-II, Delhi: Adam Publishers.
- SARUHAN, Müfit Selim (2005). "İbn Kemmüne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6:15, s. 289-300.

- SÜHREVERDÎ, Ebû Hafs Şehabeddin Ömer b. Muhammed (1993). *Kitâbu Hikmeti'l-İşrâk: Oeuvres Philosophiques et Mysiques içinde*, (nşr.: Henry Corbin), Tahran.
- (1998). *Heyâkîlu'n-nûr (The Shape of Light-Hayakal al-Nur)*, (İng. çev.: Shaykh Tosun Bayrak el-Jerrahi al-Halveti, USA: Fons Vitae Yayınları.
- ŞAHİN, Hasan (2000). *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- ŞEHREZÜRÎ. (2004). *Risâle eş-Şeceretü'l-ilâhiyye fi 'ulümü'l-hakâiki'l-rabbâniyye*, (thk.: Necip Görgün), I-III, İstanbul: Elif Yayınları.
- ULUÇ, Tahir (2011). *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (1979). *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- (2006). "Nefis", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, ss. 527-529.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1993). *İslam Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınları.
- (1995). *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları.