

**T.C.**  
**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MOLLA SADRÂ'DA BEŞERÎ NEFİSLERİN MEÂDİ**

**İbrahim BAGHİROV**

**1330206325**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**

**Prof. Dr. Haluk SONGUR**

**ISPARTA – 2016**



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	İbrahim BAGHİROV	
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri	
Tez Başlığı	MOLLA SADRÂ'DA BEŞERÎ NEFİSLERİN MEÂDİ	
Yeni Tez Başlığı <sup>1</sup> (Eğer değişmesi önerildi ise)	—	
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 04/03/2016 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;</p> <p style="text-align: center;"><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ      <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU<sup>2</sup></p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez <b>KABUL</b> edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin <b>DÜZELTİLMESİ</b><sup>3</sup> kararlaştırılmıştır. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin <b>REDDEDİLMESİ</b><sup>4</sup> kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Haluk SONGUR	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Kemal SÖZEN	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Nejdet DURAK	
Jüri Üyesi		
Jüri Üyesi		

<sup>1</sup> Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

<sup>2</sup> OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

<sup>3</sup> DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

<sup>4</sup> Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.


**T.C.**  
**SÜLEYMAN DEMİRELÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YEMİN METNİ**

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Molla Sadrâ’da Beşerî Nefislerin Meâdî” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

**İbrahim BAGHİROV**

**25.1.2016**



## ÖZET

**BAGHİROV, İbrahim, *Molla Sadrâ'da Beşerî Nefslerin Meâdı*, Yüksek Lisans Tezi, 114 sayfa, Isparta, 2016.**

Hiç şüphe yoktur ki XVII. yüzyıl İran'ının en büyük filozofu olan ve daha çok Molla Sadrâ olarak bilinen Sadruddîn Muhammed Şirâzî İslâm felsefesini yeni görüşleriyle zenginleştiren filozoflardan biridir. Asâletü'l-vücut, teşkîkü'l-vücut, hareketü'l-cevherî gibi öğretileri ile ün kazanan Sadrâ meâd problemine de kendine has izah vererek felsefe ve dinde problemlili olan bu konuyu çözmeye çalışmıştır. Ona kadar aklî açıklaması verilemeyen, dinin savunduğu cismanî meâd anlayışını kendi felsefesinin ana ilkelerini kullanarak temellendiren filozof İslâm felsefesinde yeni bir teori ileri sürmüştü. Filozofların savunduğu ruhanî meâdı yetersiz bularak ruh ve beden birlikteliğinde gerçekleşen meâd teorisini kabul eden Sadrâ'ya göre nefis ve beden tek bir şeyin iki tarafıdır. Birinin diğerdan ayrılması imkânsız olan nefis ve beden ittihat halindedir. Beden nefsin özelliği olarak cevheri hareket sonucunda değişebilir, fakat bedenın özellikleri değişse de nefis hiç bir âlemde bedensiz olmayacaktır. İnsanın bu dünyadaki amellerinin tecessümü olan uhrevî bedenın faili nefsin kendisi olacaktır. Sadrâ'ya göre hayal gücü mücerret olduğundan maddi bedenın ölümünden sonra bakî kalacak ve nefis kendisini zatî suretine göre tasavvur edecektir. Ahiretteki beden sırf cisim olmamakla beraber cismanî özelliklere sahiptir. Buna rağmen felsefî özdeşlik bakımından bu iki beden arasında hiçbir fark yoktur.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Sadrâ, Meâd, Ahiret, Cevheri hareket, Mücerret hayal.

## ABSTRACT

**BAGHIROV, Ibrahim, *Human Souls' Resurrection in the Thought of Mulla Sadrâ*, Master's Thesis, 114 pages, Isparta/Turkey, 2016.**

There is no doubt that the biggest philosopher of the seventeenth century of Iran Sadruddin Muhammad Shirâzy, better known as Mulla Sadrâ, is one of the philosophers who enhanced Islamic philosophy with his new ideas. The famous philosopher with his doctrines, such as fundamentality of existence, gradation of existence, trans-substantial motion etc, by giving a unique explanation for the problem of resurrection, tried to solve this problematic matter of philosophy and religion.

Sadrâ appeared with a new theory in Islamic philosophy proving resurrection using main principles of his own philosophy. Whereas, no one could give rational statement to the bodily resurrection. Sadrâ found the idea of resurrection without body insufficient, which was supported by philosophers and agreed with the idea of the soul-body unity for resurrection. According to him soul and body are two parts of one thing. They have extreme togetherness and it is impossible to divide them from each other. Body is the property of the soul and its modifying is possible as an outcome of trans-substantial motion, but even though the soul will not be without body in any realm. The afterlife body is an embodiment of person's actions, and its maker will be the soul itself. According to Sadrâ, imagination remains alive after the death of a physical body, because of being abstract, and soul will imagine itself according to its substantive form. The afterlife body is not a physical matter, but it is bodily, so it has dimensions. Nevertheless, in point of philosophical identity, there is no difference between these two bodies.

**Key Words:** Mulla Sadrâ, Resurrection, Afterlife, Trans-substantial motion, Abstract imagination.

## İçindekiler

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI.....	ii
YEMİN METNİ .....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
KISALTMALAR .....	viii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MEÂD VE MEÂD PROBLEMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

1. Meâd.....	12
2. Yokluk veya Yeni Bir Hayatın Başlangıcı Olarak Ölüm .....	13
3. Filozoflara Göre Meâd.....	18
3.1. Antik Yunan Düşüncesinde Meâd .....	18
3.2. İslâm Filozoflarına Göre Meâd.....	21

## İKİNCİ BÖLÜM

### MOLLA SADRÂ'NIN RUH VE BEDENİN BİRLİKTELİĞİNE DAYANAN MEÂD ANLAYIŞI

1. Cismanî Meâdın Temel İlkeleri .....	31
1.1. Asâletü'l-Vücûd .....	31
1.2. Şey'in Kişiliğinin Vücutla Olması .....	33
1.3. Vücudun Teşkîkiliği .....	35
1.4. Cevherî Hareket.....	37
1.5. Şey'in Hakikatının Sûreti ile Olması.....	40
1.6. Şahsî Vahdet.....	41
1.7. Bedenin Hüviyeti ve Kişiliğinin Nefsiyle Olması.....	44

1.8. Hayalin Mücerretliği .....	46
1.9. Hayalî ve İdrâki Sûretlerin Nefisle Kâim Olması .....	48
1.10. Hayalî Sûretlerin Ortaya Çıkması .....	50
1.11. İnsanın Tabîî, Misalî ve Aklî Olmakla Üç Varlık Âlemi İçermesi .....	53
1.12. Doğal Ölümün Cevherî Hareketin Sonucu Olması .....	56

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NEFSİN MEBDE'DEN MADDEYE KADAR OLAN YOLCULUĞU VE TEKRAR KAYNAĞINA DÖNÜŞÜ

<b>1. İniş ve Çıkış Kavsinde Nefis .....</b>	<b>59</b>
<b>2. Nefis ve Onun Bedenle Olan İlişkisi .....</b>	<b>63</b>
2.1. Nefsin Tanımı .....	63
2.2. Nefsin Hudûsu .....	65
2.3. Nefis-Beden İlişkisi .....	70
2.3.1. Dünya, Berzah ve Ahirette Beden .....	75
2.3.2. Bedenlerin Kişisel Özdeşliği .....	82
<b>3. Ruhun Bir Bedenden Diğerine Göçmesi (:Tenasüh) .....</b>	<b>87</b>
<b>4. Kıyamet ve Amellerin Tecessümü (:tecessimu'l-'amâl) .....</b>	<b>90</b>
<b>5. Cennet ve Cehennem .....</b>	<b>97</b>
<b>6. Sadrâ'nın Cismanî Meâd Teorisine Yöneltilen Eleştiriler .....</b>	<b>100</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>106</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>109</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>114</b>

## KISALTMALAR

a.g.e. :	adı geçen eser
a.g.m.:	adı geçen makale
a.mlf. :	aynı müellif
b.:	ibn
bk.:	bakınız
c.:	cilt
DİA.:	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed:	editör
haz.:	hazırlayan
hk.:	hicri kameri
hş.:	hicri şemsi
Hız.:	Hazreti
m.ö.:	milattan önce
ö.:	ölümü
s.:	sayfa
T.C.:	Türkiye Cumhuriyeti
thk.:	tahkik eden
tre.:	tercüme eden
ts.:	tarihsiz

## ÖNSÖZ

İnsan fitraten merak eden varlıktır. Onun bu merakı, sadece bulunduğu mekân ve zamanla sınırlı kalmaz. İnsan yaşadığı âlemi, etrafında gelişen olayları merak etmekle beraber geldiği yeri, kaynağı ve hatta bundan sonra gideceği âlemi de merak etmektedir. Nereden geldim? Neredeyim? Nereye gideceğim? Bu üç sorunun her biri temel felsefî soru olup uzun zamanlardan beri insanın zihnini meşgul etmiş ve farklı teoriler üretmesine neden olmuştur. Burada bizi ilgilendiren soru ise üçüncüsüdür. Nereye gideceğim? Yani insanın bu dünyadan ayrılışı anlamına gelen ölümden sonra ne olacaktır?

İnsan, ölümü, ölüm sonrasını merak ederek ölümü düşünen yegâne varlıktır. Ölüm insanların gözlemediği bir olay olduğundan hiç şüphesiz ilk zamanlardan beri üzerinde düşünülen bir problem olmuştur. Bu bağlamda mitolojik, dinî, felsefî ve daha sonraları, tıbbî-biyolojik görüşler ortaya atılmış ve bundan sonra da insan var oldukça birçok açıklamalar, mülâhazalar doğacaktır.

Bizim bu tezimiz de İslâmî literatürde meâd olarak bilinen ölüm ve ölümden sonraki hayatı, insanın o hayattaki durumunu ele alıp incelemektedir. Ancak burada bizi ilgilendiren ve araştırmayı planladığımız Molla Sadrâ'nın meâd anlayışıdır. Çok açık bir gerçekliktir ki, bu problem eski Yunan filozoflarından bu tarafa tartışılan konulardan biridir. Aynı zamanda, tarihi gelişim süreci içerisinde hem felsefî önemi hem de dindeki hassas konumu nedeniyle İslâm filozoflarının da üzerinde önemle durduğu problemlerden biri olmuştur. Konunun zorluğuna rağmen Molla Sadrâ'nın bu meseleye yaklaşımı dikkatimizi çektiği, özellikle az araştırıldığı ve fazla bilinmediğinden dolayı bu mevzuda tez çalışması yapmaya karar verdik. Genel olarak Molla Sadrâ evrenin meâd ve haşrini kabul eden bir filozoftur. Bizi ilgilendiren kısım ise beşerî nefislerin meâdı olduğundan şu husus tezin isminde belirtilmiştir. Şöyle ki, bizi burada ilgilendiren “Molla Sadrâ’da meâd” değil, “Molla Sadrâ’da beşerî nefislerin meâdı”dır.

Giriş ve üç bölümden oluşan tezin giriş kısmında Sadrâ felsefesine kaynak konumunda olan felsefe okulları, Sadrâ'nın kendi felsefesi ve meâd probleminin çözümünde kullandığı metod hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde ise genel olarak meâd hakkında bilgi verdikten sonra Antik Yunan'dan bu yana ve Molla Sadrâ

öncesinde İslâm felsefesinde hâkim olan meâdla ilgili düşünceleri aktardık. Molla Sadrâ'nın meâd anlayışı ise ikinci ve üçüncü bölümlerde ele alınmıştır. İkinci bölümde Sadrâ'nın cismanî meâdî temellendirmek için oluşturduğu ilkeler maddeler halinde verilmiştir. Üçüncü bölümde ise ikinci bölümdeki ilkeler de göz önünde bulundurularak nefsin varlık dairesindeki yolculuğu, ağırlıklı olarak çıkış (su'ûd) kavsindeki hareketi ışığında filozofun meâd görüşü ve meâd problemi ile bağlantılı olan ruh göçü, kişisel özdeşlik, amellerin tecessümü gibi meseleler açıklanmaya çalışılmıştır.

Sonda söylemek isterdim ki hocalarımın yardımı olmadan bu tez ortaya çıkmazdı. Öncelikle danışman hocam Prof. Dr. Haluk SONGUR hocama, tez konusunun belirlenmesinde ve araştırmamda önerilerinden faydalandığım Yard. Doç. Dr. Salih AYDIN hocama teşekkür etmek istiyorum. Tezin metninin düzenlenmesinde yardımcı olan Cengiz ALACA'ya ve Yunus Emre AKBAY'a da teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Aynı zamanda Yüksek Lisans sürecinde ders aldığım bütün hocalarıma şükranlarımı sunuyorum.

İbrahim BAHGİROV

İsparta/2016

## GİRİŞ

Şuurlu olan her canlı, varlığı, hayatı ve tabiatı merak eder. Bu merak da kendisinde varlığı öğrenme, bilme istek ve hırsını doğurur. Görünenin arkasında duran gücü bilmek ister. Zahiri, görünen âlemin arkasındaki hakikat nedir? Varlığın temelinde ne bulunmaktadır? Ya da genel olarak âlem nedir?<sup>1</sup> vs. bu gibi soruları sorarak zihinsel yolculuğuna çıkar. Öyle görünüyor ki, bu entelektüel yolculuk, yani merak etme, düşünme ve bilme ameliyesi de sadece mümkün mevcudatın eşrefi olan insana mahsustur.

İnsan “düşünen canlı” olarak tanımlanmıştır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik düşünebilmesidir. Farklı bir deyişle ifade etmek gerekirse, insanoğlu düşünmemeyi beceremeyen varlıktır. Ancak düşünememeyi beceremeyen derken, umumi, genelin sahip olduğu, eğitim görmeden malik olduğu düşünmek, zihni hareket kast olunuyor. Bu, irade sahibi olan insanın idare edemediği kabiliyetidir. Buna rağmen daha üst seviyede, yani mantikî prensipler çerçevesinde olan felsefî düşünmek her insanda potansiyel olarak bulunsa da zamanla bilfiil duruma gelmektedir. Antik Yunan, Aristoteles felsefesi de bu üst seviyedeki hakikat arayışını amaç edinmiştir. Bu yolda hataya düşmemek için “ilk üstat” ünvanına lâyık görülen Aristoteles tarafından mantık ilmi hazırlanmıştır<sup>2</sup>. İnsanı tefekkür ameliyesinde hatadan koruyan mantık doğru ve yeni fikirlere ulaştırmanın yollarını beyan etmeyi amaç edinmiştir<sup>3</sup>.

Aynı zamanda felsefenin başlangıcı da M.Ö. VI. yüzyılda Yunanlarla başlatılır.<sup>4</sup> Ancak bu durum, o tarihten önce insanların düşünmediği ve varlık üzerinde hiçbir fikir yürütmediği anlamına gelmez. Düşünce tarihi insan kadar eskidir. Beşerin düşünce tarihi insanla başlıyor ve bu da tarihten önceye veya tarihin başlangıcına kadar geriye gidiyor. İnsan ne zaman ve nerede var olmuşsa düşünce de varolagelmiştir. Ancak bu düşünce ve fikirlerin tamamına vâkıf olabilmemiz mümkün değildir. Sadece bazı düşünceler yazıya dökülmüş ve günümüze direk veya dolaylı olarak ulaşabilmiştir. Bu

<sup>1</sup> es-Sadr, Seyit Rızâ, *El-felsefetü'l-‘ulyâ*, Beyrut, 1986, s. 7.

<sup>2</sup> İmranoğlu, Rauf, *Mantık*, Bakü, 2011, s. 26.

<sup>3</sup> Nişâpurî, Möhsün, *Mantık*, Bakü, 2012, s.10; Muhammedrıza, Muzaffer, *el-Mantık*, Kum, 1431 (hk), s. 8.

<sup>4</sup> Russel, Bertrand, *The History of Western Philosophy*, Stratford Press, INK., New York, 1945, Introduction.

sebeple de yazıdan önceki tasavvurlar hakkında bilgilerimiz kesin değildir. Bilgilerin ve düşüncelerin yazıya alınması da alfabenin bulunmasından sonraki dönemi ihata etmektedir.<sup>5</sup>

Müslümanların antik Yunan felsefesi ile karşılaşması VIII. asra, Abbasîler Hilafetinin zamanına denk gelmektedir. Ancak bundan daha önce - İslâm zuhur etmeden - coğrafya insanı bu felsefî düşünce ile tanışmıştı. Şöyle ki, doğu Hıristiyan kiliseleri içinde ortaya çıkan bölünmeler sonucunda Nesturîler ve aynı zamanda Monofizitler Yunanca konuşan ana kiliseden ayrılmaya ve öz dillerini (Sanskrit) inkişaf ettirmeye başladılar<sup>6</sup>. Bizans'a düşman mevkide olması sebebiyle Sâsânîler İran'ı da onların imparatorluk topraklarında yayılmalarına engel olmadı. Bu kiliseler de gittikleri yerlere antik Yunan felsefî düşüncesini, aynı zamanda Hellenist felsefe ve Hıristiyan teolojisini yanlarında götürdüler. Bunun yanında Mandeistler (Sabiîler) de Yeni Pisagorculuk ve Hermetisizm gibi Hellenist devrin bâtinî okullarının düşüncelerini Harran'da muhafaza etmişlerdi.<sup>7</sup> Sâsânî'lerin Cundişapur'da kurdukları ilmî muhitte de Hint, Yahudî, Hıristiyan filozof ve âlimler faaliyet gösterirdi. Doğu insanının bu ilimlerden haberdar olmasının diğer bir göstergesi, tercüme faaliyetlerine başlarken ihtiyaç duyulan uzmanların mevcut olmasıdır. Ama her ne kadar bu düşünceler eskiden İslâm topraklarında bulunmuşlarsa da Yunan düşüncesinin daha geniş bir şekilde öğrenilmesi çevirilerle başlamıştır.

VIII. asırdan X. asra kadar geçen bir süre içinde Antik Yunan felsefesinin büyük bir kısmı Arap diline tercüme edildi. Özellikle Harun er-Reşid, Memun ve Mu'tasım'ın iktidarda olduğu yıllar bu faaliyetlerin zenginliği bakımından daha belirgindir.

Arap diline tercüme olunan felsefî ve ilmî eserler Yunan, Süryanî, Pehlevî ve Sanskrit dillerinden tercüme edilmiştir. Bu kıymetli işi gören mütercimler arasında Hüneyn b. İshak, onun oğlu İshak b. Hüneyn, Sabit b. Kurra ve İbn Mukaffa gibi meşhur mütercimler vardı. Burada dikkat etmek lâzımdır ki bu mütercimler, sadece

---

<sup>5</sup> Yezdî, Mısbah, *Menhecu'l-cedîd fî T'elîmi'l-felsefe*, (trc: Muhammed, Abdulm'unim, Hagânî), Beyrut, 1990, c. 1, s. 15.

<sup>6</sup> Nasr, Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (trc: Ünal, Ali), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 13.

<sup>7</sup> Nasr, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 14.

eserleri Arapça'ya tercüme etmekle kalmayıp, hem de çevrilen eserlere tenkidi şerhler yazmaktaydılar<sup>8</sup>.

Müslümanların felsefeye ve diğer bilimlere ilgi duymaya başlamaları ve halifelerin rehberliğiyle antik Yunan felsefî düşüncesinin tercümesine koyulmaları tabii ki kendiliğinden ortaya çıkmadı. Buna neden olan ve zemin oluşturan birkaç sebep sayabiliriz. İlk sırada İslâm'ın ilme, rasyonel tefekküre verdiği önem, özellikle semavî kitapların sonuncusu olan Kuran'da düşünceye, tefekküre yapılmış davet ve teşvik gelmektedir. Kuran düşünmeyenleri, zihnî kabiliyetini kullanmayanları kınadığı gibi, ilim sahiplerini överek onların birincilerle aynı olmadığını bildirir.<sup>9</sup> Belki de Kuran'ın bu konuda aldığı pozisyon Müslümanların diğer ilimlere sıcak yaklaşımına sebep olmuştur. Özellikle Yunan felsefesine ilgi duyulmasının ve öğrenilmesinin esas sebebi olarak ise gayri Müslimlerin (Hıristiyan, Yahudi) İslâm'a karşı yürüttükleri mücadelede Antik Yunan, Aristoteles felsefesini arkalarına almaları gösterilebilir. Aristoteles mantığı ve felsefesiyle teçhiz olunmuş/donanmış bazı Yahudi ve Hıristiyanlar İslâm'ın ahkâmalarını zedelemeye çalışmaktaydılar. Görünen odur ki Müslümanlar da kendilerini savunmak için onların kullandığı kaynakları elde etmek kararına varmışlardır. Bu da kendi yerinde bilinen bir gerçektir ki, rakibinin dayanaklarını bilmeden, kullandığı yöntemler hakkında bilgi edinmeden ona karşı kendini savunmak çok zor, hatta bazen imkânsız olabilir. İslâm ilimleri arasında bu görevi Kelâm ilmi üstlenmiştir. Kelâm, deliller getirmek ve şüpheleri gidermek suretiyle, dinî akidenin ispatını sağlayan bir ilimdir.<sup>10</sup> Esas görevi İslâm akidelerini savunmaktır.<sup>11</sup> Bu ilmin esas kaynağı Kuran olsa da metodunda aklî ve felsefî kanıtlardan da geniş şekilde istifade eder.

Böylece İslâm'dan önce mevcut olan ve İslâm'ın zuhurundan sonraki dönemlerde tercüme sonucunda biriken felsefî düşünceler üzerinde zamanla felsefî, felsefî-irfânî mahiyetli felsefe okulları meydana geldi. Bu okullar oluşma tarihleri ve kurucuları itibarıyla birbirlerinden farklı olsalar da, her biri ayrıca bir düşünce sistemi olmalarıyla beraber, birbirlerinden tamamen ayrı, birbirinden etkilenmemiş düşünceler değildirlere. Bu düşüncelerden birini öğrendiğimiz zaman ondan önceki düşüncelere

---

<sup>8</sup> Nasr, Hüseyin, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>9</sup> Bak: ez-Zümer, 39/9.

<sup>10</sup> Aydın, Salih, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008, s. 107.

<sup>11</sup> Mutahhari, *İslâm İlimleri ile Tanışlık*, Bakü, 2011, s. 151.

vakıf olmak çok önemlidir. Molla Sadrâ'yı araştıran biri İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Ârâbî'nin felsefesinden habersiz olsa, onların düşünceleri ile tanışmış olmasa Sadrâ'yı doğru bir şekilde anlayıp ondan faydalanamaz. Gerçekten bu okulların her biri İslâm felsefesi zincirinin bir halkası gibidir. Bundan dolayıdır ki bazı yazarlar Batı felsefesinde mevcut olan bireyselliğin Doğu felsefesinde mevcut olmadığını ifade etmişlerdir. Doğu felsefesinden umumi, bir bütün olarak bahsetmek lâzımdır<sup>12</sup>.

İslâm felsefesi tarihinde üç esas felsefî cereyan mevcut olmuştur. Meşşâilik, İşrâkîlik ve Müteâliye felsefesi. Bunlarla beraber metodunda aklî-felsefî delillerden istifade eden Kelâm ve “Vahdeti-vücut” düşüncesi ile İslâm varlık düşüncesinde önemli yere mâlik olan ve birçok İslâm filozoflarına yoğun etkide bulunmuş Arap ârif filozof İbn Ârâbî'nin (ö. 1240) şahsında sûfi-irfânî düşünce de mevcut olmuştur.

Bu okullardan en ünlüsü ve en eskisi Aristoteles düşüncesine, istidlal yöntemine dayanan<sup>13</sup> Meşşâî felsefedir. Batıda iyi bilinen ve bazen İslâm felsefesi denildiğinde akla ilk gelen Meşşâî felsefenin kurucusu Ebu Yakub el-Kindî (ö. 873) olmuştur.<sup>14</sup> Meşşâî'lerin en meşhur filozofları Fârâbî (ö. 950) ve neredeyse kendisinden sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan bütün düşünce akımlarını etkilemiş İbn Sînâ (ö. 1037) olmuştur. Meşşâî düşünceye göre hakikati idrâk etmenin vasıtası akıldır. Biz sadece akıl yoluyla varlığı anlayabiliriz. Bu da onları diğer İslâm fikir cereyanlarından ayıran temel özelliktir.

Gazâlî'nin (ö. 1111) şiddetli tenkitlerinden sonra zayıflamaya başlayan Meşşâî felsefenin yerini kurucusu biyografi yazarlarının “Şeyh-i Maktul” (öldürülmüş şeyh) diye adlandırdığı, müritlerinin ise “Şeyh-i Şehit” demeyi tercih ettiği<sup>15</sup> Şeyhu'l-işrâk Şehabuddin Yahya Sühreverdî (ö. 1191) olan İşrâk düşüncesi almıştır. Felsefesi esas olarak yeni Plâtonculara dayanan bu okulun metodu şühud veya sezgidir. Ancak bu düşüncede Sûfî düşüncede olduğu gibi akıl tamamen reddedilmemektedir. Denilebilir ki, İşrâkî okul tasavvufu Meşşâî düşünce arasında bir yerdedir. Aynı zamanda denilebilir ki, İşrâkîlerin etkilendiği kaynaklar hakkında ittifak edilmiş bir görüş yoktur.

<sup>12</sup> İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul, 2003, s. 16.

<sup>13</sup> es-Sâidî, Sadık, *Nâfıza ale'l felsefe*, Kum, 1429, s. 18.

<sup>14</sup> Nasr, Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, s. 17.

<sup>15</sup> Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc: Hatemi, Hüseyin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, c. 1, s. 356.

Bu felsefenin esasını “Nur” düşüncesi oluşturur. İşrâkîler nurun mahiyeti, tabiatı ve yayılmasından söz etmişlerdir.<sup>16</sup> Suhreverdî'nin İşrâk felsefesini eski İran hikmetinin ihyası olarak kabul edenler de vardır.<sup>17</sup>

Bütün bu anlatılan düşünceler (Kelâm, İrfân/Tasavvuf, Meşşâî, İşrâkî) bir araya gelerek XVI. asırda yeni bir düşünce akımının inşasına sebep oldular. Mütêâliye ismiyle adlandırılan bu yeni ekolün banisi Molla Sadrâ adı ile tanınan Sadruddîn Muhammed Şîrâzî'dir.

Tam adı Muhammed b. İbrahim Kavâmî Şîrâzî'dir. Müslümanların çoğu tarafından Molla Sadrâ olarak bilinir. Onun “ilâhî filozofların örneği ya da reisi” (Sadru'l mute'ellihîn) olarak tanınması kendinden sonra gelen filozoflar içindeki yerine işaret ederken, unvan olarak kendisine verilen Sadruddîn lakabı ise onun geleneksel teolojik çerçevelerde kabul edilen üstünlük derecesini belirtir. Sadrâ 1572 tarihinde, güneydoğu İran'da bulunan bir şehir olan Şîrâz'da varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Rivayete göre Sadrâ hac yapması için altı kez Mekke'ye gitmiş ve altıncı yolculuğu sırasında, 1640 yılında Basra'da vefat etmiştir. Yapılan son dönem araştırmalarına göre orada da defnedilmiştir.<sup>18</sup>

Molla Sadrâ ilköğrenimini doğduğu Şîrâz şehrinde tamamlamasının ardından o dönemde İslâmî öğretinin en önemli merkezlerinden biri olan İsfahan'a gitti. Sadrâ naklî ilimlerde dönemin büyük fakihlerinden olan Bahauddîn Muhammed Âmilî'den ders almaya başladı. Aklî ilimlerdeki ustası ise “Hâtemü'l-hükemâ”, “Muallimu's-sâlis” unvanlarıyla da anılan ve daha çok Mîr Dâmâd olarak bilinen Seyit Muhammed Bâkir Esterabâdî olmuştur.<sup>19</sup> Sadrâ'nın Ebûl Kasim Findiriskî'den de ders aldığı ihtimali olmasına rağmen bu konudaki bilgiler kesin değildir<sup>20</sup>. Bununla beraber onun Findiriskî'den astronomi ve matematik gibi ilimleri öğrendiği söylenilir. Felsefe, kelâm,

---

<sup>16</sup> Nasr, Husein, *a.g.e.* s. 17.

<sup>17</sup> Corbin, Henry, *a.g.e.*, s. 357.

<sup>18</sup> Nasr, Hüseyin; Leoman, Oliver, *İslâm Felsefesi Tarihi*,(trc: Öçal, Şamil; Başoğlu, Tuncay, Hasan), İstanbul, 2007, c. 2, s. 301.

<sup>19</sup> Nasr, Hüseyin; Leoman, Oliver, *a.g.e.*,c. 2, s. 302.

<sup>20</sup> Açıkgenç, Alparlan, “Molla Sadrâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA),Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2005, c. 30, ss. 259-265.

tasavvuf, tefsir ve hadis dallarında kıymetli eserler telif eden filozofun Feyz Kâşânî, Abdürrezzak Lâhicî gibi ünlü öğrencileri de olmuştur.<sup>21</sup>

Molla Sadrâ XVI. yüzyıl İran'da ortaya çıkan İsfahan Okulu'nun müdavimlerindendi. Kurucusu Mîr Dâmâd olan bu okulun üstadları zümresine Şeyh Bahâuddîn Âmûlî, Mîr Findiriskî, Molla Abdürrezzâk el-Lâhicî (ö. 1661), Molla Muhsin Feyz Kâşânî, Molla Recep Ali Tebrîzî (ö. 1609), Aga Hüseyin Hansârî (ö. 1686), Molla Şemsa Gilânî (1670) gibi filozoflar dâhildir.

Mîr Dâmâd, Mîr Findiriskî ve Şeyh Bâhâî, Molla Sadrâ öncesi dönemin en belirgin simalarıdır. Bu üçü ve sonradan Molla Sadrâ, İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî ve İbn Ârâbî'nin felsefî mirasının son alıcıları durumundaydılar. Anlaşıldığına göre bu Safevî dönemi filozoflarının nihâî amacı tüm bu düşünceler arasında merkezî ve epistemoloji ötesi (metaepistemolojik) bir ahengin bulunduğunu göstermek olmuştur. Dönemin İran'ında eğitim öğrenim bakımından Şirâz ve İsfahan olmakla iki şehir daha çok gelişmişti. Özellikle İsfahan başkent olduktan sonra şehir, bazı önder filozoflar için önemli bir ortam oldu. Bu ortamı değerlendiren Mîr Dâmâd, Findiriskî, Şeyh Bâhâî, Safevî başkentinde felsefî öğretinin en önemli simaları oldular.<sup>22</sup> Mîr Dâmâd'ın kurduğu İsfahan okulunun ilkesel özü İslâm entelektüel tarihinin farklı ve birbirine zıt görünen felsefî öğretilerini ahenkli bir epistemolojik ve ontolojik birlik içinde bir araya getirme çabasından ibaret idi.<sup>23</sup> Bu maksadı gerçekleştirmek ise İsfahan okulunun en büyük ve en ünlü filozofu olan Molla Sadrâ'ya nasip olmuştur.

Sadrâ'nın akademik hayatını üç döneme ayırmak mümkündür. 1) Birinci dönem eğitim ve öğrenim gördüğü yılları kapsamaktadır. Filozof hayatının bu dönemini istidlalî felsefe ile uğraşarak kendi ve kendinden önceki dönem filozofların görüşlerini öğrenmekle geçirdi. 2) İkinci dönem Sadrâ'nın kendini dünyadan ayırarak ruhî riyazet ve nefsî terbiyeye verdiği dönemdir. Filozofun bir tarafta zahirî, diğer tarafta keşif ve kalp yolu ile züht ve ibadete adandığı bu dönemi Tahran civarında Kehek diye bir köyde

---

<sup>21</sup> Nasr, Huseyin; Leoman, Oliver, *a.g.e.*, ss. 287-288.

<sup>22</sup> Nasr, Huseyin; Leoman, Oliver, *a.g.e.*, ss. 287-289.

<sup>23</sup> Nasr, Huseyin; Leoman, Oliver, *a.g.e.*, s. 300.

yaşadığı söylenilir. 3) Üçüncü dönemse önce yaşadığı iki dönemin meyvesi olan telif ve talim dönemidir.<sup>24</sup>

İlim hayatının birinci döneminin sonlarına doğru Sadrâ, kendi felsefesinin temellerini atmaya başladı. Sadrâ'ya göre ilmi hakikate giden yol sadece Aristoteles (Peripatetik) felsefesi sınırları içinde kalmaz. İnsan bu yolla gerçeklere ulaştığı ve eşyanın hakikatini idrâk ettiği gibi, bunun yanında vahiy, sezgi ve keşif olarak bilinen başka bir yolla da bilgiye ulaşabilir. Sadrâ'ya göre, eğer bir insan doğru ve gerçekliğine hiçbir şüphe olmayan bu idrak mertebesine ulaşırsa, mantık ve kıyas yoluyla elde ettiklerini kalp ve sezgi yoluyla da elde edebilir. Hatta Müteâliye felsefesine göre bu vasıtayla kazanılan bilgi daha üstündür.

Müteâliye felsefesi Sadrâ'nın kurduğu ve kendisinin bu şekilde adlandırdığı Doğu İslâm ilâhî hikmeti ile uğraşan felsefe okulunun adıdır. Bu terimi ilk kez kullanan *İşârât*'ında Şeyhu'r-reîs İbn Sînâ olmuştur. Ondan başka Davud Kayserî (ö. 1350) de İbn Ârâbî'nin *Fusûs*'unun şerhinde kullanmıştır ki o da Sadra'dan önce bu terimi kullananlardandır.<sup>25</sup> Müte'âli felsefe, yani aşkın felsefe İngilizceye tahkikatçılar tarafından farklı şekillerde çevrilmiştir. S. H. Nasr "transcendent theosophy" (aşkın teoloji/aşkın hikmet), Hüseyin Ziâi "metaphysical philosophy"<sup>26</sup> (metafizik felsefe) şeklinde çevirdiği gibi bazıları da "el-hikme el-müteâliye"yi "sublime wisdom"<sup>27</sup> (yüce hikmet) olarak tercüme etmişlerdir.

Müteâliye felsefesinin (hikmetu'l-müteâliye) anlamıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bunlardan birincisi hikmetu'l-ülânın müteradifidir. Malum olduğu gibi, o da matematik ve tabiat ilimlerinin mukabilinde bulunmaktadır. Diğer ihtimal ise Kuran'a dayalıdır ki, Sadrâ bu kelimeyi özel anlamda, yani ilimde özel yol, hususi mezhep kastıyla kullanmıştır. İkinci ihtimal daha çekici gözükmemektedir. Kendisinin söylediğine göre bu hikmet ilâhî inayettir. Kişi kendisi onu elde edemez, ta ki Tanrı ona ihsan etsin. Yani onu elde etmekte kişi Tanrı'nın iradesine muhtaçtır.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Tabâtâbâi, "Sadrüddin Şirâzî müceddidü'l felsefe", (*Rekaizu felsefeti Sadrilmutealihin*, içinde), Dar Al maaref Al hikmiah, 2008, s. 7.

<sup>25</sup> Hacı Hasan, Alî, *Hikmetu'l-Müteâliye inde Sadru'l-müteâlihîn Şirâzî*, Dar Hadi, Beyrut 2005, s. 148

<sup>26</sup> W. Ernst, Carl, "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra", (Paper presented at World Congress on the Philosophy of Mulla Sadra, Tehran, May 23-27, 1999, s. 2.

<sup>27</sup> W. Ernst, Carl, *a.g.m.*, s. 4.

<sup>28</sup> Hacı Hasan, *a.g.e.*, s.149

Burhan, irfan ve Kur'an Müteâliye felsefesinin esas unsurlarıdır. Bu üçünü kendisinde birleştigi ve bir manada kendi nevinin sureti yapan insan müteellih (ilâhî hikmete ulaşmış) filozoftur. Bunun için de (tarafklarına göre) Müteâliye felsefesi ilimlerin efendisi, müteellih filozof da filozofların ve âlimlerin büyüğü, seyididir. Eğer filozof bu bilgi edinme vasıtalarını kendisinde birleştirmezse veya filozof burhan, irfan ve Kuran'la bağılı olmazsa bilgi, onun için bir meleke ve zaten bağılı olduğı bir şey olmaz, aksine arazî yolla hâsıl olur. Böyle biri de asla müteellih filozof olarak kabul edilmemektedir. Bu düşünceye göre müteellih veya ilâhî hikmete ulaşmış filozof akıl ve mâkulün ittihadına ulaşan biridir. Bu filozof gerçek mümin ve gerçek mümin de ilâhî filozoftur. Bu makama yükselmenin yolu ise ruhun cevherî hareketi ile dört seferini gerçekleştirmekten geçmektedir. Ancak unutmamak lâzımdır ki, cevherî hareketi iyi ve meleksel yönde değil hayvanî ve şeytanî yönde olan veya hareketi melekî yönde olup da yolculuğunun sonuna kadar dayanamayıp yoldan sapan ve marifet derecelerinin sadece bazılarını elde etmekle yetinen ilâhî hikmete ulaşmış filozof olarak kabul edilmemektedir. Bu filozof için kemâlin en önemli nişanelerinden biri şahadet âlemi ile gayp âlemini bir araya getirmek ve bunların birindeyken diğlerinden habersiz olmamaktır. Bununla beraber bu filozof görünmez ve madde ötesi olan âleme daha meyillidir. Çünkü şahadet âlemi varlık mertebelerinden sadece biridir. Bu nedenle kâmil olan ve kemâli seven birinin hedefinin de daha kâmil ve üstün âlem olması doğa hesap edilmiştir.<sup>29</sup>

Müteâliye felsefesi ile Meşşâî, İşrâkî, Kelâm ve Tasavvuf gibi diğerk düşünceler arasındaki fark bu ifade edilen düşüncelerin bilgi kaynağı olarak burhan, irfan ve vahiyden sadece birine dayanıyor olmasıdır. Bunlar bilgi edinme yollarının diğerk geri kalanları ile ilgilenmez veya ilgilendiklerinde de delil olarak değil, teyit, destek mahiyetinde kullanırlar. Mesela, Meşşâî felsefede bilgi kaynağı sadece aklî istidlal, Kelâmda esas kaynak vahiy, İşrâk felsefesinde ise akıl kabul olursa da önemli olan sezgidir. Tasavvuf ise hakikata ulaşmakta sadece sezgiye dayanır. Müteâliye felsefesi ise bunların her birini kendi tekâmülünde kullanır ve bu kaynakların hiç biri diğerkine karışıp yok olmayacak şekilde müstakil varlığını korur. Ancak sonuçta Kur'an, vahiy temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu düşünceye göre hiçbir şey vahiyden

---

<sup>29</sup> A. Amulî, Cavadî, *Hikmetu Sadru'l-Mütealihin el-Müteâliye*, (Rekaizu felsefeti Sadrilmutealihin, içinde), Dar Al Maaref Al Hikmiah, 2008, ss. 25-26.

gizli değildir.<sup>30</sup> Onlara göre vahiy en üstün derecede olduğundan bütün diğer marifet derece ve şekillerini kapsamaktadır. Bu nedenden dolayı hiçbir şey vahiyden gizli olamaz. Farklı şekilde söylemek gerekirse, bilginin Tanrı'dan inmesi nedeniyle hiçbir şey kendi bilgisi dışında kalamaz.

Malumdur ki, her filozofun düşüncesinde bilgi anlayışı özel ve önemli bir yere sahiptir. Çünkü filozof, felsefesini epistemolojisi üzerine kurmaktadır. Bu anlamda da Sadrâ kendine kadar olan İslâm düşünce okullarının, hatta İslâm dışında gelişmiş düşünce okullarının sentezini kurmaya, onların bilgi anlayışlarını sentez etmekle başlamıştır.

Molla Sadrâ ilk olarak Meşşâî'lerin metodu olan akli, burhanı esas aldı. Ayrıca Sadrâ en büyük Meşşâî filozoflardan olan İbn Sînâ'dan büyük ölçüde etkilenmiş, görüşlerini almıştır.<sup>31</sup> Fakat Sadrâ, felsefesinde irfana da yer vermiştir. Sadrâ, kalbî bilgiyi kabul ederek onu delillendirmeye çalışmıştır. O, akli delil ve istidlalsiz irfânı reddetmektedir. Sadrâ felsefesinin esas dayanağı, belki de felsefesinin ilâhî hikmet olarak adlandırılmasının sebebi onun vahye ve naslara felsefesinde yer vermiş olması olabilir. Ona göre akıl şeriata, felsefe dine zıt değildir. Buna göre de Kuran ve hadisler onun felsefesinde esas temellerdendir.<sup>32</sup> Aslında vahiy, Sadrâ felsefesinde bir unsur olarak kalmaz. Sadrâ'ya göre bir anlamda felsefe, akıl ve vahiy birleştirmek ve onlar arasında karşıtlığın olmadığını ortaya koymaktır. İfade edildiği gibi, Sadrâ felsefeyle beraber tefsir ve hadis alanında da eserler ortaya koymuştur. Özellikle akıl-vahiy ilişkisi bağlamında bunlar büyük önem taşımaktadır. Sadrâ'nın akıl şeriat ilişkisini, yani bunlar arasında hiçbir tezadın olmadığını ispatlamaya çalıştığı eserlerinden en önemlisi Kuleynî (ö. 941)'nin *Usuli-Kâfi* kitabına yazdığı şerhtir. Filozof orada akılla ilgili hadisleri vererek felsefi görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.

Sadrâ'nın *Kâfi Şerh*'inde verdiği birkaç hadisi örnek vererek onun görüşünü aktarmak konuyu daha açık hâle getirecektir diye düşünüyoruz. Filozofun şerhinde rivayet ettiği sayıca ikinci hadis şöyledir: Cebrail Âdem'e gelerek diyor: Ey Âdem bana emir olundu ki bu üç şeyden birini seçesin. Âdem: Ey Cebrail o üç şey nedir? Cebrail:

<sup>30</sup> A. Amulî, Cavadî, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>31</sup> H. Hasan, Ali, *Hikmetu'l-Müteâliye inde Sadrü'l-müteâlihin Şirâzî*, Dar Hadi, Beyrut 2005, ss. 53-54; Seyed G, Safavi, *Mulla Sadra's Life and Philosophy*, Transcendent Philosophy An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism, Volume 13, December 2012, ss. 21-96, s. 59.

<sup>32</sup> H. Hasan, Ali, *a.g.e.*, s. 40.

Akıl, hayâ ve din. Âdem: Ben akılı seçiyorum. Cebrail hayâ ve dine söyledi: İkiniz ayrılın akıldan. Onlar söylediler: Ey Cebrail, biz akıl nerede olursa orada olmakla emir olunduk.<sup>33</sup>

Hadisten anlaşıldığına göre aklın varlığı diğer iki şeyin varlığını da gerekli kılar. İnsan Tanrı'yı ve kıyameti bildiği zaman kalbinde Tanrı korkusu, hayâ tecelli eder. Bu gerçekleştiği zaman ise din ortaya çıkar. Böylece insanın ameli kâmil olur.<sup>34</sup> Anlaşıldığı üzere filozof bu hadisle aklın dine zıt değil, onun temeli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Sadrâ'ya göre dinin akıldan ayrılmaktan imtina etmesi onsoz olamaması anlamına gelir. Yani filozofa göre din iman konusu olsa bile akılsız iman olamaz. Nitekim bir rivayette şöyle denilmektedir: “*Aklı olanın dini olacak, dini olan da cennete girecektir.*”<sup>35</sup> Yani cennete girmeye sebep olan din akla dayalıdır.

Filozofun şerh ettiği diğer bir hadis ise şöyledir: “*Allah için iki hüccet vardır, zahiri hüccet ve bâtini hüccet. Zahiri hüccet Resul, bâtini hüccet akıldır.*”<sup>36</sup> Dolayısıyla ikisinin de hüccet olmalarından ve hakikata ulaştırma özelliklerinden dolayı akıl bâtini peygamber, peygamber de zahiri akıl olarak kabul edilebilir.<sup>37</sup>

Bilindiği üzere din iman konusudur. Dini getiren de peygamberdir. Yani dine iman peygamberi tasdikle başlar. Eğer peygamber kabul olunmazsa Tanrı, kitap, melek de kabul olunmamış olur. Çünkü Tanrı ve insan arasında aracı nebidir. Onun inkârı diğerlerinin de inkârına yol açmaktadır. Bu hadiste de akılla resul arasındaki farkın sadece zahir ve bâtin farkı olduğu ifade edilmektedir. Filozofumuza göre bunların her ikisi de Yaratan'a götürdüğü için birbirinden farklı şeyler değildir. Böylece Sadrâ akılla şeriatın, dinle felsefenin hiçbir şekilde zıt olmadığını, her ikisinin de hakka götürdüğünü kabul ederek savunmaktadır.

Molla Sadrâ felsefesinde akıl-vahiy veya felsefe-din ilişkisi kendisinin en yüksek seviyedeki (en azından önceki düşünürlerde görmediğimiz ölçüde) birliğine ulaşmıştır. Denilebilir ki, ondan önce hiç bir İslâm filozofu şeriatla felsefenin zıt olmadığı hususunda bu kadar ısrar etmemiş ve problemlerin hallinde akıl ve vahiy onun

<sup>33</sup> Molla Sadrâ, *Şerhu Üsuli Kâfi*, c. 1, s. 220.

<sup>34</sup> Dînânî, İbrahimi, *Hereketu fikri'l-felsefi fi âlemi'l İslâm*, c. 1, s. 139.

<sup>35</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 236.

<sup>36</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 364.

<sup>37</sup> Dînânî, İbrahimi, *a.g.e.*, s. 143

gibi beraber kullanmamıştır. Tezimizin konusunu oluşturan meâd konusunda da filozof aynı tutumu sergilemiştir. Bilindiği gibi meâd hem dinin esası hem de felsefenin problemidir. Molla Sadrâ da konuyu akıl ve vahyin aynılığını göz önünde bulundurarak ele almış ve eserlerinde aklî-felsefî delillerle beraber ayet ve hadisleri de sık sık kullanmıştır.

Sadrâ, İslâm filozofları arasında meâd problemi üzerinde en çok dayanan filozoflardandır. O *Mebde ve'l meâd*, *Esfar*, *Zâdu'l-müsâfir*, *Şevâhid*, *Mefâtihu'l-gayb*, *Asraru'l-ayât* vs. gibi eserlerinde meâd problemini ele almıştır. Filozofumuz meâd problemini felsefesinin temel ilkelerine dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Bunlar asâletü'l-vücûd, teskîkü'l-vücûd, cevherî hareket, hayalin mücerretliği gibi ilkelerdir. Özellikle Sadrâ'nın felsefî sisteminde önemli konuma sahip olan cevherî hareket anlayışı ve felsefî manada kendisi tarafından sistemleştirilen mücerret hayal teorisi onun meâd problemini çözmesinde kilit rolünü üstlenmiştir.

Burada giriş mahiyetinde olan İslâm dünyasındaki felsefe okulları ve muteâliye felsefesi hakkında söylediklerimize nokta koyup, tezimizin ana konusu olan meâdla ilgili görüşleri ele alan birinci bölüme geçebiliriz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MEÂD VE MEÂD PROBLEMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

#### 1. Meâd

Arapça bir kelime olan meâd “a-v-d” kökünden türemiş olup bulunduğu yerden ayrılan şeyin tekrar oraya dönmesi anlamına gelmektedir. Yani bir asıldan gelmiş şey tekrar o aslına dönecektir. Daha sonraları insanın ilk hâline dönmesi, yani ölümden sonra varacağı yer anlamında kullanılmıştır.<sup>38</sup> İlk hâline dönmesi, yani ilk yaratılış hâline (fitrat) dönmesi anlamına gelir ki, bu da mebdeye karşılıktır. Mebde ilk fitrattır. Meâd ise o fitrata yani varlık hâline dönmedir. Meâda iman, İslâm’dan önceki semavî dinlerde hatta diğer gayri ilâhî dinlerde de vardır. İslâm’da ise meâd iman esası olacak kadar önemli konuma sahiptir. Bütün Müslümanlar dinin gerekçesi olarak buna inanıyorlar. Bunu gerektiren ayetler de mukaddes kitapta bulunmaktadır.<sup>39</sup>

İnsanların meâd hakkında görüşleri konusunda ilk ayırım ahireti kabul edip etmeme açısındanadır. İnsanlar genel olarak ahireti kabul edenler ve etmeyenler olarak ikiye ayrılmıştır. Birinci grup çoğunluğun oluşturduğu, ölümden sonra insanın yaşamını sürdüreceğini kabul eden gruptur. Diğerleri ise sayıları birinci gruba göre azınlıkta kalan ahireti inkâr edenlerdir.<sup>40</sup> Bunlara mülhitler, Dehriyeler, Tabiatçılar ve diğer bu grupları izleyenler dahildir.<sup>41</sup>

Ölümden sonraki hayatı kabul edenlerse onun mahiyet ve keyfiyeti ile ilgili hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Bunlar da üç kısma ayrılmaktadır: 1) Ahiretin sadece bedenle gerçekleşeceğini kabul edenler, 2) ahiretin ancak nefisler için söz konusu olduğunu kabul edenler, 3) ve nefis ile beden birliktedirileceğini kabul edenler.<sup>42</sup>

Müslümanların çoğu, fakihler ve muhaddisler sadece cismanî meâdı kabul etmişlerdir. Bu şekilde düşünenlere göre ruh zeytinde yağın cereyan etmesi gibi

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd, Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, (haz: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 4.

<sup>39</sup> Bk: *el-Fecr* 89/27-28.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>41</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 319.

<sup>42</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 320.

bedende bulunan latif cisimdir. Bedenle ruhun farkı birincinin latif, ikincisinin ise sert cisim olmasındadır. Meâd da ister sadece latif cisim olan ruhla olsun, isterse de bu ruhun dünyadaki gibi bedenle beraberliği şeklinde olsun cismanî olacaktır. Burada değinmek gereken başka bir husus da özellikle yukarıdaki görüşü savunan bazı kelâmcıların meâdı mâdumun iadesi olarak anlamasıdır. Bu tezi savunanlar öyle zann etmişlerdir ki ölüm yok olmaktır ve sonraki dirilme de yokun iadesidir. Bundan dolayı da mâdumun iadesini mümkün görmüşlerdir.<sup>43</sup>

Ahiretin sadece nefisler için olacağını yani ruhanî veya sırf aklî meâdı savunanlar ise birinci grubun karşısında durmaktadır. Genel olarak filozoflar bu düşünceni savunanlar olarak zikredilebilir. Bunlara göre beden ruhun ayrılması ile ortadan kalkar ve tekrar aynı bedeninin kıyamette iadesi de imkânsızdır. Ancak soyut cevher olan nefis ise maddeden bağımsız ve mücerret olduğundan bedenden sonra da varlığını sürdürecektir ve kıyametteki lezzet ve azap da ruhanî olacaktır. İslâm dünyasında Ebu Hamid el-Gazzâlî, el-Râgib İsfahânî (ö. 1108/1109) ve Mutahhar el-Hillî (ö. 1325) gibi düşünürler ise üçüncü görüşü yani meâdın ruh ve beden birlikteliğinde olacağını savunmuşlardır.<sup>44</sup>

## 2. Yokluk veya Yeni Bir Hayatın Başlangıcı Olarak Ölüm

İnsanoğlu, etrafında cereyan eden olaylara, şahid olduğu ve tecrübe ettiği gerçekliğe karşı ilgisiz ve kayıtsız bir şekilde yaşayamaz. Varlık ve oluş üzerinde düşünmeden hayata ve hayatın devamına dair bir fikir sahibi olmak da imkansız görünmektedir. Bunun yanında gerçekliği ve gerçekleri saymazdan gelirsek hiç bir şey anlam ifade etmez. Ancak bu önemine rağmen gerçekliğin ne olduğu sorusu, kolayca cevap verilebilecek bir soru değildir. Hakikaten gerçek olan nedir? Geçmişte hakikat bulmuş şeyler mi? Yoksa gerçekleşmesi mümkün olan ancak gerçekleşmeyen veya gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan şeyler de gerçeklik kapsamında değerlendirilebilirler mi? Yine bu konuda zihinleri meşgul eden ve tartışılan başka bir mesele de gerçeklik ya da “gerçek” dediğimiz şeylerin gerçekleşme şekli ve usulü bir

<sup>43</sup> Mutahhari, *Meâd*, s.15.

<sup>44</sup> Hâlikıyyan, Fazlullah, *Meâde ruhanî ya nezariyeye seâdet ve şegâvet'e ruh pes ez merg*, (Mecmueye megalat hemayeşe beynulmilleli İbn Sînâ) ts, s. 3.

tarzda mıdır, yoksa gerçek olan şeyler farklı şekillerde hakikat bulabilir mi? Pozitif bilimcilerin yani deneycilerin gerçeklik dediği ve tanımladığı şey mârifet ehlinin ve hakîmlerin tanımladığı gerçeklik ve hakikat anlayışından tamamen farklılık ifade etmektedir. Bu farklı yaklaşımdan kaynaklanan değişik düşünce tarzları, hâliyle ölümle ilgili oluşan soruları da farklı şekilde cevaplamaya çalışmışlardır. Acaba ölüm hayatın sonu mudur, yoksa ölüm bu âlemle insanların çoğu için müphem kalan başka bir âlem arasında köprü veya sınır mıdır?<sup>45</sup>

Müteâliye felsefesine göre varlık âlemi çeşitli varlık türlerini ve mertebelerini içermesi yanında bir tek vücutla kâimdir. Bu düşünceye göre, mevcut varlık mertebeleri veya farklı varlık âlemleri derece ve mertebe bakımından farklılık arz etmektedir. Veyahut bu âlemlerin birbirinden farkını anlamak için lafız-mana, zahir-bâtin farkını örnek alınabilir. Bâtına varmak için zahirden uzaklaşmamız lâzımdır. Ancak bu eylemi yaparken yani zahirden uzaklaşmamız için bizim mekanik hareketle karede belli bir mesafe kat etmemiz gerekmez. Zamanda ve mekânda bulunan, zamana ve mekâna kayıtlı olarak düşünülebilen şeyler aynı âlemde ve birbirlerinin yerinde bulunabilirler. Bunlar için âlemlerin çokluğundan bahsedemeyiz. Buna dayanarak âlemlerin çokluğu meselesi olmak ve olmamakla alakalı değil ve onlara nispetle varlık ve yokluktan bahsetmek doğru değildir. Modern dönem İranlı düşünürlerden olan İbrahimî Dînânî'ye göre burada her şeyden önce âlemlerin çokluğu veya iki âlem ve birinden diğerine geçmekte önemli olan “bağlılık” meselesidir. Bazı konularla ilgili varlık ve yokluk, olmak ve olmamaktan bahsediyor olsak da, aslında “bağlı olmak” ve “bağlı olmamaktan” bahsetmemiz gerekmektedir. Aynı şekilde ölümden yokluk olarak bahsetmemiz de doğru değildir. Aslında burada da “ilişğin kesilmesinden” veya “ilişkinin durdurulmasından” bahsetmemiz gerekir. Daha doğrusu bu şekilde düşünmemiz daha makuldür. İnsanın ölümü de, bu âlemin yok olması manasına gelmez. En azından bunu kanıtlayacak hiç bir delilimiz bulunmamaktadır. Çünkü şimdiye kadar bu âlemin yok olması ile ilgili hiç bir şey gerçekleşmemiştir ve onu yok ve olmayan sayamak çelişki doğurur. Cihan geleceğe doğru açıktır. Yani âlem imkân âlemidir ve onun imkânları insan için manidardır. Bu mümkün âlemde insan için mümkün olan şeyler farklı ve çeşitlidir. Bu mümkün olanların da bazıları insana yakın veya başka ifade ile olabilme imkânı yüksek, hatta bazen katidir. Bazıları ise insan için

---

<sup>45</sup> Dînânî, İbrahimi, *Meâd*, s. 11.

düşünülemeyendir, ona yabancıdır. Bu mümkünât içinde ölüm insan için gerçekleşme ihtimali en yüksek veya kesin olan bir şey olarak sayılabilir.<sup>46</sup>

İnsanın bu dünyaya gelmesi mümkün bir olaydır, zorunlu değildir. Yani bu gün yaşayan bir insan bu dünyaya gelmeyebilirdi. Ancak dünyaya gelmiş bir insanın ölümü kesin olarak bilinen bir şeydir ve insan için ölümden kurtuluş yoktur. Her bir insan kesin ve emin bir şekilde ölümünü iddia edebilir. “Ben yaşıyorum ancak öleceğim/ölümlüyüm”, “Topraktan geldik, toprağa geri gideriz”. Yaşayan biri için ölüm gerçekleşme de gerçekleşeceğinde hiç bir şüphe yoktur. “Geldiğimiz yere geri dönmek”, artık açıkladığımız gibi meâdın gerçek anlamı budur. İslâm felsefesinde İbn Sînâ ve Sadrâ gibi filozoflar geri dönüş, iade gibi kavramların hiç birini yok olmak manasında ölümle alakalı olarak kullanmamışlardır ve ölüm de yok olmak gibi kabul edilmemiştir. Onlara göre ölüm bu âlemlerle ilişkisinin sonlandırılması, başka bir varlık âleminde, niteliğini kesin bir şekilde idrâk etmediğimiz bir biçimde varlığın sürdürülmesidir. Bu dünyadan sonraki yaşamda insanın hâli nasıl olacak, insan bedeniyle mi, ruhuyla mı yoksa bunların beraberliği şeklinde mi olacak gibi sorular tartışılmış, bu durum farklı fikirlere sebebiyet vermiştir. Bu çalışmamız da Molla Sadrâ düşüncesinde meâdın nasıl gerçekleşeceği ile ilgilidir ve sonraki bölümlerde meâdın keyfiyeti ile ilgili görüşleri ele alınacaktır. Ancak özellikle İbn Sînâ ve Sadrâ gibi İslâm filozofları insanın bu âlemlerle ilişkisi kesildikten sonra varlığını hangi şekilde devam ettireceğini tartışmışlarsa da insanın ölümle yok olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.

İslâm felsefesindeki varlık ve yokluk anlayışına dayanarak insanın ölümden sonra yok olacağından bahseden kişilerin yoklukla ilgili tasavvurları olmadığı söylenebilir. Çünkü yokluk varlık değil, mutlak yokluğun ne dışarıda ne de zihinde gerçekliği vardır<sup>47</sup> ve onun ne mahiyeti var ne de idrâk olunandır. Yahut yokluk idrâkin olmamasıdır. Yokluğun mantıkî karşıtı olan varlık olarak kabul edilmesi çelişki doğurur. Ancak varlığın mukabili olan yokluk harici âlemde hakikat sahibi olmasa da insan zihninde bulunan diğer felsefi kavramlar gibi yokluk kavramı da bulunmaktadır. Bu nedenle “yokluk idrak olunan değil” derken kastedilen budur ki yokluk olarak zihinde ortaya çıkan şey aslında yokluk değil, aksine dışarıda bağlantısı kurulabilecek

<sup>46</sup> Dînânî, İbrahîmî, *a.g.e.*, ss. 12-13.

<sup>47</sup> er-Rifâi Abdülcebâr, *Mebâdiu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Dar Al-Hadi, Beyrut, 2001, c. 1, s. 261.

ölçütü olmayan boş bir tasavvurdur ki insan zihni onu oluşturmuş ve böylece bir tür varlık olarak farz olunmuştur. Veya şöyle de denilebilir ki, yokluğun idrâki varlığın idrâkinin olmamasından başka bir şey değildir.<sup>48</sup> Yani yokluk göreceli bir kavramdır. Hatta kavram olarak var olması için bile varlığa muhtaçtır. Bu manadaki yokluk da mutlak yokluk sayılamaz (tabii eğer bunu hayat bağlamında düşünürsek). Bununla beraber, “ölümü yokluk olarak farz ederken ölüm anına kadar olan varlığın yokluğu kast olunuyor” diye düşünelim bile bu mutlak anlamda yokluğu ifade etmez. Ölümün mutlak yokluk olması için ölümle her şeyin yok olması gerekmektedir. Hâlbuki bunun böyle olmadığı apaçık bir hakikattir.

Varlık, o kadar geniş ve kapsamlıdır ki hatta yokluğa bile anlam kazandırmaktadır. Eğer bahsettiğimiz varlığın anlam kazandırdığı yokluk kavramı olmasaydı, yokluk hiç bu çerçevede de olamazdı. Nasıl ki o da, tabiri caizse varlığın gölgesinde barınmıştır. Dolayısıyla yokluğun manası da bir tür varlık şekillerindedir. Eğer varlığı dikkate almazsak yokluğun da manası kalmaz.<sup>49</sup>

Molla Sadrâ birçok eserinde varlığın yok olmayacağı konusundan bahsetmiştir. Filozof *Mezâhiru'l-ilâhiyye* 'de şöyle ifade etmiştir: “*Eşyadan var olanın hakiki manada yok olması mümkün değildir. Aksi takdirde (o şeyin) Tanrı'nın ilminden de hariç olması ve ortadan kalkması gerekir.*”<sup>50</sup> Hâlbuki Tanrı: “*Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz.*”<sup>51</sup> diye ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Sadrâ, var olanın yok olmasının imkânsız olduğunu, bunun gerçekleşeceği hâlde Tanrı'da noksanlığa yol açacağını ifade etmiştir. Çünkü yok olanın aynı zamanda Tanrı'nın bilgisinden de yok olması gerekmektedir. Ancak yukarıda zikredilen ayette denildiği gibi, Tanrı bizzat ne yerde ne de gökte hiçbir zerrenin bile ilminden dışarıda kalmayacağını belirtmiştir. Ayrıca gerçekleşeceği durumda bu, Tanrı'nın âlim ve hakîm sıfatına zıt düşecektir.

Sadrâ burada var olanın yok olmasının imkânsız olduğunu göstermek ve kendi iddiasını kuvvetlendirmek için Kuran ayetine isnat etmiştir. Ancak bu ayetin bahsettiği şey aynı zamanda aklın hükmü olarak da görülebilir. İbrahimî Dînânî'nin belirttiği gibi

<sup>48</sup> Dînânî, İbrahîmî, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>49</sup> Dînânî, İbrahîmî, *a.g.e.* s.14.

<sup>50</sup> Molla Sadrâ, *Mezâhiru'l-ilâhiyye*, (thk: Seyyid Muhammed Hamenei), Tahran 1391 (h.), s. 106.

<sup>51</sup> bk: *es-Sebe* ' 34/3.

bu ayette sözü geçen konunun naklî delil olmasına rağmen eğer onun Kuran'da yer almadığını farz etsek, yani naklî delil olmasını bir yana koysak bile yine de bu delil kendi kendiliğine muteber, güçlü bir aklî delil olur. Şöyle ki, mümkün varlık âleminde ortaya çıkan, zahir olan her bir varlık bir şekilde mutlak varlığın taayyünü veya tecellisidir. Eğer mutlak varlığın hudutsuz ve sonsuz olması bakımından bakarsak, boyutundan asılı olmayarak herhangi bir varlığın yokluğa karışması kabul edilen değildir. Çünkü bir varlığın yok olması, varlığın mutlak ve hudutsuz olması ile çelişir ve aklın hükmüne aykırıdır.

Bunun yanında insanlar arasında geleneksel olarak bilinen yokluk ise değişim ve dönüşümden başka bir şey değildir. Değişim ve dönüşüm harekete bağlı, hareket esasında gerçekleşen olaydır. Hareket ise muttasıl bir uzam olup varlıksaldır.<sup>52</sup> Dolayısıyla değişim ve dönüşümle yokluk arasındaki fark aynen varlıkla yokluk arasındaki fark gibidir.

İfade edilenlerden bu sonuca varılabilir ki filozoflarımız ölümü yok olmak gibi anlamamışlardır. Ancak filozofların bu şekilde düşünmesine karşılık İslâm düşüncesinde mütekaddimin kelâmcılar arasında ölüm yok olmak gibi bilinmiştir. Kıyamette Tanrı'nın cesetleri yeniden dirilteceğini mümkün hesap etmekten dolayı mâdumun iadesinin mümkün olması fikrini savundukları iddia edilebilir. Bu sebepten de meâdı mâdumun iadesi olarak görmekteydiler.

Kelâmcıların bu şekilde düşünmelerinin sebebi cismanî meâdı inkâr etmek endişesi olmuştur. Ama onlardan farklı olarak filozoflar meâdı mâdumun iadesi olarak kabul etmediler. İlk önce belirtmek gerekir ki İbn Sînâ ve Sadrâ gibi filozoflara göre mâdumun iadesi imkânsızdır. Söylediğimiz gibi mutlak yokluk hiçbir şeydir ve onun hiçbir mahiyeti yoktur. Bununla beraber İbn Sînâ ve Sadrâ gibi filozofların yokun iadesini imkânsız bilmeleri ölümün yokluk olması anlamına gelmez. Onlara göre ölüm yokluk değil, bir âlemden başka bir âleme geçmektir. Dolayısıyla filozoflara göre mâdumun iadesinin mümkün olup olmaması meâd konusu ile irtibatlı değildir. Filozoflarla beraber Fahreddin Râzî (ö. 1210) ve *Mevâkıf* kitabının yazarı Adudüddin el-İcî (ö. 1355) gibi bazı büyük kelâmcılar da mâdumun iadesini imkânsız saymışlardır.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Dinânî, İbrahimi, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>53</sup> Al Muslim, Sâdık, *İbdâat Sdrü 'dîn eş-Şirâzî el-felsefiyye*, Dar Neynevâ, Dimeşk, 2009, ss. 176-177.

Netice itibarıyla, kısaca şunu ifade edebiliriz ki akıl, varlığın yok olmasını kabul etmemektedir ve böyle bir olayı gerçekleşmesi imkânsız olan meselelerden saymaktadır. İslâm filozoflar da genellikle bu görüşü savunmuşlardır. Bundan dolayı da biz ölümden yokluk olarak bahsedemeyiz. “Yok olmak” imkânsız olduğundan dolayı ölümün en güzel tanımını kişinin dünya hayatının son bulması ve ahiret hayatının başlamasıdır.

### 3. Filozoflara Göre Meâd

#### 3.1. Antik Yunan Düşüncesinde Meâd

Antik Yunan filozoflarından olan Sokrates nefsin ebediliğini kabul ediyordu. Ona göre nefis bozulup ortadan kalkmayan ve ölümsüz olan ilâhî cevhere benzerdir. Yine de ona göre üstün, ebedî âleme yükselmesi için nefsin arındırılması gerekmektedir.<sup>54</sup>

Sokrates’in öğrencisi olan Platon da nefsin ölümsüzlüğü konusunda hocası ile aynı görüştedir. İnsanın maddî olmayan zihnî tarafını oluşturan şeyin bir cevher olduğunu ilk kez sistemli şekilde ileri süren düşünür Platon olmuştur. Platon nefsin ölümsüzlüğünün ispatı için başlıca üç delil ileri sürmüştür.<sup>55</sup>

Platon’un *Phaedo*’su nefsin ölümsüzlüğünü savunmaktadır. Platon’dan bu yana Pisagorcularda da görüldüğü gibi ruh göçüne inanılıyordu. Platon’a göre hayat ve ölüm karıştırlar ve zorunlu olarak biri diğerini doğurur. Ölen bedenlerden ayrılan ruhlar semada yaşamaya devam etmektedirler ve zamanları dolduğunda tekrar geri geleceklerdir (yani tekrar diriltilecekler). Aynı zamanda o ruhların bedenlerden önce var olduğunu savunuyor ve bilginin hatırlama olduğunu iddia ediyordu. Ölümle bedenden önce mevcut olan ruh tekrar özgürlüğüne kavuşacaktır.<sup>56</sup> Onun ölümsüzlüğü kanıtlamak için ortaya koyduğu zıtların birbirini doğurması ilkesine dayanan birinci delil Heraklitosçu ünlü “zıtların uyumu” doktrinine dayanmaktadır.<sup>57</sup> Bu ilkeye göre, sıcakla soğuk, hızlı ile yavaş gibi zıtlar arasında birinciden ikinciye, ikinciden birinciye şeklinde dönüşümlü ve mütemadiyen canlı bir süreç söz konusudur. Bu varsayımdan

<sup>54</sup> Al Muslim, Sadık, *a.g.e.*, s. 173

<sup>55</sup> Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 28.

<sup>56</sup> Al Jubouri, *History of Islamic Philosophy*, Hertford SG 141 HR England, 2004, s. 62.

<sup>57</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, s. 28.

yola çıkarak hayatla ölümün de aynı şekilde birbirinin karşıtı olarak ilişkili oldukları sebebiyle bu ikisi arasında da dönüşüm olduğu sonucuna varılır. Yani ölüm hayattan geldiği gibi hayat da ölümden gelmektedir.<sup>58</sup>

Platon'un ikinci delili ise ruhun ezeli olduğu görüşüne dayanmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğüne karşı yöneltilen itirazların başında onun ancak bedenle var olabileceği, yani varlığında bedene muhtaç olması iddiası olmuştur. Platon ruhun bedenden önceki, bedensiz varlığının ezeli olduğunu ortaya atarak bedenden sonra da varlığının devam etmesinin mümkün olduğunu söylemeye çalışmıştır. Bu ruhun ezeliğinin kanıtı da bilginin "hatırlama" olması görüşüne dayanmaktadır.<sup>59</sup>

Ruhun ölümsüzlüğünü savunan modern dönem düşünürlerden olan McTaggart da, bu hayattan sonra yaşayacağımızı savunabilmek için, bu dünyaya gelmeden önce de yaşamış olduğumuzu kabul etmemiz gerektiği hususu üzerinde ısrarla durarak<sup>60</sup> Platon'un görüşünü sürdürmektedir.

Filozofun üçüncü kanıtı ise ruhun formlara benzemesinden yani basit olmasından dolayı ölümsüz olduğudur. Ona göre bileşik olmayan, bu sebeple de bozulması ve çözülmesi imkânsız olan şeyin yok olması imkansızdır. Şeyin yok olması onun bozulmasına sebep olan özelliklerinden dolayıdır. Yok olmayan da onu bozulmaktan koruyan özelliklere sahiptir. Ruh yalnız düşünmekle idrak olunan, idelerin ve tanrıların ruhlarının da bulunduğu akledilirler âleminin sakini olması nedeniyle daima aynı kalan ve değişmeyen bir özelliğe sahiptir.<sup>61</sup> Bundan dolayı o bedenden sonra helâk olmaz.

Platon'a göre nefis bedeni algı vasıtası gibi kullanırken beden onu değişken olan maddî dünyaya iter ve ruh kendi aslından uzaklaştığı için bu gezintide kendisini kaybetmiş gibi olur. Nefis kendisine dönüp durumunu fark ettiği zaman ise başka bir dünyaya geçer. Bu saflık, ölümsüzlük, ebedî ve sabit dünyadır. Bu âlem maddî dünyadan farklı olarak nefsin kendi aslına uygundur. Nefis bu âlemde yalnız olduğu sürece hiçbir engel olmadan yaşamaktadır. Bu aşamada nefis bulunduğu yanlış yolu terk

---

<sup>58</sup> Platon, *Phaidon*, ss. 61-63.

<sup>59</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>60</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>61</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, ss. 31-32.

ederek sabitle birleşmiştir. Nefsin bu durumu akıl, hikmet veya bilgelik olarak bilinmektedir.<sup>62</sup>

Platon'a göre ölümden sonra filozofun ruhu Tanrı'nın mutluluk içinde yaşadığı görünmez dünyaya geçiyor. Faziletli ama filozof olmayan biri o dünyada toplumsal, sosyal canlı şeklini alacaktır. Bedeni seven günahkâr ruh ise hayalet veya vahşi hayvan şeklini alacaktır. Filozofa göre felsefe öğrenmeyen ve tamamen arınmamış ruhlar Tanrı'yla birleşemez veya Tanrı'nın birliğine katılamazlar.<sup>63</sup>

Platon'un meşhur öğrencisi “muallimu'l-evvel” olarak tanınan Aristoteles ruhu hayatın prensibi olarak görmüştür. Ruh veya nefis yaşayan beden formudur. O bedensel, maddî varlığa hayat vererek onu canlandırmaktadır. Nefis potansiyel hayata sahip doğal cisim için ilk gerçeklik derecesi olmak yanında hem de beden son sebebidir. Bunun yanında Aristoteles nefisle bedenin aynı şey olması yoksa farklı şeyler olup olmaması ile ilgilenmemektedir. Karşılığında filozof nefis ve akli iki ayrı şey olarak kabul etmiştir. Akli nefisten üstün mertebeye koyan Aristoteles onu bedene daha az bağlı olduğu düşüncesindedir. Ona göre nefisten ayrı, farklı olan akıl nefiste müstakil bir cevher olup bozulmayı kabul etmez.<sup>64</sup>

Aristoteles, nefsi yaşayan beden formu kabul etmekle Platon'da gördüğümüz anlamda bir ikilikten söz etmemiştir. O canlı bir varlığı cisimle özdeşleştirmeyi doğru bulmamıştır. Ona göre doğal cisim hayat sahibi olmayı kabul edebilen imkândan başka bir şey değildir. “Ruh sadece bir imkânın gerçekleşmesidir”. Yani beden ve ruh birbirinden bağımsız varlığı olan iki ayrı şey değildir. Bu nedenle filozof nefisle bedenin bir veya ayrı şey olup olmadıkları şeklindeki bir soruyu anlamsız soru olarak görüyor. Bu nedenle nefisle beden birbirinden bağımsız varlıklar olmadıkları gibi bunların ayrı ayrı mevcut olmaları da imkânsızdır. Mantık açısından böyle bir şeyi düşünmek çelişki doğurur.<sup>65</sup> Buradan anlaşılan odur ki, Aristoteles'in görüşlerinden ölümsüz bir ruh anlayışı çıkarmak oldukça zor bir meseledir.

Plotinos da Platon gibi dualist anlayışa sahip olmuştur. Ona göre insan beden ve ruhtan oluşmuştur. İnsanı oluşturan bu iki taraftan biri ve üstünü olan ruh tanrısal

---

<sup>62</sup> Al Jubouri, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>63</sup> Al Jubouri, *a.g.e.*, ss. 62-63.

<sup>64</sup> Al Jubouri, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>65</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, ss. 35-36.

hakikat olduğundan onun bedenle birleşmesi bir tutukevine kapatılması gibidir. Ruh cisimle birleşmesine rağmen tamamen tanrısallığını kaybetmeyerek belli bir ölçüde soyut varlığını korumaktadır. Plotinos'a göre ruh maddî olmadığından ölümle bozulup ortadan kalkmaz. Ancak ruhun öbürdünyadaki hayatının niteliği kendisinin davranışlarına göre şekillenecektir. Şöyle ki, eğer o, kendisini maddeye kaptırırsa ait olduğu üstün dünyadan kopar ve ölümsüzlüğü çeşitli bedenlere bürünerek devam edecektir. Kendisini duyuşal zevklere kaptıran, maddî yönüne gömülen ruhun sonraki yaşamı hayvan şekline bürünmekle de sonuçlanabilir. Buna rağmen Plotinos'a göre ruhun bir bedenden diğerine göç etmekten (tenasüh) kurtuluşu mümkündür. Bunun için onun fizikî âlemden metafizik/düşünsel âleme yönelmesi gerekmektedir.<sup>66</sup>

Görüşlerine bakıldığı zaman görülebilir ki birçok antik Yunan filozofu bedeninin ölümünden sonra nefsin baki kalacağını kabul etmiş ve ölümden sonra nefsin azaptan kurtulması için arınmasını gerekli bilmişlerdir. Bu gibi meseleler üzerinde düşünmüş birçok filozofun bu neticeye sadece aklî-felsefî yoksa başka bir yardımla (Peygamber veya din gibi) veya her ikisini kullanarak geldiklerini iddia etmek için yeterli kanıt bulunmamaktadır. Ancak bu konuda olan düşüncelerinin İslâm filozoflarını etkilediği apaçık bir gerçektir.<sup>67</sup>

### 3.2. İslâm Filozoflarına Göre Meâd

Genel olarak Yunan filozoflarının görüşlerini belirttikten sonra Sadrâ'nın düşüncesini ele almaya geçmeden önce Peripatetik felsefenin İslâm âlemindeki devamcıları sayılan Fârâbî, İbn Sînâ ve Sadrâ felsefesine yakınlığı ile bilinen Suhreverdî'nin bu konudaki görüşlerini kısaca açıklayarak Sadrâ'dan önce İslâm filozofları arasında hâkim olan meâd anlayışının genel çerçevesini çizmenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz. İlk olarak belirtelim ki İslâm filozofları nefsin ölümden sonra bekasını, yani meâdı kabul ediyorlar. Aynı zamanda ekser filozofun meâdın gerçekleşme şekli konusunda savunduğu görüş ruhanî meâd lehinde olduğu denilebilir.

İslâm Meşşâî felsefesinin ilk büyük filozofu olan Fârâbî genellikle onun Müslüman inancı ve iki bilgeye (Platon ve Aristoteles) olan bağlılığı arasındaki çatışma

<sup>66</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 121.

<sup>67</sup> Al Muslim, Sadık, *a.g.e.*, ss. 173-174.

nedeniyle ruhun ölümsüzlüğü meselesinde kararsız görülmektedir. Onun bu kararsızlığı etrafında şüphecilik yaratmıştır. Hakikaten Fârâbî ölümsüzlüğe inanıyor mu? Bu bağlamda Fârâbî insan nefisini üç kategoride ele almıştır:

1) Ebedî mutlulukta olan nefisler: Bu nefisler bedensel arzulardan uzaklaşarak bilgi bakımından akılları müstefad düzeye ulaşan nefislerdir. Bu dereceye ulaşmak için nefsin bilgiye ve zahmete ihtiyacı vardır. Müstefad akıl düzeyinde olan nefisler daha güçlü ve iyi sûrete bürünür ve onun ulvî durumu maddeden bağımsız yaşamaya imkân yaratır. Bu nefisler nitelik, nicelik ve türlerine göre diğerlerinden farklı olup bedenden ayrıldıktan sonra yüceliğe yetiştikleri için mutlu olacaklardır.

2) Ebedî sefalette kalan nefisler: Bu nefisler bilgi bakımından yetkinleşmiş ve mutluluğu tanıyan nefislerdir. Ancak iyiyi bilmelerine rağmen ona ulaşmak için uğraşmamış ve kendilerini duysal hazlara ve kötülüğe vermişlerdir. Hâlbuki bunun gerçek mutluluğa zıt olduğunu bilmektedirler. Ölümden sonra bu nefisler ebedî sefalet içinde kalırlar. Onlar bildikleri halde bunun gerektirdiğini yapmamış, aksine günah ve kötülük peşinde koşmuşlar. Bu nedenle de sonsuza kadar işkence içinde kalırlar.

3) Cahil nefisler ise yokluğa karışır. Bu nefisler hem bilgi hem de amel bakımından bir nasibi olmayan ve ebedî kaybetmiş nefislerdir. Fârâbî'ye göre ölümsüzlük bilgili nefisler için söz konusudur. Cahil nefisler ise yokluğa mahkûmdur.<sup>68</sup> Çünkü nefis, uygun bedenî varlığın kemâli olarak ortaya çıkar. Bedenle ortaya çıkmasına rağmen nefis kendini gerçekleştirme süreci içinde bedensiz var olmanın mümkün olduğu mertebelere ulaşmaya çalışır. Eğer nefis bedenle maddî bağlarını kopararak maddeden ayrı bir varlık olma durumuna ulaşamazsa bedenle birlikte yok olur. Ölümsüzlük sadece bilfiil akıl statüsü elde etmiş nefisler için söz konusudur. Akıl bakımından gelişmemiş ruh insan türüne dahil olamadığı için hayvan cinsi gibi yok olur.<sup>69</sup>

Fârâbî'ye göre nefsin ölümden sonraki hayatta tadacağı saadet dinin öngördüğü gibi tek tarzda ve sabit değildir. Nefsin dünyada beraber olduğu bedenler mizaç ve unsurlar bakımından farklıdır ve nefsin tabiatı da bu bedenlere bağlıdır. Nefsin kaderi onun mutluluk yahut bedbahtlıktan alacağı pay gibi dünyevî hayatında birlikte olduğu

<sup>68</sup> Al Jubouri, *a.g.e.*, ss. 246-247.

<sup>69</sup> Aydın, Yaşar, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. Cüneyt Kaya), İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 168.

vücudun durumuna bağlıdır. Bu pay birbirine benzeyen nefislerin birbirini izleyerek makuller âlemine dönmesiyle artar.

Erdemli olmayanların hayattaki mutlulukları kötü cismanî zevklere sarılmakla olduğundan bedenın esaretinden asla kurtulamazlar. Onların nefisleri birbirini izleyen maddî şartlarda zuhur ederek ya insan şeklinde sonsuzca tenasüh edecek ya da sonunda tamamen yok olacakları hayvan şekline girinceye kadar devam edeceklerdir. Öte yandan fâsık nefislerin bedbahtlığı bedensel zevklere bağlı olduklarından doğar. Onlar nazarı bakımdan gelişmeler de bedensel zevklere bağılılıkları bu düşünceye uygun zevklere ulaşmalarını engeller ve ölümlle bedenden ayrıldıktan sonra artık beden vasıtasıyla sağlanan zevklere ulaşamadıklarından sonsuz ıstırap içinde kalacaklardır.<sup>70</sup>

Fârâbî, Aristoteles gibi ölümsüzlüğü yalnız nefsin aklî kısmına vermiştir. Yahut onu nefsin aklî kavrayış derecesine bağlamıştır. Onun Aristoteles'ten ayrıldığı nokta ferdî nefislerin ölümden sonra yaşayabileceklerini kabul etmesidir. Aristoteles Faal Akıl'ın bütün insanlığa şamil küllî aklilik ilkesi olarak ayrı bir hayatı olacağını düşündüğünden ferdî nefislerin ölümden sonra yaşamalarını ihtimal dışı bırakmıştı. Diğer taraftan Fârâbî'nin ferdî ölümsüzlük ve nefsin nihaî kaderi görüşü, bazı nefisler için tenasühü kabul etmesi bakımından Platon'a yakın düşmektedir. Diğer taraftan bu düşünce İslâmi anlayışla çelişkili görülmüştür.<sup>71</sup> Genel olarak İslâm düşüncesinde nefsin durumundan asılı olmayarak, yani iyi veya kötü olması, aklî yetkinliğe ulaşp ulaşmaması fark etmeksizin ölümsüzlüğünü kabul etmişlerdir. Mesela, İbn Sînâ nefsi mücerret varlığı gereği ölümsüz kabul eder. Ona göre nefis bu mertebeye bilgisi sayesinde ulaşmamıştır. Fârâbî ise İbn Sînâ'dan farklı düşüncede olmuştur. Ona göre ölümsüzlük nefsin zâtında bulunan bir özellik değildir. Ancak insan, kendisinde ölümsüzlük potansiyelini bulunduran akla sahiptir. Bu potansiyelin gerçekleşmesi ise faal aklın yardımıyla mümkündür.<sup>72</sup> Yetkinliğe ulaşmayan nefislerin yok olacağı ile ilgili görüşler filozofa karşı tenkitlerin yönelmesine neden olmuştur ve onu belirsiz konuşmakla suçlamışlardır. Diğer İslâm filozofu İbn Tufeyl, Fârâbî'nin özellikle nefsin kaderi konusunda kusurlu ve kendisi ile çeliştiğini vurgulamaktadır. Ona göre

<sup>70</sup> Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 118-119.

<sup>71</sup> Fahri, Macit, *a.g.e.*, ss. 118-119.

<sup>72</sup> Aydın, Mehmet, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, Sayı: 5, 1982, s. 125.

Fârâbî'nin fikirleri şüphecilikle doludur ve tutumunda kararlı değildir. O bazen şeytani ruhların ölümden sonra ebedî işkencede kalacağını, bazen ise yok olacağını belirtir. Diğer taraftan erdemli nefislerin ebedî mutlulukta kalacağını ifade etmiştir. Daha sonra ise bu nefislerin mutluluğunun ancak bu âlemle kısıtlı olduğunu belirtmektedir. İbn Tufeyl bu anlayışın insanları Tanrı'nın merhametinden umutsuz edeceği ve iyi ile kötü insanın aynı sonuca bağlayacağı için düzeltilemez yanlış olduğunu belirterek ve Fârâbî'nin bunu yapmaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>73</sup> Ancak, Mehmet Aydın'ın ifade ettiği üzere Fârâbî'nin elimize ulaşmış eserlerinin hiçbirinde İbn Tufeyl'in iddia ettiği gibi bütün insanların yok olacağını ifade eden bir görüş yer almamaktadır.<sup>74</sup>

Kısaca ifade edilebilir ki Fârâbî, bilgi ve amel bakımından yetkinleşen mutluluğa ermiş ve sadece bilgi bakımından yetkinleşen, ebedî sefalette kalan fâsık nefislerin ölümsüzlüğünü kabul etmiştir. Fakat onun cahil nefislerin yokluğa karışması ile ilgili görüşü ise İslâmî düşünce ile ters düşmektedir.

Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın meâdla ilgili görüşleri daha açık olduğu denilebilir. Meâd problemi üzerinde kendisinden önceki filozoflara göre daha çok duran ve hatta bu mevzuda müstakil eser yazan İbn Sînâ'nın görüşleri Sadrâ'ya kadarki dönemde hâkim olan ve filozofların meâd anlayışı gibi kabul olunan düşünce idi.

İbn Sînâ, İslâm felsefesi tarihinde merkezî konuma sahip olan bir düşünürdür. Kendisinden sonra çok sayıda eser bırakan filozofun felsefî sisteminin büyüklüğü ve İslâm düşüncesindeki etkileri sonucunda bazı filozoflar ve hatta kelâmcılar onun şârihi gibi ortaya çıkmışlardır. Aynı zamanda temsilcisi olduğu Meşşâî ekolden sonra kurulan yeni düşünce okullarının temelinin veya temellerinden birinin İbn Sînâ olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Başka şekilde söylersek, ondan sonra ortaya konulan birçok teorilerin köklerini İbn Sînâ felsefesinde bulabiliriz. Filozofun ontoloji, epistemoloji, psikoloji ve diğer alanlarda ortaya koyduğu felsefe Şeyhu'r-reîs'in İslâm felsefesindeki yerini göstermektedir. Onun ele aldığı ve kendisinden sonra gelen filozofların etkilendiği konulardan biri de insan nefsinin ölümden sonraki durumu<sup>75</sup>, buna bağlı olarak da dirilme veya meâd meselesidir. Filozofumuz *Şifâ, Necât, Dânişnâme*ye Alâî,

<sup>73</sup> Al Jubouri, *a.g.e.*, s. 248; Aydın, Yaşar, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>74</sup> Aydın, Mehmet, *a.g.m.*, s. 125.

<sup>75</sup> Akberî, Rıza, *Tasvire zendegî pes ez merg der felsefeye İbn Sînâ*, Feslnâmeye Felsefe ve Kelâme İslâmî, Deftere 1, 1388 (h.), ss. 11-12.

*Mebde ve'l-meâd, Meâd-Risalesi, Nefis-Risalesi, Adhaviyye fi'l-meâd* gibi eserlerinde nefsin ölümden sonraki durumunu ele almıştır.

İbn Sînâ'ya göre akıl ve burhanın tasdik ettiğine göre bakî kalan, fesada uğramayan nefistir ve meâd, yani dönüş nefis için söz konusudur. Tanrı'ya ruhanî olarak dönen nefislerin mutluluk ve bahtsızlığı, ödül ve azabı da aklî, yani nefis için olacaktır. Dolayısıyla beden yolu ile elde edilen mükâfat ve ceza değil akıl yoluyla, ruhanî elde edilen ödül ve ceza olacaktır. Bu filozofun akıl yolu ile ulaştığı sonuçtur. Biz akıl ve ilmî delil yolu ile nefsin ölümsüz olduğunu ve diğer hayatta da ya mutlu ya da mutsuz olduğunu bilmekteyiz. İnsana ait diğer şeylerin hepsi fesada uğrayacaktır. Çünkü onlar bozulan türdendir. Ancak insanı insan yapan, onun kimliğini kâim kılan ruhu ise varlığı gereği ebedî kalacaktır. Nefsin bozulmazlığı ile alakadar olan filozofumuz aklî delilleri geniş şekilde ortaya koymuş ve nefsin bedenden bağımsız cevher olduğunu çeşitli delillerle ispata çalışmıştır. Buna ilişkin delillerin temelinde aklî idrâkin duyusal idrâkten farklı olması ve onun cismanî olmayan cevherde bulunmasına dayanıyor ki, bu cisimsiz cevher de nefistir. Görülüyor ki akıl, idrak sürecinde cismanî sûretleri tam soyutlayarak algılamaktadır. Diğer güçler ise sûreti maddeye bağımlı olarak, tam soyutlamadan algılar. Aklın bu yetisi onun maddesiz ve maddede olmamasının kanıtıdır. Diğer taraftan akıl küllî manaları kavramaktadır ki, bu da cisimle ilişkili şeyler için söz konusu değildir. Çünkü tümel kavramların hiçbir maddî gerçekliği yoktur. Aynı zamanda akıl gücü diğer idrâk güçlerinin aksine kendini idrâk edebilme özelliğine ve kabiliyetine sahiptir ki bu onun maddeden bağımsız cevher olup ve beden ölmesiyle de ortadan kalkmayacağını kanıtlamaktadır.<sup>76</sup> Bu konuda İbn Sînâ *Adhaviyye*'de şöyle ifade etmektedir:

*“Demek oluyor ki, insan nefsi ve aklı bozulmayı kabul etmez; öyleyse bedenin ölümünden sonra o, varlığını devam ettirmektedir. Zorunlu olarak sabit ve ölümsüz olan her şey kendi özünü çok iyi idrâk etmektedir. Bu idrâk ediş kendisini huzûr, lezzet ya da acı içinde hissetme şeklinde olacaktır...”*<sup>77</sup>

Filozofumuz ahiretle alâkalı mevcut olan ruhanî ve cismanî meâd görüşlerini kabul etmiştir. Ancak felsefî delillerle tasdiklediği ruhanî meâda göre mutluluk ve

<sup>76</sup> Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul, 2010, ss. 86-87.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Ahaviyye fi'l-Meâd*, s. 38.

bahtsızlığı açıklamıştır. Ancak ifade edildiği gibi filozofa göre bu aklın ve kıyas yönteminin (peygamberlik de bunu tasdik ediyor) bize verdiği neticedir.<sup>78</sup>

Bilindiği gibi ahiretle alâkalı diğer bir görüş de dinden gelen ve Müslümanların da inandığı dirilme şeklindedir. Bu fikir sahiplerine göre ahiret bedenlerin dirilmesi ile gerçekleşecek, ödül ve azap da ona uygun türden olacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi Peygamber tarafından verilmiştir.

İbn Sînâ bu şekil meâdın varlığı, yani olabileceğini naslarda olan bilgilere dayanarak kabul etmiştir. Fakat filozof bizim bu konuda aklımıza dayanarak bir yargıda bulunma imkânımızın olmadığını belirtir. Akıl bunun aksi olan ruhanî meâdla ilgili düşünce ortaya koyabilir. O'nun cismanî meâd hakkındaki görüşleri maddeler halinde şöyle ifade olunabilir:

- 1 ) Cismanî meâd şeriatın, nasların haber verdiği meâd şeklindedir.
- 2 ) Bunun ispat yolu da şeriat ve peygamberin sadık haberleridir.
- 3 ) Şeriata göre ödül ve ceza bedene ilişkindir.
- 4 ) Bedene ait mutluluk ve bahtsızlık, lezzet ve ceza bellidir ve izahına ihtiyaç yoktur.<sup>79</sup>

Ruhanî meâd hakkındaki görüşleri ise maddeler halinde şöyle ifade olunabilir.

- 1 ) Akıl ve burhanî kıyas ruhanî meâdi tasdikleyip kabul etmektedir.
- 2 ) Peygamberler de onu doğru saymışlardır.
- 3 ) Bu düşünceye göre mutluluk ve bahtsızlık nefisle alâkalıdır.
- 4 ) Vehimlerimiz (veya yetkinleşmeyen akıl) bu mutluluk ve mutsuzluğu tasavvur etmekte acizdir.
- 5 ) Bilgeler için ruhanî lezzet ve mutluluk duyusal olandan üstündür. Onlar bedensel elem ve cezadan daha çok ruhanî azap ve elemden nefret ederler.
- 6 ) Ruhanî meâddaki mutluluk nefsin Hak ile komşuluğu, O'na yakınlığıdır.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyyât*, I, (thk. G.C. Anawati-Said Zâyed), Kahire, 1960, s. 423.; a.mlf., *Kitâbu'n-Necât*, (thk. Mecit Fahri), Beyrut, ts, s. 326.; a.mlf., *Ahvâlu'n-nefs*, Darul Bibliyon, Paris, 2007, s. 127.

<sup>79</sup> Akberî, Rıza, *a.g.m.*, s. 12.

*Şifâ, Necât, Ahvâlu'n-nefs* gibi eserlerinde mezkur konuyu ele alırken yukarıda da ifade edildiği gibi filozofun her iki meâdı kabul ettiği görülmektedir. Şu şartla ki filozofa göre ruhanî meâd hakkında akıl ve burhanî kıyasla fikir belirtebiliriz. Hâlbuki cismanî meâdla ilgili böyle bir imkânımız bulunmamaktadır. Bu meâdı ise sadece peygamberlerin sadık sözlerine dayanarak kabul edebiliriz. Diğer taraftan İbn Sînâ'ya isnat olunan *el-Adhaviyye fi'l-meâd* risalesinde böyle bir yaklaşım, yani hem ruhanî, hem de cismanî meâdı kabul ettiği fikri görülmemektedir. O'nun bu eserindeki görüşleri yalnız ruhanî meâdı kabul ettiği görünümünü sergilemektedir. *Adhaviyye*'deki cismanî meâdı kabul edenlerin görüşlerini aklî delillerle reddetmesi,<sup>81</sup> bu görüşü destekleyen nasları farklı anlamlarda yorumlaması,<sup>82</sup> *Şifâ* ve *Necât* gibi diğer eserlerindeki görüşleri ile çelişkili görülmekle beraber bizleri filozofun cismanî meâdı kabul etmediği sonucuna sevk etmektedir. Elbette, sadece bu eserden hareketle Şeyhu'r-reîs'in nihâî görüşü hakkında genel ve objektif bir fikir elde etmek mümkün olmayabilir. Bu konuda doğru sonuç çıkarmak için onun ansiklopedik mahiyette olan *Şifâ, Necât, Ahvâlu'n-nefs* gibi diğer eserlerine bakmak zorundayız. *Adhaviyye*, İbn Sînâ'nın ilk dönem eserlerinden sayılmaktadır. Bundan dolayı da filozofun asıl fikrini belirtmeyebilir veya ilk dönemlerde sahip olduğu görüşünü yansıtabilir. Bu ihtimaller yanında daha çekici görünen ihtimal Şeyhu'r-reîs'in *Adhaviyye*'de sadece akla dayalı ruhanî meâdla alâkalı fikirlerini belirtmiş olmasıdır. Ayrıca *Şifâ* ve *Necât* gibi sonraki dönem eserlerinde *Adhaviyye*'deki görüşlerinden imtina ettiğini söyleyemeyiz. Adı geçen metinlerde ruhanî meâdın akılla desteklendiğini ifade etmiştir<sup>83</sup> ki, *Adhaviyye*'de de akla dayalı meâd görüşünü ortaya koymuştur. *Adhaviyye*'deki cismanî meâdın tutarsızlığına yönelik aklî deliller<sup>84</sup> de bu meâdın akılla kavranamayacağını ve kabul edilemeyeceğini ispat etmektedir. Bunun için filozof cismanî meâdı Hz. Peygamber'in sözüne dayanarak kabul ettiğini belirtmiştir.<sup>85</sup>

Kısacası filozof her iki meâdı kabul etmiştir. Ancak cismanî meâdı peygamberlik yoluyla, ruhanî meâdı ise akıl yoluyla kabul etmiştir. Filozof bu görüşünü

<sup>80</sup> Akberî, Rızâ, *a.g.m.*, s. 13.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd, Felsefe ve Ölümler* içinde, (haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 12.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyyât*, I, s. 423.; a.mlf., *Kitâbu'n-Necât*, s. 326.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 12.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 423.; a.mlf., *Kitâbu'n-Necât*, s. 326.

açık olarak belirtse de karanlık kalan nokta, acaba onun cismanî meâdı makul saymaması ne anlam ifade etmektedir? Eğer o, cismanî meâdı peygamberin söyledikleri vasıtasıyla kabul etmişirse, o zaman nasıl makul olmayabilir?

Bilindiği üzere İbn Sînâ peygamberliğin zorunlu olduğunu kabul eden filozoftur. Aynı zamanda ona göre peygamberle filozofun bilgi kaynağı akıldır. Ancak bunlar arasında farklılık da yok değildir. İbn Sînâ peygamberlik bilgisinin kaynağını kazanılmış akıl düzeyinde meydana gelen bir rabıtada görmektedir. Yani peygamber müstefad akıl düzeyinde faal akılla irtibata geçip bilgisini ondan almaktadır. Beşerî, nazarî aklın mertebeleri arasında en yüksek mertebeyi teşkil eden bu akla insanlardan çok az sayıda ulaşabilenler vardır. Yani ancak gerçek filozoflar için bu akıl mertebesinden bahsedilebilir. Aklın en yüksek derecesine sahip olan peygamberler melekî bilgi alanına yükselir ve oradan bilgileri elde ederek tekrar dünyaya döner. Bu düzeyde bilgiye sahip olan peygamberlerle filozoflar arasındaki farksa, filozofun bu bilgiye duyum, hafıza, akıl yürütme vs. mertebeleri geçtikten sonra yani, aşama aşama varmasına karşılık peygamberler doğuştan sahip oldukları istidatla doğrudan, sezgisel bir yolla ulaşmışlardır.<sup>86</sup>

Diğer taraftan meâd, İslâm'ın inanç esaslarından biridir ve dinde önemi diğer esaslardan az değildir. Diğer taraftan din de insanlara peygamberlik vasıtasıyla gönderilir. Peygamberliği mutlak şekilde kabul eden ve zaruri sayan biri meâdı inkâr edemez. Aksi takdirde kendisiyle çelişir ve böyle birinin sözüne itimat etmeye gerek bile yoktur. İbn Sînâ ise peygamberliği zaruri bilir ve kendisinin söylediği gibi peygamberin söz ettiği cismanî meâdı kabul eder. Diğer taraftan İbn Sînâ'ya göre peygamberle filozofun bilgi kaynağı aynıdır. Yani bunların her ikisi bilgiyi faal akıldan almaktadır. Durum böyle olunca nasıl peygamberin söylediği makul olmayabilir? Hele hele, peygamberin faal akılla irtibatı kesintisiz olduğundan bilgisi kesindir ve akla zıt olması imkânsızdır. Bunları söylemekle asla İbn Sînâ'ya cismanî meâdı makul saymadığı için itiraz etmeye çalışıyor değiliz. Zaten İbn Sînâ da cismanî meâdın mutlak şekilde akla zıt olduğunu söylememiştir. O şeriatın bahsettiği meâdın, yani cismanî meâdın şeriat yoluyla ve peygamberlik haberini tastik etmekten başka ispat yolu olmadığını<sup>87</sup> ifade

<sup>86</sup> Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 77.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 423.; a.mlf., *Kitâbu'n-Necât*, (thk: Mecit Fahri), Beyrut, ts, s. 326.

etmiştir. XVIII. yüzyıl İslâm filozofu Ali Muderris Zünûzî'nin düşüncesine göre aslında İbn Sînâ bunu belirtmekle kendisinin cismanî meâd için aklî delil getirmekte aciz olduğunu ifade etmiştir. Ancak Zünûzî, İbn Sînâ'nın bu şekilde düşünmesine rağmen söylediklerinde en küçük miktarda bile meâdı inkâr kokusunun olmadığını belirtmiştir.<sup>88</sup> Dinin bahsettiği meâdı aklî delillerle ispat etmemek veya edememek meâdı inkâr anlamına gelmemektedir. Ona kalırsa meâda iman etmiş Müslümanların acaba ne kadarı onu aklî delillerle kanıtlayabilir? Cismanî meâdı aklî yolla ispat edemeyenler meâdı inkâr mı etmiş olur? Tabii ki bunun böyle olmadığı açıktır. Hatta Zünûzî'ye göre cismanî meâd çok açık bir şekilde zaruridir ve Müslümanlara göre aklî delille ispatına gerek yoktur. Bunun yanında meâd için ortaya koyulan deliller ise İslâm, hatta diğer ilâhî dinlerin dışında kalanlar içindir.<sup>89</sup>

Dolayısıyla denilebilir ki, İbn Sînâ'nın elinde olan aklî istidlâlî metotla cismanî meâdın gerçekliğini ortaya koymaması onu inkâr etmekle taban tabana ayrı şeylerdir ve meâdın mutlak olarak akla zıt olmasını ifade etmemektedir. Filozoflara göre akıl mertebelere sahiptir. Bazı hakikatleri sadece istidlâlî akılla idrâk etmek imkânsızdır. Belki İbn Sînâ da aklî kıyas yönteminin dinin bahsettiği meâdı anlatamadığını ifade etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde ruhanî meâd lehinde söyledikleri de bu kıyas yönteminin açıklayabileceği meâd şeklidir.

Buna rağmen İslâm dünyasında filozofa karşı olumsuz yaklaşımlar ortaya koyulmuştur. Büyük İslâm kelimcisi Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 1111) Meşşâî geleneyine bağlı filozofları tenkit etmek maksadı ile telif ettiği ünlü eseri olan *Tehâfütü'l-felâsife*'de genel olarak Aristoteles felsefesini hedef alsada da gerçekte onun İslâm dünyasındaki temsilcileri olarak gördüğü Fârâbî ve İbn Sînâ'yı muhatap aldı ve filozofları ciddi şekilde tenkit etmekle kalmayıp küfürle itham etti. Onun filozofları tekfir ettiği ve İslâm'a tamamen zıt saydığı üç meseleden biri de *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yirminci meselesinde ele aldığı<sup>90</sup> İbn Sînâ'nın “*cismanî haşri inkâr eden gayri maddî nefis*” teorisidir.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Dînânî, İbrahimi, *Meâd*, Tehran, 1433 (hk), s. 134.

<sup>89</sup> Dînânî, İbrahimi, *a.g.e.*, ss. 132-133.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 223-241.

<sup>91</sup> Adamson, Peter; Taylor, Richard, *İslâm Felsefesine Giriş*, (trc. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul, 2008, s. 159.

Meşşâî felsefeden sonra ortaya çıkan İşrâkiliğin kurucusu Şihâbuddîn Suhreverdî de Meşşâîler gibi nefsin mücerretliğine inanıyordu. Ona göre nefis nur âlemindedir ve saf nur cinsindedir. Hatta Suhreverdî nefsi, nurun mücerretliğini ispat eden delillerden biri olarak kabul etmiştir. O nefsin mücerretliğinin ispatı için aklî, şühudî ve naklî delillerden istifade etmiştir. Bunlara tümelin akledilmesi, mutlağın akledilmesi, vahdet kavramının idrâk edilmesi ve insanın kendi nefsini hüçûrî yolla bilmesi gibi deliller gösterilebilir.<sup>92</sup>

Şeyhu'l-işrâk da diğçer İslâm filozofları gibi insan nefsinin ölümünden sonra bekasını kabul etmiştir. Ona göre nefsin ölümsüzlüğünün iki esası vardır. Birincisi, nefis maddî değıl, bu sebeple de bozulup yok olması imkânsızdır. Nefsin ölümsüzlüğünün ikinci delili ise onun kaynağı ve yaratanaının mücerret ve ebedî varlık olmasıdır. Nefsin yaratanaı var olduğı sürece nefis de varlığını sürdürecektir.<sup>93</sup> Suhreverdî de insanın ölümünden sonraki varlığının bedensiz, mücerret varlığıyla mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre meâd insanın nefsanî, berzahî varlığı ile gerçekleşecektir.<sup>94</sup>

Dolayısıyla Molla Sadrâ öncesi dönemin en büyük filozoflarının görüşlerine bakıldığında ruhanî meâd anlayışının hâkim olduğı görülebilir. İbn Sînâ her iki meâd şeklini kabul etmesine rağmen şeriatın söz ettiğı cismanî meâdı anlamakta aklımızın yetersiz kaldığı kanaatinde olmuştur.

---

<sup>92</sup> Yusifî, Muhammettaki, "Meâd ez didgâhe şeyh işrakî", (Feslnâmeye âine hekmet, sal sevvom, Bahar 1391 (h.), Sayı: 11, ss. 187-212, s. 192.

<sup>93</sup> Yusifî, Muhammettaki, *a.g.m.*, s. 194.

<sup>94</sup> Yusifî, Muhammettaki, *a.g.m.*, s. 208.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MOLLA SADRÂ'NIN RUH VE BEDENİN BİRLİKTELİĞİNE DAYANAN MEÂD ANLAYIŞI

#### 1. Cismanî Meâdın Temel İlkeleri

Molla Sadrâ cismanî meâdı ispat etmek için konuyu ele aldığı eserlerinde belli ilkeler tertip etmiştir. Filozofun tertip ettiği bu ilkeler eserlerinde farklı sayıdadır. Bu ilkelerin en azı altı, en çoğu on iki tanedir. Sadrâ'nın tertip ettiği bu ilkeler *Mefâtihu'l-gayb*'da 6, *Mebde ve'l-meâd*, *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, *Risaletu'l-arşıyye* ve *Yasin Suresinin Tefsir*'inde 7, *Esfar*'da ise 11'e kadar çıkıyor. En çok ilke ise 12 tane olmakla *Zâdü'l-müsâfir*'de açıklanmıştır. Sayıları farklı olan bu ilkelerin sıra düzeni de farklılık arz ediyor. Aslında ilkelerin farklı sayılarda olması meâdın temellerinin değişiklik göstermesi ile ilgili değildir. Dikkatle bakılırsa en az sayıda verilen altı asıl diğer eserlerde ilâve olarak verilmiş asılları da içermektedir. Filozofun ele aldığı ilkeleri muhtelif eserlerinde değişik şekilde vermesi ya icmal ve tafsille alâkalıdır ya da bir ilke meâdla vasıtasız ilişkili olduğu hâlde diğeri bu şekilde ilişkili olan ilke ile ilişkilidir. Yani meâd konusu ile vasıtasız ilişkiye sahip değildir. Mesela, asâletü'l-vücûd teorisi *Esfar* ve *Zâdü'l-müsâfir* dışındaki eserlerde ele alınmamıştır. Çünkü bu ilke vasıtasız olarak konuyla bağlantılı değildir. Ancak konuyla vasıtasız ilişkili olan cevherî hareket, vücudun teşkîkiliği gibi ilkeler vücudun asilliği ilkesine dayalıdır.<sup>95</sup> İlerde ilkelerden bahsettiğimiz zaman bu mesele daha iyi anlaşılacaktır.

Şimdi Molla Sadrâ'nın cismanî meâdı temellendirmek için inşa ettiği ilkeleri anlatmaya geçelim. Bunu da söyleyelim ki ilk on bir ilke *Esfar*'daki tertip temel alınarak verilmiştir.

#### 1.1. Asâletü'l-Vücûd

Vücudun asaleti ve mahiyetin itibariliği bilginin, marifetin temeli veya başı olarak kabul edilen bir mesele olup İslâm felsefesinin temel konularından biri, belki de

<sup>95</sup> Pûyan, Murtaza, *Meâde Cismanî der Hekmete Müteâliye*, Bustane Ketab, Kum 1381 (hş), ss. 33-34.

birincisidir. Asâletü'l-vücûd problemini çok açık ve sistemli şekilde ele alan ve diğer problemleri vücudun asillğine dayanarak çözüme kavuşturan filozoflar arasında kuşkusuz ilk yer Molla Sadrâ'ya verilebilir. Kendisinden önceki filozoflardan vücudun asillği ve mahiyetin itibariliğini savunanların olmasına rağmen bu konu Sadrâ felsefesindeki gibi sistemli ve müstakil şekilde ele alınmamıştır.<sup>96</sup>

Cismanî meâdın temellendirildiği ilkeler arasında da asâletü'l-vücûd bulunmaktadır. Molla Sadrâ *Esfar* ve *Zâdü'l-müsâfir* adlı eserlerinde asâletü'l-vücûd'u ilk ilke olarak sunmaktadır. Ancak diğer eserlerinde bu ilkeye yer vermemiştir.

Filozof bu ilke ile alâkalı *Esfar*'da şöyle söylemektedir: “*Her bir şeyin varlığında asil olan vücuttur. Mahiyet ise vücuda tabidir.*”<sup>97</sup>

Her bir mümkün varlık vücut ve mahiyetten ibarettir. Aslında bu ayırım zihin tarafından gerçekleştirilmiştir. Yani gerçek, haricî âlemde vücut ve mahiyetten mürekkep bir mevcut bulunmuyor, dışarıda şey bir şeydir veya dışarıda vücut ve mahiyet aynıdır.<sup>98</sup> Ancak zihinde bunlar ayrıldıktan sonra bunlardan hangisinin asil olması sorunu ortaya çıkıyor. Asil olmaktan, asâletten maksat dış dünyada mevcut olmak ve varlıklara bilfiil gerçekliklerini vermektir.<sup>99</sup> O zaman bunlardan hangisi asildir? Yani bunlardan hangisi zihnin soyutladığı itibarî bir şey olmayıp haricî âlemde de tahakkuk etmiştir? Molla Sadrâ'ya göre asil olan vücuttur. Mahiyet ise itibarîdir. Her bir şeyin gerçekliği yani dış dünyada var olması mahiyetle değil, vücutladır. Şey dışarıda vücutla var olur mahiyet ise varlığı gerektirmemektedir.<sup>100</sup>

Vücut asil olduğu zaman mahiyet itibarî olmak durumundadır. Mahiyetin bu durumu ve vücutla ilişkisi üç şekilde açıklanmıştır: 1) Mahiyet vücuda tabidir: Vücut kendi zatı ile var olduğu hâlde mahiyet varlığında vücuda tabidir (el-mahiyyetu taba'a leh). 2) Mahiyetin varlığı ona ârız olmuştur: Bu durumda mahiyetin vücut bulması başka bir vasıtayla gerçekleşebilir. Ve bu vasıta da yine vücudun kendisidir. Mesela, gemiye binen yolcu gemi ile beraber hareket ediyor. Bunlardan kendisi ile hareket eden

<sup>96</sup> Subhanî, Tebrizî, Cafer, *Hestişenasi der Mektebe Sedrü'l-müteellihin*, Kum 1424 (h.), s. 39.

<sup>97</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-muteâliye fi'l-Esfârî'l-arba'a*, c. 9, s. 261.

<sup>98</sup> Puyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>99</sup> Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak (Molla Sadranın Bilgi Tasavvuru)*, (trc: Nurullah Koltas), Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 97; A.g.mlf., Mulla Sadra's Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 7, 2002, ss. 1-29, s. 7.

<sup>100</sup> Molla Sadrâ, *Zâdü'l-müsâfir*, s. 18.

gemidir. Yolcu ise gemide olduğu için hareket eder ve onun hareket etmesini sağlayan vasıta ise kendisi hareket eden gemidir. Vücudu gemi, mahiyeti ise yolcu farz edersek aynı şeyi bunlar arasındaki ilişki için de söyleyebiliriz. Yani vücut kendi zâtı ile vardır. Mahiyet ise onunla beraber olduğu için varlık buluyor ve onun varlığı yine vücut vasıtasıyla ona ârız olmuştur. 3) Mahiyet için farz edilen diğer bir durum onun mecazen var olmasıdır. Yani mahiyet kendisi bakımından hiçbir hakikati olmayan sadece zihinde ortaya çıkan mefhumdur. Dış dünyadaki her bir şey vücudun eserleri olup ona bağlıdır.<sup>101</sup>

Zahiren asâletü'l-vücûd teorisinin meâdla alâkalı olmadığı fikri akla gelebilir. Bu durumda da, “Bu meseleye ilke olarak yer vermek doğru değildir” denilebilir. Belirtildiği gibi Sadrâ'nın kendi eserlerine bakıldığında da bu ilkeyi *Esfar* ve *Zalü'l-Müsâfir* dışında hiçbir yapıtında ayrıca ele almamıştır. Bu yaklaşım da ilkenin meâdla ilişkili olmadığı veya dolaylı ilişkili olduğu fikrini oluşturmaktadır. Eğer gerçekten asâletü'l-vücûd cismanî meâdın temellerinden biri ise neden filozofun konuyu ele aldığı tüm eserlerinde ilke olarak verilmemiştir? Yahut bu ilke cismanî meâdın temellerinden değilse neden *Esfar*'da ele alınmıştır? Yukarıda ifade edildiği gibi bu yaklaşım icmal ve tafsille alâkadar olabilir. Yani Sadrâ ansiklopedik yapıtı olan *Esfar*'da meâd problemini daha geniş ele aldığı için asâletü'l-vücûd teorisine ayrıca ilke olarak yer vermiştir. Ancak bu özelliği taşımayan eserlerinde daha az sayıda veya daha önemli ilkeleri tartışmakla yetinmiştir. Çünkü asâletü'l-vücûd teorisi vasıtasız olarak meâd problemi ile ilgili değildir. Diğer taraftan asâletü'l-vücûd'un meâdla vasıtalı ilişkili olması onun önemini azaltmamaktadır. Çünkü bu ilke diğer ilkelerin temellerini oluşturan çok önemli bir ilkedir. Eğer Sadrâ felsefesinin temel ilkesi olan asâletü'l-vücûd ispat olunmazsa teşkîkü'l-vücûd, hareketü'l-cevherî ve kişilik (teşahhus) gibi teoriler havada kalacak ve temellendirilemeyecektir. Çünkü bunların ve diğer gelecek ilkelerin hepsi bu ilkeye dayandırılmıştır.

## 1.2. Şey'in Kişiliğinin Vücutla Olması

Bu ilke Molla Sadrâ'nın *Mebde ve'l meâd* dışındaki bütün eserlerinde ele alınmıştır. Filozof *Esfar*'da asâletü'l-vücûttan sonra yer verdiği bu ilkeyle ilgili olarak

---

<sup>101</sup> Puyan, Murtaza, *a.g.e.*, ss. 31-32.

şu ifadelere yer vermiştir: “Her bir şeyin (başkalarından) ayrıldığı şahsiyeti onun vücuduyla aynıdır. Vücut ve kişilik (taşahhus) zâtları bakımından muttahir, mefhum ve isimlerine nazaran ayırdırlar...”<sup>102</sup>

Molla Sadrâ’ya göre her bir şeyin kendisine özel varlığı veya onu diğerlerinden ayıran hüviyeti onun vücudu ile aynıdır. Hâl böyle olunca bunların farklı şekilde adlandırılması itibarî olup sadece zihinde ortaya çıkan olaydır. Dışarıda bunların ölçütü (mıstâk) sadece bir şeydir ve bunlar ittihat hâlinedirler. Filozofa göre “avârizü’l-şahsiyye” (kişisel arazlar) olarak bilinen şey, şeyin şahsiyetini oluşturan şeyler değildir. “Avârizü’l-şahsiyye” ile kast olunan şeyler arazlar olup bir şekilden diğerine geçerek değişime maruz kalırlar. Hâlbuki kişisel arazların değişmesi ile şahsın kendisi değişmez, olduğu gibi kalır. Bunlar sadece müşahhas vücudun alamet ve müstemilatını oluştururlar.

Molla Sadrâ *Şevâhidü’r-rubûbiyye* adlı eserinde maddî veya manevî olması farketmeksizin her bir şeyin kişiliğinin o şeyin kendisine özel, has varlığı ile olacağını belirttikten sonra şöyle devam etmiştir: “...Arazlar şahsiyetin alâmetlerinden olup onun mukavvimi değildir. Bir şeyin nitelik, nicelik veya konumu bir sınıftan diğerine, bir türden diğerine değişebilir, ancak (bu değişimlere rağmen) o şahıs aynen o şahıstır.”<sup>103</sup>

Burada değinmek istediğimiz diğer bir konu kişilikle (taşahhus) temeyyüz (ayırıcı özellik) arasındaki ilişkidir. Molla Hadî Sebzevârî (ö. 1873) *Esrâru’l-hikem*, Ebül Hasan Şârânî (ö. 1975) aynı kitabın *Hâşiye*’sinde meâdın temellendirildiği ilkeleri verdikleri zaman bahsettiğimiz ilkeyi ikinci olarak verdikten sonra, kişilik ve temeyyüzün ayrı olması ile alakalı, onların farklılığını ortaya koyan ayrıca bir ilke ilâve etmişlerdir.<sup>104</sup> Aslında bunların aynı veya ayrı ilkede verilip verilmemesi konuyla ilgili hayati önem taşımayabilir. Muhtemelen bunu yukarıda söylediğimiz gibi ayrı ilke hâlinde verenler de meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için konuyu müstakil ilkede ele almışlardır. Her hâlükârda burada önemli olan bu ikisinin farklılık ifade ettiğini, birinin diğerine bağlı olduğu halde diğerinin müstakil olduğunu belirtmektir.

<sup>102</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, s. 262.

<sup>103</sup> Molla Sadrâ, *es-Şevâhidü’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’l-sulûkiyye*, s. 312.

<sup>104</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 37.

Kişilik ve temeyyülden müstakil varlığa sahip olan kişiliktir. Temeyyüz mahiyet için izafî bir vasıftır. Kişilik ise zafî, nefsidir.<sup>105</sup> Yani tıpkı vücut gibidir. Temeyyüzün külliyata, yani çokluğa ait olunmasında hiçbir sıkıntı ortaya çıkmamaktadır. Ancak kişilik mantıkî olarak çoğa ait edilememektedir.<sup>106</sup> Temeyyüz iki mahiyet arasındaki farktan ortaya çıkar. Daha farklı şekilde ifade edersek, bir şeyi diğerlerinden ayırmak için herhangi bir özellik veya özelliklerini örnek vererek ayırmak gerekir. Mesela, insan tümel bir kavram olarak bütün insanları içermektedir. Ama gülen insan dediğimizde gülen insanla gülmeyenleri ayırmış oluruz. Ancak ne kadar bu özellikleri artırsak da hüviyete, şahsa varamayız. Çünkü kişilik kendinde olandır. Temeyyüz ise mukayese anında ve ortak özelliklere nispetle ortaya çıkan bir şeydir.<sup>107</sup> Eğer bir şeyin diğerleri ile ortak özellikleri bulunmuyorsa orada temeyyülden bahsedilmemektedir. Bilindiği gibi vücut tek hakikattir ve misli bulunmayandır. Bu tek hakikat olan vücut da zâtî ile müşahhas olup hiçbir temyize veya ayırma ihtiyacı duymaz. O, karşısında ortağı bulunmayan gerçekliktir. Durum böyle olunca onunla ortak özellikleri paylaşan bir şey de mevcut değildir. Konunun başında da ifade edildiği gibi Sadrâ'ya göre kişilik vücutla aynıdır. Öyleyse kişilikte de temyiz söz konusu olamaz. Temeyyüz gerçekleştiği zaman kişilik ortaya çıkmaz. Ancak kişilik gerçekleştiği zaman, yani şey vücuda gelip müşahhas olduğu zaman temyizden bahsedilebilir. Yani şeyin diğer şeylerden ayrılabilmesi için müşahhas olması gerekmektedir.

### 1.3. Vücutun Teşkilîliği

Molla Sadrâ'nın *Esfar ve Zâdu'l-müsâfir*'de bahsettiği üçüncü ilke vücutun teşkilîliğidir. Teşkilî'l-vücûd meâd konusunda çok önemli bir ilke olan cevherî hareketin üzerine dayandığı çok önemli bir ilkedir. Bunu da söyleyelim ki filozof *Mebde ve'l meâd, Şevâhid, Mefâtihu'l-gayb* gibi eserlerinde bu ilkeye yer vermemiştir. Ama bu yaklaşım ilkenin önemini azaltmaz. Zaten cevherî hareket bu konu ile sık ilişkili olduğundan teşkilî konusunu da içermektedir.

Teşkilî meselesi Sadrâ'dan önce de müzakere olunan mevzu idi. Meşşâîler mevcudatın tertibini akıllar nazariyesi ile, İsrâkiler ise nur ve nurun mertebeleri teorisi

<sup>105</sup> Kerecî, Alî, *Estelahate felsefi ve tefavote ânâ bâ yekdigere*, Bustan-e kitab, Kum, 1381 (hş), s. 75.

<sup>106</sup> Kerecî, Alî, *a.g.e.*, s. 75.

<sup>107</sup> Dinânî, İbrahîmî, *Mâcarâye fekre felsefi der cahâne İslâm*, Tahran, 1385 (hş), c. 3, s. 173.

ile ortaya koymuşlardır. Sadrâ felsefesinde ise bunların yerini varlığın teşkiki olması anlayışı almıştır.<sup>108</sup> Baştan ifade etmek gerekir ki, teşkik genel ve özel olarak ikiye ayrılmıştır. Birincisinde bahsedilen teşkik nitelik (keyfiyet) ve nicelikte (kemiye) olan teşkiktir. Bu tür teşkikte tek vücutta olan mertebelilik söz konusu değildir.<sup>109</sup> Mesela, insan ve atı kıyasladığımız zaman belli olur ki bunların paylaştıkları, daha doğrusu ortak oldukları nokta hayvaniyettir. Ayrıldıkları nokta ise birinin nâlık, diğerrinin kişneyen olmasıdır. Görüldüğü gibi bu tür teşkikte şeylerin ortaklığı ilr farklılığı ayrı nedenlerledir.<sup>110</sup> Teşkikin diğerr şekli ise söylediğimiz gibi özel teşkiktir. Bu tür teşkik vücudun hakikatinde olan teşkiktir. Burada şiddet ve zayıflık bakımından mertebelilik vardır ki, bu şiddet ve zayıflık ayrı ayrı konularda olmayıp aynı zâtin mertebeleridirler.<sup>111</sup> Molla Sadrâ'nın vücut için bahsettiği teşkik de bu tür teşkiktir.

Sadrâ bu ilkeyle ilgili *Esfar*'da şöyle ifade etmektedir:

*“Vücudun hakikati zihinde de hariçte de terkibi kabul etmeyen basit hakikattir... Vücudun fertleri, bireyleri zatî şiddet ve zayıflık, zatî öncelik ve sonralık ve zâten şerefli ve bayağı olmaları bakımından farklılık arz etmektedirler.”<sup>112</sup>*

Dış dünyada gördüğümüz varlık âleminin birçok bakımdan çokluk içerdiği açıkça bilinen bir hakikattir. Mesela, dış dünyada insan, at, ağaç gibi mevcutların birbirlerinden ayrı olduğunu biliyoruz ve bu hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir gerçekliktir. Bu tür farklılıkların ortaya çıkardığı çokluktan başka, aklı tahlil ve tasavvurla oluşan fiil-kuvve, vahdet-kesret, hâdis-kadîm, vacip-mümkün gibi çokluk ifade eden varlık ayırımları da vardır.

Birinci çokluk şekli mahiyette olan veya mahiyet bakımından ortaya çıkan çokluktur. İnsan, ağaç, at gibi varlıklar aynı vücut alanında ortaya çıkmışlar. Yani hepsi mevcut, vücut sahibidirler. Peki, bu mahiyetten kaynaklanan çokluk dışındaki vacip-mümkün, kuvve-fiil, vahdet-kesret gibi diğerr çokluk şekilleri ne itibariyledir? Bu sorunun cevabı aşağıdaki şekilde verilebilir. Vücut basit olduğu ve mukabili olmadığı için bu çokluk onun dışında değildir. Basit olduğu için cüzünün de olmaması

<sup>108</sup> Muallimî, Hasan, *Hekmete müteâliyâ*, Kum, 1387 (hş), s. 115.

<sup>109</sup> Kereci, Ali, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>110</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, ss. 40-41.

<sup>111</sup> Kereci, Ali, *a.g.e.*, s. 76.

<sup>112</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, s. 262.

gerekmektedir. Genellikle vücut alanından dışarıda da olması imkânsızdır. Çünkü vücut alanından dışarıda hiçbir şey bulunmamaktadır veya vücudun dışında olmak anlamsızdır. O zaman vücut kendi zâtında çok olması ile tek, tek olması ile de çoktur. Yani vücuttaki vahdet kesrete, kesret de vahdete dönmekte veya dayanmaktadır. Veyahut, vücudun zâtı teşkîki hakikat olup farklı mertebelerden oluşmaktadır. Bu mertebelerin ayrıldıkları ve birleştikleri kaynak ise aynı vücuttur. Başka şekilde söylersek, vücut tek hakikat olup zatî şiddet ve zayıflık, öncelik ve sonralık ve başka bakımlardan ayrılan mertebelerden oluşmuştur.<sup>113</sup>

Teşkîki anlatırken kullanılan en yaygın örnek nur veya ışık örneğidir. Mesela güneşten çıkan ışık yayılabildiği en son noktaya kadar devam etmektedir. Güneşten ayrıldığı noktadan gidebildiği en son noktaya kadar yayılan ışık aynı ışıktır. Ancak parlaklık derecesine göre Güneş şuaı farklı şekillerde derecelenmiştir. Güneşten ayrıldığı ilk kilometrede parlaklık derecesi daha yüksek olduğu halde sonraki her kilometrede azalmaktadır. Bu azalma sona kadar devam etmektedir. Dikkat edilirse, burada ayrılık ve ortaklığın kaynağı aynıdır. Derecelenen aynı güneş şuaı, yani ışıktır. Farklılık da yine şiddet ve zayıflık bakımından ışığın farklılığıdır.

Sadrâ'nın teşkîki, mantıksal olmaktan ziyade varlıksal, ontolojik bir terim olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun üzerine de Sadrâ mevcudatı varlıksal yoğunluk veya nâkışlıklarına göre tanımladığı hiyerarşik bir varlık anlayışı ortaya koymaya çalışır. Sadrâ teşkîki bütün varlık dizisine tatbik etmiştir. Varlık, farklı yoğunluk ve azalma, güçlülük ve zayıflık, öncelik ve sonralık, tamlık ve nakışlık derecelerinde iştirak eder.<sup>114</sup>

#### 1.4. Cevherî Hareket

Sadrâ felsefesinde çok önemli konumu zapt eden cevherî hareket (trans-substantial motion) teorisi meâd probleminin ispatında da nihâî derecede önem arz eden ilkelerden sayılmaktadır. Cevherî hareket ilkesi filozofun bütün eserlerinde meâdın ilkeleri arasında yerini bulmuştur. Ancak *Mebde ve'l-meâd* ve *Yasin Sure*'sinin

<sup>113</sup> Tabâtabâî, Muhammed Huseyin, *Bidâyetu'l-hikme*, (thk: Ali Sirvanî), Kum, 1382 (hş), s. 23.

<sup>114</sup> Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nin Bilgi Tasavvuru*, (trc: Nurullah Koltas), Klasik Yayın, İstanbul 2015, s. 103.

*Tefsir*'inde özel başlık altında işlenmemiştir. Daha doğrusu birinci eserde, ikinci asılda işaret edilmiş, *Yasin Sure*'sinin *Tefsir*'inde ise vahdet ilkesi adı altında ele alınmıştır.<sup>115</sup>

Mahiyeti, kuvveden fiile çıkmak olan<sup>116</sup> hareket, Sadrâ'dan önceki yaygın Meşşâî düşünceye göre sadece nitelik, nicelik, zaman ve mekân gibi kategoriler için söz konusudur.<sup>117</sup> Molla Sadrâ felsefesinin en belirgin teorilerinden olan cevherî hareket anlayışına göre hareket mahiyette değil vücuttadır. Yani hareket şeyin cevherî vücudundadır. Mekânsal ve kevn ve fesat düşüncesindeki hareket anlayışından farklı olarak bu hareket tek, müşahhas, teşkiki vücutta olup tedrici, kuvveden fiile çıkma veya nâkıs durumdan kâmil duruma geçmektir. Bu hareket vücudun tabiatında, yani zâtında gerçekleşen hareket olup mahiyetlerde değildir. Hareket vücuda sonradan ârız olan bir şey olmayıp vücutla ortaya çıkan zafî bir özelliktir. Araz olmayan bu hareketin eşyaya verilmesi için bir fâile de ihtiyaç yoktur. Yaratan, maddî varlığı var etmekle o hareketli olur ve varlık veren hareketi vermek için ilâve bir fiil yapmamaktadır. Çünkü buna ihtiyaç da yoktur. Sadrâ'ya göre zaten, var olmak hareketli olmak demektir. Tabiatta hiçbir varlık hareketsiz değildir. Şeyin yaratılması ile birlikte hareket de onda ortaya (ca'l) çıkmıştır. Böylece Sadrâ felsefesinde "kendisi hareketsiz olan hareket verici/ettirici" ifadesi/kavramı anlamını kaybetmiştir. Şey, zâtı bakımından hareketlidir ve hareket verenle hareketli olan aynı şeydir. Yani müteharrikin ortaya çıkması veya var edilmesi ile hareket de var edilmiştir.<sup>118</sup>

Sadrâ'ya göre şeyin tabiatı (nevi sûreti) değişip yenilenendir. Diğer bütün hareketliler hareket edip kuvveden fiile çıkmalarında bu değişken tabiata bağlıdır. Aynı zamanda bu değişken tabiat hareketinde süreklidir. Burada sabit olan değişip yenilenmenin veya kuvveden fiile çıkmanın kendisidir. Bu sürekli değişimin kendisi ise ilâhî feyze bağlıdır. Bu ilâhî feyz sebebiyle bütün mevcudat sürekli değişim hâlinde kalarak fiilî durum kazanmaktadır.<sup>119</sup> Bununla beraber varoluşsal veya cevherî hareket yanında arazî yani mahiyette olan hareket de mevcuttur. Ancak mahiyet için özsel

<sup>115</sup> Pûyan Mortaza, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>116</sup> Seccadî, Cafer, *Ferheng'e estelihat'e felsefi Molla Sadrâ*, Tahran, 1379 (hş), s. 195.

<sup>117</sup> Alevî, Hadî, *Nazariyyetu'l-hareketu'l-cevheriyye inde Şirâzî*, Daru'l-Madâ, Dimeşk, 2007, s. 75.

<sup>118</sup> Gurbanî, Gudretullah, *Mebde ve meâde insan der pertove herekere cevheriye Molla Sadrâ*, Philosophical-Theological Research Vol. 8, No. 2, s. 73.

<sup>119</sup> Seccadî, Cafer, *a.g.e.*, s. 199.

hareketten bahsedilemez. İleride tekrar bu tür hareketten bahsedeceğimizden şimdilik işaret etmekle yetiniyoruz.

Sadrâ bu ilkeyi *Esfar*'da şöyle ifade etmiştir:

*“Hakikaten vücut artma ve azalmayı kabul etmektedir. Yani vücut yükselen (iştidâdî) harekete kâbidir. Cevher kendi cevherinde – ve ya onun cevheri vücudu- zatî değişime sahiptir.... Hareketin parçaları tek ve birleşiktir ve birini diğerinden ayrılmasını sağlayan gerçek (bilfiil) sınır mevcut değildir. Bütün mevcudat tek vücutla mevcuttur...”*<sup>120</sup>

Önceki ilkelerde ifade edildiği gibi, vücut haricî âlemde asâlet sahibi olup müşahhasdır. Aynı zamanda varlığın yoğunluk ve zayıflığı bakımından mertebelere sahiptir. Vücudun en alt mertebesi heyûla olarak da bilinen ve salt kuvve olması dışında hiçbir gerçekliği bulunmayan mertebedir. En yüksek mertebesi ise hudutsuz olan Tanrı'nın zâtıdır. En alt mertebeden en mükemmel varlığa kadar bütün vücut mertebeleri birbirinden ayrı olmayıp bitişiktir (muttasıl). Her bir varlık da kendi kemâline göre en düşük mertebeden tedricle kendi yetkinliğine doğru hareket ediyor.<sup>121</sup> “Kendi kemâline göre”, çünkü varlıkların tümü aynı mertebede değildir. Bitkiler nebatî nefisten hayvanî, hayvanlar da kendi kemâlinin sonu olan hayalden insanî mertebeye yükselememektedirler. İnsanda ise bu âlemlerin üçü de bulunmaktadır.

Ancak burada şu hususu hatırlatmak yerinde olacaktır ki, cevherî harekette söz konusu olan cevher makûlâtan (kategori) olan ve arazın mukabili konumundaki cevher değildir. Filozofun burada kastettiği, vücudun cevheri, yani zâtıdır. Sadrâ'ya göre vücut zaten kendi cevherinde hareketlidir. Bununla beraber kategorilerden olan cevher için de hareket söz konusudur. Ancak onda bulunan hareket zatî değildir. Yani mahiyetin cevherinde hareketin bulunması onun zaten hareketli olması anlamına gelmemektedir. Onun hareketi vücuda bağlıdır.<sup>122</sup> Nasıl ki mahiyet varlık düzeyine çıkmak için vücuda muhtaçtır,<sup>123</sup> onun hareketi de aynen varlık bulması gibi vücuttan kaynaklanmaktadır. Hareketi, neredeyse vücutla aynı kabul eden Sadrâ anlayışına göre varlığı asıl olmayanın hareketi de asıl olamaz. Onun hareketi de varlığı gibi ârızidir.

<sup>120</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, ss. 262-263.

<sup>121</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>122</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.* s.44

<sup>123</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetu 'l-muteâliye fi 'l-Esfâri 'l-arba'a*, c. 9, s. 261.

Filozofumuzun ifade ettiği diğer bir mesele, hareketin cüzlerinin vahid, bitişik olmasıdır. Bilindiği gibi hareket “katî” ve “tevessulî” olarak ikiye bölünüyor. İkincisi başlangıç ve bitiş noktaları olmakla iki nokta arasındaki harekettir. Gatî hareket ise cevherî harekette söz konusu olup bir nevi dış vahdete ihtiyaç duyan hareket şeklidir. Burada harekette olan şey başlangıçta ortada ve sonda aynı şeydir. Bu vahdeti temin eden de asıl olan vücuttur.<sup>124</sup>

### 1.5. Şey’in Hakikatinin Sûreti ile Olması

Sadrâ’nın bahsettiği bu ilke meâd konusunda çok önemli bir yere sahiptir. Sadrâ’nın en büyük şârihi olan Molla Hadî Sebzevârî *Esfar*’a yazdığı *Tâlikat*’ında açıkladığı gibi, bu ilkelere bazıları meâd konusunda ihtiyaç duyulandır. Bazı ilkelere ise fayda sağladığı için önem arz eder. Yani meâdın açıklamasında bazı ilkelere muhtaç olduğu hâlde diğerleri yarar sağladığı için kullanılmıştır. Bu ilkenin ise kendisine ihtiyaç duyulandan olması gizli değildir.<sup>125</sup> Şöyle ki bu ilke anlaşılmasa sonraki diğer ilkelere ve genellikle meâd problemi iyi bir şekilde anlaşılabilir.

Sadrâ *Esfar*’da bu ilke ile ilgili görüşünü, “*Bütün mürekkepler maddesi ile değil sûreti ile odur. Yatak, sûreti ile yataktır maddesiyle değil. Kılıç keskinliği ile kılıçtır, demiri ile değildir. Hayvan da nefsi ile hayvandır, cesedi ile değildir. Madde şeyin kuvve ve imkânının taşıyıcısı, fiil ve hareketinin konusudur. Eğer bir şey maddesiz tasavvur olursa, o şey tüm hakikati ile mevcut olacaktır. Maddenin surete nispeti, nâkısın bütüne olan nispeti gibidir. Nâkıs bütüne ihtiyaç duyduğu hâlde bütün nâkıs ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda fasıl ve cinslerden mürekkep mahiyetlerde son fasıl – insandaki natıklık gibi – türün mahiyetinin aslıdır...*”<sup>126</sup> şeklinde ifade etmiştir.

“Şeyin hakikati ve şeyliği sûretiyledir.” derken şeyin son faslı kastediliyor. Sadrâ’nın da söylediği “şeyin hakikatinin maddesi ile değil sûretiyle olması” felsefede meşhur bir anlayıştır. Eğer bir şeyin kendisi olmasını sağlayan, yani o şeyin o olmasının mukavvimi olan son faslı ortadan kalkarsa, o tür de ortadan kalkar. Çünkü şeyin faslı onun özüdür. İnsanın insan olmasını sağlayan nâtıklığıdır. Eğer natıklık ortadan

<sup>124</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>125</sup> Sebzevârî, *Tâlikat*, s. 591.

<sup>126</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 263.

kalkarsa insan da ortadan kalkar. Veya bu faslın yerine atın at olmasını sağlayan kişneyen olmak geçerse o zaman o varlık insan değil, at olur.<sup>127</sup>

Herhangi bir şeyin şeyliği sûreti ile olduğu durumda maddenin madde-sûret ilişkisindeki yeri nedir? Felsefede madde, Sadrâ'nın da söylediği gibi “şeyin kuvvesinin taşıyıcısıdır”.<sup>128</sup> Maddenin sûretten ayrı bir vücudu yoktur. Çünkü madde kendi zâtında herhangi bir şey olma kuvveti, potansiyelidir. Felsefede “heyûla” olarak adlandırılan bu ilk maddenin hiçbir gerçekliği yoktur. Eğer varsa da onun gerçekliği kuvve olması dışında bir şey değildir. Fiilî gerçeklik vücudî, varlıksal bir şeydir. Fiilî durum varlığı gerektirir. Ancak kuvve hâlinde olmak varlığı gerektirmez. Bunun için de salt kuvve mevcut olmak için bilfiil mevcuda ihtiyaç duyar. Onunla birleştikten sonra hâsıl olur. Maddenin kendisi ile hâsıl olduğu bilfiil şey de surettir.<sup>129</sup> Mürekkep sûreti maddesiz tasavvur etsek o şey tüm gerçekliği ile mevcut olacaktır. Maddenin sûrete nispeti nâkısın kâmile, parçanın bütüne olan nispeti gibidir. Nâkıs tama muhtaç olduğu hâlde tam nâkısı ihtiyaç duymamaktadır.<sup>130</sup>

Filozofun bu ilkede ifade etmeye çalıştığı şey, kişisel özdeşlikle alâkalı olup, maddî bedenden ayrılması ile insanın varlığından bir şey eksik olmayacağı fikridir. Eşyanın varlığı sûreti ile olduğundan ve bu sûret onun tam varlığını ifade ettiğinden maddeden ayrılması bir şey ifade etmeyecek ve maddeden soyutlandıktan sonra bile varlığını kâmil şekilde devam ettirecektir.

## 1.6. Şahsî Vahdet

Bu ilke filozofun bütün eserlerinde müstakil şekilde yer almamıştır. Bununla beraber meâd konusunda çok önemli konuma sahip olan şahsî vahdet ayrıca ele alınmadığı hâlde teşkik ve cevherî hareket bahislerinde ele alınmıştır. Molla Hadî Sebzavârî de *Esrâru'l-hikem'de* bu ilkeyi ayrıca başlık altında ele aldığı halde *Şerhi Manzûma'da* cevherî hareketi anlatırken değinmiştir.<sup>131</sup> Bu ilkenin bazı kitaplarda müstakil olarak ele alınmamış olması onun önemini azaltmaz. Her halükarda adı anılan

<sup>127</sup> Mustafa Kazim, Seyid Muhammed, *Hikmetu'l-Muteâliye şerhu manzumeti tuhfetu'l-hakim li'l-Allemetu'l-İsfahanî*, Mektebu ilami'l-İslâm, s. 162.

<sup>128</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 263.

<sup>129</sup> Tabatabâî, *Nihâyetu'l-hikme*, c. 1, s. 173.

<sup>130</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 263.

<sup>131</sup> Puyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 84.

diğer ilkelerde kendisine işaret edilmiştir. Sebzevârî de *Esfar'ın Talikat'*ında bu ilkenin önemli ve meâd konusunda zorunlu asıllardan biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>132</sup> Molla Sadrâ'nın bu ilkeyle ilgili ifadesi şöyledir:

*“Şahsi vahdet her bir şeyde aynen o şeyin vücududur. Ancak vücut gibi şahsî vahdet de aynı şekil ve derecelerde değildir (yani teşkikidir)...”*

Konunun daha açık hale gelmesi için birkaç meseleye değinmemizin iyi olacağını düşünüyoruz. İlk olarak kişilik (taşahhus) ve şahsî vahdet arasındaki farkı incelersek şöyle diyebiliriz ki, herhangi bir mahiyetten olan bir ferdi ele alırsak onu o mahiyetle kıyasladığımız zaman mahiyet o fert üzerine doğru olur. Ama fert mahiyet üzerine doğru değildir. Yani mahiyetin fertten soyutlanmasına rağmen fert mahiyetten intiza olunmamıştır. Burada müşahhas olan ferttir, taşahhus da ona aittir. Şayet, bir ferdi başka bir fertle kıyaslırsak onda hiçbir çokluğun ortaya çıkmadığı görülecektir. Bu şekilde ondaki vahdet ortaya çıkar. Yani onun tek olduğu sabit olmuş olur. Vücut vahdet ve kişilik aynı, daha doğrusu musavıktır. Her bir şey mevcut olması bakımından kişilik ve vahdet sahibidir. Buna da şahsî vahdet denilmiştir. Kısaca bir ferdi mahiyetle düşündüğümüzde, kıyasladığımızda birincisi (kişilik), diğer fertlerle kıyasladığımızda ise ikincisi (vahdet) ortaya çıkar.<sup>133</sup>

Vücudun olduğu yerde vahdet vardır ve her bir şey basit varlık olması bakımından tektir. Vahdet vücudun zatî özelliklerinden olduğu için vücuda ait olan hükümler ona da aittir. Vücudun mertebelerden oluşması gibi, onun vahdeti de mertebelere sahiptir (teşkikidir). Vücut şiddetli olduğu derecede onun vahdeti de şiddetli, zayıf olduğu mertebede vahdeti de ona uygun şekilde zayıftır.<sup>134</sup>

Vahdeti vücuttan bahsederken bunun farklı manalar ifade ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Vahdeti vücut iki şekilde ele alınabilir. Birincisi mutlak anlamda vahdet, diğeri ise kıyasî manada vahdettir. Bu çokluğun zıttı olan vahdettir. Mutlak anlamda vahdet mutlak vücutla aynıdır. Nasıl ki varlık tektir ve onun zıttı ademdir, bu mutlak anlamdaki vahdetin zıttı da ademdir. Eğer bir şeyin varlıksal anlamda vahdetinin olmamasını söylersek bu o şeyin olmaması anlamına gelecektir. Mutlak vahdetten farklı

<sup>132</sup> Sebzevârî, *Tâlikat*, c. 9, s. 592.

<sup>133</sup> Kerecî, Alî, *a.g.e.*, s. 314.

<sup>134</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, ss. 84-85.

olarak kıyasî vahdet vahid mevcudatın birbirine kıyasından oluşan çokluğun karşısındaki vahdettir.<sup>135</sup>

Önemli bulduğumuz birkaç noktayı ifade ettikten sonra filozofun söyledikleri ile devam edelim. Daha aslın başında söyledik ki, şahsî vahdet vücudun kendisi ile aynıdır. Aynı zamanda vücut gibi derecelidir. Bütün olarak her şeyi içeren vücut, ihtiva ettiği âlemlerin özelliklerine göre farklılık arz etmektedir. Şöyle ki burada maddî âlemlerle mücerret âlemin özelliklerini karıştırmamak gerekir. Maddî bir cisim, karşıt, zıt şeylere konu olamıyor. Maddî cisim siyah-beyaz, soğuk-sıcak vs. gibi zıtlıkları aynı anda kendinde ihtiva etme özelliğine sahip değildir. Maddî olmak bakımından vücudunun nakışlığı bu kemâli kabul etmek için yetersizdir. Ancak maddî olmayan cevherlerde kendi vahdetinin bozulmaması şartıyla bu karşıtlar kendisinde toplanabilir. Farklı şekilde söylersek, bedene dikkat ettiğimiz zaman her bir duyu organının kendi belli yeri olduğunun şahidi oluruz. Gözün kendi yeri, kulağın kendi yeri, ağzın kendi yeri olduğu gibi her bir organın kendi yeri vardır. İnsan kulağıyla ancak duyabilir. Kulak görmeyi temin edemez. Mücerret olan nefis ise dış duyu organları, hayal, vehim, tefekkür gibi farklı işlevleri yerine yetiren kuvvelerin tümünü ihtiva etmektedir. Düşünen nefis, yani insanın insan olmasını sağlayan nâtik nefis bütün (hissî, hayalî, aklî) idrak vasıtalarının, bütün fiillerin veya faillerin (tabiî, hayvanî, insanî) nakş olunduğu yerdir.<sup>136</sup> Sebzevârî *Esfar*'ın *Tâlikat*'ında nefsin bu özelliğini şöyle belirtir: “*Nefis vahdetinde kesret, kesretinde vahdet olan tek bir şeydir... O vâhit olmasıyla beraber onda bütün çokluklar ve âlemler vardır. Bütün hissî, hayalî, vehmî, aklî şeyler ondadır (nefsin vatanında). Nefis suretler, âlemler, âlemlerin suretleri, melekler, cüzi-küllî manaların bulunduğu yerdir.*”<sup>137</sup>

Böylece Sadrâ'ya göre insan vâhit, müşahhas ve asıl olan nefsiyle insandır. Ve bu insan ayrı ayrı âlemlerin özelliklerine uygun şekilde ortaya çıkabilir. Ancak bu değişiklikler içinde kendisi veya şahsiyeti değişmeden aynı kalmaktadır.

<sup>135</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>136</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 265-266.

<sup>137</sup> Sebzevârî, *Tâlikat*, c. 9, s. 592.

## 1.7. Bedenin Hüviyeti ve Kişiliğinin Nefsiyle Olması

Bu ilke filozofun *Esfar*<sup>138</sup> *Zâdu'l-müsâfir*<sup>139</sup> ve *Yasin Suresinin Tefsirinde* verilmiştir. Filozof *Esfar* 'da yedinci olarak yer verdiği bu asılla ilgili şöyle diyor:

*“Hakikaten bedenin hüviyeti ve kişiliği nefsi ile, maddesi (cirmi) ile değildir. Zeyd cesedi ile değil, nefsi ile Zeyd'dir. Bunun için yaşamı döneminde zaman, mekân, nitelik, nicelik gibi arazların farklılaşmasına ve parçalarının değişmesine rağmen nefisle beraber olduğu sürece kişiliği ve vücudu temin olunacaktır. Çünkü bu değişen şeyler şeyin dışarıda gerçekleşmiş dünyevî maddesi ile alâkadardır. Zeyd'in zatî özelliklerinden değildir. Aynı zamanda bu dünyadaki tabii suret berzahtaki surete dönüşse ve o da ahiretteki surete dönüşse insanın hüviyetinde hiç bir değişiklik olmayacaktır.”*<sup>140</sup>

Daha önceki ilkelerde de söylediğimiz gibi şeyin kişiliği vücutlardır (teşahhus bi'l-vücûd). Bedenin kişiliğini sağlayan da nefistir. Yani bedenin kişiliği nefisledir. Nefsin kişiliği ise vücutlardır.<sup>141</sup> Yine de ifade edildiği gibi, kişiliğin vücutla olması onun vücutla aynı olması anlamındadır. Daha doğrusu bunlar zihinde ayrılabilirler de dışarıda birden fazla ölçütleri yoktur. İnsanın hüviyeti veya nefsi de dereceli, tek ve bitişik hakikattir. Nefis insanın tam sûreti olup onun varlığının zatî esasıdır. Böyle olunca, yani nefis esas olunca bedenin organ ve azaları nefse dayalıdır. Nefsin bu güçleri veya bu âletleri farklı âlemlerde farklı şekilde, o âleme uygun olarak tahakkuk bulacaktır. Maddî, cismanî âlemden ayrıldıktan sonra organlar ruhanî şekle dönüşür ve eğer kemâlinin sonuna ulaşırsa aklî, basit varlığı ile buluacaktır.<sup>142</sup>

Burada diğer çok önemli bir soruya cevap bulunabilir ki, o da bedenle kastolun şeyin ne olmasıdır. Eğer dünyevî beden bozulduktan sonra nefis yeni bedene bürünecekse bunlar nasıl aynı olacaklardır? Filozofa göre nefisle müşahhas olan madde veya beden, dışarıda görünen beden değildir. Nefisle zatî birliği söylenen ve muteber

<sup>138</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 266.

<sup>139</sup> Molla Sadrâ, *Zâdu'l-musâfir*, s. 20.

<sup>140</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, s. 266.

<sup>141</sup> Sebzevarî, *Tâlikat*, c. 9, s. 592.

<sup>142</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 267

olan müphem cins anlamındaki maddedir.<sup>143</sup> Aslında ilkenin ilk cümlesinden bile filozofun değişen ve bozulan maddeyi kast etmediği sezilebilir. “*Bedenin hüviyeti ve kişiliği nefsi iledir, maddesi (cirmi) ile değildir*”.<sup>144</sup> Eğer kişilik dışardaki somut madde ile olsa idi ölümle ortadan kalkması lâzımdı. Bu durumda diğer âlemlerdeki bedenle aynılıktan bahsedilemezdi. Ama hakiki beden veya bedenlik tabiatı nefisle müşahhas olduğu için bozulmayı kabul etmeyen nefisle onun varlığı da devam edecektir.

Aslında cinsle madde arasındaki fark hakiki veya varlıksal fark değildir. Bunlar arasındaki fark itibaridir. Aynen suret ve faslın “bi şart-i lâ” ve “lâ bi şart” itibarı ile farklı olması gibidir. Eşyanın hakikatinde muteber olan cins müphem cinstir. Çünkü cins olan hayvanlık, insana da ata da ait olunabilir, veyahut da bu hayvanlık kişneyen yada nâtik şeklinde tezahür edebilir. Ancak karıştırılmaması gereken nokta bunların ilişkisinin ittihadı olmasıdır. Yani, zihinde cins var da, sonra biz ona faslı ilâve ediyor değiliz. Cins vücudunda fasla, fasıl da kişiliğinde cinse muhtaçtır. Fasıl olmasa cins anlaşılmaz. Cins faslın olması ile onun varlığı sayesinde anlaşılmaktadır. Ve onun ortaya çıkması ile hâsıl olmuştur. Bu durumda da faslı epistemolojik anlamda cinsin sebebi olarak değerlendirebiliriz. Farklı şekilde söylersek, cins zihnî bir mefhum olup faslın özelliklerinden soyutlanmıştır. Tıpkı mahiyetin vücudundan imkân kavramının intiza olunması gibi. Maddeye muhtaç olmak, hassas ve iradeli hareket fasıl özelliklerindedir. Cins kavramı da faslın bu özelliklerinden soyutlanmıştır. Bu cins de ortak tür olup altında diğer türleri bulundurabilir. Bunun için de bu mefhum bu türlerden veya bu fasıllardan hiçbirisi değildir. Müphem adlandırılmasının sebebi de budur. Kısaca söylersek, cins fasılla ortaya çıkar ve zihnimiz onu soyutlayarak ayrıca kavram gibi faslın yanında farz etmektedir. Gerçekte ise birden fazla değildirler.<sup>145</sup>

Aynen cins ve sûret için zihinde bulunan bu ilişki madde ve sûret arasında dışarıda vardır. Yani burada sûreti sonradan kendisine ilâve edilen müstakil varlığı olan madde bulunuyor değildir. Sûret veya cins zât ve hüviyetinde maddeye ve bedene muhtaçtır. Madde sûretin âleti durumundadır ve onun maddeye muhtaçlığı âlete ihtiyacıdır ki bu da sûretin özelliğidir. Sanki sûreti ve onun özelliklerini ayırıp tekrar iki farklı şeymiş gibi birbirlerine hamlediyor ve ferdin sûret ve maddeden oluştuğunu ifade

<sup>143</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 268.

<sup>144</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 266.

<sup>145</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, ss. 87-91.

ediyoruz. Aslında bu madde dışarıda bağımsız bir varlığa sahip değildir. Madde sadece sûretin zatî özelliklerinden soyutlanmıştır. Ancak nasıl ki cins fasıldan hâsıl olup zihinde müstakil farz olunur ve ortak türe tabir olunur, aynen sûretten elde edilen madde de (o madde ki sûretin ihtiyaç duyduğu özelliktir) sûretin zâtından ayrılıp dışarıda hâsıl olarak ve gerçek, müteayyin maddeye karşılık geliyor ki, bu da ya dünyevî, ya berzahî, ya da uhrevîdir. Molla Sadrâ'ya göre bozulmaya mahkûm bu dünyevî müşahhas bedenlerimiz sûretin veya nefsin zâtındaki beden değil, ama o bedenden veya onun tabiatı esasında ortaya çıkmıştır. Farklı şekilde ifade edersek nefis, bulunduğu âleme uygun zahirî bedene veya âlete ihtiyaç duymakta ve beden de nefsin bu tabii özelliğine uygun olarak oluşmaktadır. Ancak bu bedenin bozulmasına rağmen beden tabiatı bozulmaz ve sûretin zâtında kendi hâlinde korunacaktır.<sup>146</sup>

### 1.8. Hayalin Mücerretliği

Molla Sadrâ cismanî meâdın izahında son derece önemli konuma sahip olan bu ilkeyi *Esfar*, *Zâdu'l-müsâfir*, *Şevâhidu'r-rubûbiyye* gibi eserlerinde vermiştir.<sup>147</sup> Sadrâ bu ilkeyle ilgili şöyle diyor:

*“Hayal gücü ne beden bir mahallinde ne de arazlarında kâim olan bir cevherdir. Ve o bu tabii âlemin bir tarafında da mevcut değildir. O bu âlemden mücerret olup aklî mufarık âlem ve maddî tabiatlar âlemi gibi iki âlem arasında, orta, cevherî bir âlemde bulunmaktadır...”*<sup>148</sup>

Molla Sadrâ'ya göre insandaki hayvanî nefsin yetkinliği olan hayal gücü (hayvanî nefis olarak da adlandırılabilir) hissî bedenden mücerrettir. Hayal gücü bu unsurlardan oluşan mürekkep beden yok olup organ ve âletlerinin ortadan kalkması ile yok olmaz ve fesat, bozulma ona yol bulamaz.<sup>149</sup> Hayal gücü insanın batinî güçlerinden tasvir edici (musavvir) bir güçtür.<sup>150</sup> İnsan ve hayvan arasında ortak güç olan hayal kuvvesi hayvanî yetkinliğin sonu, insaniliğin başlangıcıdır. Genelde bu gücün mücerretliği ile ilgili deliller hayvanî nefsi anlatırken verilir ki, bu da hayalin hayvanda

<sup>146</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, ss. 87-91.

<sup>147</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 268; a.mlf., *Zâdu'l-müsâfir*, s. 21.; a.mlf., *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, s. 313.

<sup>148</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, s. 268

<sup>149</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidu'r-rubûbiyye*, ss. 313-314.

<sup>150</sup> Dehgânî, *Molla Sadrâ ve tehlile eglanî meâde cismanî*, s. 109.

son kemâl olması ile alâkalıdır. Şüphesiz bu nefis için söylenenler insan nefsi için de geçerlidir. Çünkü insan nefsi kendisine kadar olan alt nefis mertebelerini de içermektedir.

Hayvani nefsin yetkinliği olan hayal gücünün mücerretliği onun mücerret şeyleri idrak etmesi ile ispat olunur. Şöyle ki, hayvanî nefis gazap, sevgi, elem ve korku gibi mücerret şeyleri idrak etmektedir. Bunlar ise maddesiz misalî sûretlerdir. Mücerret şeyleri idrak edenin de mücerret olması gerektiğinden bu gücün de mücerret olması sonucu ortaya çıkar.<sup>151</sup>

Filozofumuz *Şevâhid*'de Yaradan'ın ona ihsan ettiği meşrîki burhanla hayal gücünün madde ve ilişkilerinden mücerret olduğu görüşüne vardığını ifade etmiştir. Hayal gücü hayalî ve misalî sûretleri idrâk etmektedir. Bunun için de madde olmayan, herhangi bir yerde, mekânda olmadığı için işaret edilmesi de mümkün olmayan bu gücün başka bir âlemde bulunması gereklidir. Cisim ve cismanî şeyler bizzat veya bilaraz bir mekânda bulunur ve işaret edilebilir. Eğer hayal kuvvesi de dünyevî madde de bir hâl olsa idi kendisi için de bu durum söz konusu olurdu.<sup>152</sup> Böyle olmadığı için onun madde de olması imkânsızdır. Yani bu özelliklerinden dolayı mücerret olması zorunludur.

Şirazlı filozoftan önce hayal gücünün mücerretliğini kimse delillerle ispata kalkışmamıştır. Şeyhu'r-reîs bu özelliği (mücerretliği) yalnız akıl gücüne ait kılıyordu. Şeyhu'l-işrâk ve Şeyhu'l-ekber hayalin mücerretliğinden bahsetseler de bunu felsefî olarak ispatlamadılar. Bundan dolayı Sadrâ görüşün özünü değil ispatını kendisine ait ediyor.<sup>153</sup>

Hayalin mücerret olması ispat olunduktan sonra onun yokluk, bozulma kabul etmeyeceği gayet açıktır. Çünkü bu durumda mücerret olanın hükmü onun için de geçerli olacaktır. Hayal mücerret olmakla insanî nefsin mertebelerinden biridir. Ölüm gerçekleşikten, yani nefis unsurî bedenden ayrıldıktan sonra bu güç nefisle beraber kalacaktır. Sadrâ'ya göre hayal gücü kıyamette nefisle beraber olacak ve işlevini bu dünyada olduğundan daha kâmil bir şekilde devam ettirecektir. Hayal kuvvesi bu

---

<sup>151</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 115.

<sup>152</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 237.

<sup>153</sup> Pûyan Mortaza, *a.g.e.*, s. 115.

dünyada zihinde hayalî sûretler icat ettiği gibi ahirette bundan daha güçlü şekilde ve daha uygun âlemde varlıkları dışarıda var kılacaktır. Ahiret âlemi bu maddî âlemden daha kâmil olduğu için nefsin icat ettiği sûretler bu dünyadaki sûretlerden daha yetkindir.<sup>154</sup>

### 1.9. Hayalî ve İdrâki Sûretlerin Nefisle Kâim Olması

Bu ilke müstakil şekilde *Esfar*, *Zâdül-müsâfir*'de verilmiştir. Molla Sadrâ bu konuyu ele aldığı *Esfar*'ın dokuzuncu ilkesinde: “*Hayalî sûretler, aynı zamanda idrâki sûretler ne nefsin mevzusunda ne de başka bir mahalde var olan bir durum (hâl) değillerdir. Aksine bu sûretler fîlin fâille kâim oluşu gibi nefisle kâimdirler, kabul olunan bir şeyin kabul edenle kâim olması gibi değil...*”<sup>155</sup> diye ifade etmiştir.

Denilebilir ki Sadrâ, burada kendi bilgi anlayışını ifade etmiştir. Metnin hemen devamında söylediği gibi filozof kendisine kadar olan dört bilgi anlayışını tenkit ederek bunların gerçek bilgiyi anlatmakta yetersiz ve aldatıcı olduklarını belirtmiştir. Bu bilgi anlayışları sırasıyla 1) bilginin bir soyutlama olması, 2) irtisâmi bilgi teorisi, 3) bilgiyi süje-obje ilişkisi olarak tanımlayan teori ve 4) bilgiyi araz olarak tanımlayan nazariyedir. Sadrâ'nın bu görüşler arasında en çok eleştirdiği Meşşâîlerin irtisâmî bilgi teorisidir.<sup>156</sup>

Sadrâ'nın anlayışına göre bilgide ittihat yani bilen ve bilinenin ittihadı şarttır. Bunun gerçekleşmesi için huzûr, yani bilgi edinmenin vasıtasız gerçekleşse bileceği ortam gereklidir. Bu ise her iki taraf aynı menşeden oldukları zaman gerçekleşebilir. Yani idrâk eden ve edilen veya bilen ve bilinen mücerret oldukları zaman idrakten bahsedilebilir. İster his ister hayalî veya aklî olsun bütün bilgi mertebelerinde bilen, bilinen ve bilgi mücerrettir. Aksi takdirde bunların ittihadından bahsedilemez. Maddî şeyin manevî olanla ittihadı imkânsızdır (küllü mücerred müdrük ve küllü müdrük mücerred). Bunların ittihadının gerçekleşmesi için mücerret olmaları şarttır.<sup>157</sup> Böylece

<sup>154</sup> Pûyan Mortaza, *a.g.e.*, s. 116.; Dehgânî, *a.g.m.*, ss. 109-110.

<sup>155</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, s. 268.

<sup>156</sup> Kalın, İbrahim, *a.g.e.*, ss. 118-119.

<sup>157</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 123.

Sadrâ bilgi ve bilenin veya akıl ve akıl edenin birliği şeklinde ortaya çıkan huzûrî bilgiyi kabul etmektedir.<sup>158</sup>

Burada karıştırılmaması gereken önemli bir noktaya vurgu yapılması gerekmektedir ki, bu da bilgi mertebelerinin yani hissî, hayalî ve aklî düzeylerdeki bilginin aynı derecede olmamasıdır. Varlığın bilgi, bilginin varlık olması anlamına geldiği Sadrâ düşüncesinde bilgi varlık gibi teşkîkidir. Varlığın aşağı mertebelerinden daha mükemmel mertebelerine doğru yoğunlaştığı gibi bilgi de üst düzeylerde daha yoğun veya daha şiddetli şekilde ortaya çıkar, yani maddeden uzaklaştıkça akledilirlik güçlenmektedir.<sup>159</sup>

Yeniden Sadrâ'nın ilkenin başında ifade ettiği konuya dönelim. Burada Sadrâ idrâki sûretlerin nefiste bir durum olmadığını ifade etmiştir. Yani bunlar arasında hâl-mahal ilişkisi yoktur. Gerçek olan bilinen sûretlerin nefiste onun kendisinden sudûr ederek ortaya çıkmasıdır. Nefis bu sûretlerin kaynağı, mastarı durumundadır.<sup>160</sup> Hayalî sûretlerde hayal gücü vasıtası ile nefiste ortaya çıkan nefsin yarattığı sûretlerdir. Bu sûretler nefise hulûl ederek değil, ondan sudûr ederek ortaya çıkar. İlletten malulün çıkması gibi hayalden de hayal olunan hâsıl olur. Nefis musavvire gücü aracılığı ile kendisinden sadır ettiği sûretler maddî ve dünyadaki cisim türünden olmamakla beraber müstakil olarak misal âleminde de mevcut değillerdir. Bu suretle yalnızca nefisle kaimdirler.<sup>161</sup>

Nefis dünyevî bedenle beraber olduğu sürece hayal ve hisler arasında fark vardır. Hisler yani hissi müşterek hayalden ayrıdır. Birincisinin algılaması için dış maddeye ve belirli diğer şartlara ihtiyaç vardır. Bunlar gerçekleşmedikçe duyular işlevini yapmaz. Ama hayalde maddiyata ihtiyaç yoktur.<sup>162</sup> Ne var ki, bu durum nefsin bedenle birlikteliğinde söz konusudur. Dünyevî maddeden ayrıldıktan sonra nefis duyularını farklı şekilde kullanmaktadır. Maddî âleminde hisler hayale nispetle daha iyi çalışmaktadır veya daha güçlü ve belirgindirler. Hayal ise onlara göre daha zayıftır. Ancak diğer tarafta işlevini tam bir şekilde yerine getirmek şansını yakalamış hayal

<sup>158</sup> Kalın, İbrahim, *a.g.e.*, s. 121.

<sup>159</sup> Kalın, İbrahim, *a.g.e.*, s. 111.

<sup>160</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>161</sup> Nemetullah, Bedehşan, *Hemahengi miyâne egl ve din der esbate meâde cismanî ez nezere Sedrî'l-müteellihin Şîrâzî*, ss. 60-61.

<sup>162</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 269.

gücü güçlü taraftır. Hayal güçlü taraftır derken öteki dünyada da hayal ve hisler diye iki tarafın olmasını ve bunlardan güçlü olanın hayal olmasını kast edilmemektedir. Yani burada maddeden dolayı zayıf duruma düşen hayal, orada tüm algı vasıtalarını kendi yönetimi altına alacaktır.

Filozofun *Esfar*'da belirttiğine göre bu âlemden ayrılmasından sonra hayal ve hisler arasında fark kalmayacaktır. Hislerin hazinesi olan hayal gücü bedenden ayrılması ile güçlenir. Zayıflık ve nakıslık ondan ayrıldıktan sonra bu güçler birleşerek kaynaklarına dönecekler. Nefis hislerle yaptıklarını hayal gücü ile yapabilecektir. Nefsin kudreti, ilmi, iradesi bir tek şey olacaktır.<sup>163</sup> Artık ilmi, kudreti ve iradesi arasında fark olmadığına istediği her şey anında yanında bulunacaktır. Filozof söylediklerini Kuran'dan getirdiği ayetlerle de güçlendirmeye çalışmıştır. “*Orada sizin için canlarınızın çektiği her şey var ve istediğiniz her şey orada sizin için hazırdır.*”<sup>164</sup> “*Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır.*”<sup>165</sup> Sadrâ nefsin arzu ettiği şeylerin ahirette onun için hazır bulunmasını, nefsin tüm güçlerini kendinde ihtiva eden âlem olma özelliğine yorumlamıştır.

### 1.10. Hayalî Sûretlerin Ortaya Çıkması

Bu ilke önceki son iki ilkenin tamamlayıcısı mahiyetinde olup Sadrâ'nın bütün eserlerinde yer verdiği meâdın açıklamasında çok önemli bir yere sahip olan asıldır.

Daha önce ifade edildi ki, hayal mücerrettir ve hayalî sûretler nefisle kaimdir. Bu ilke de nefsin bu sûretleri yaratması ile ilgilidir. Hayalî sûretler iki şekilde ortaya çıkabilir. Bazen bu sûretler harici tesirden, bazen ise dâhili sebeplerden doğar.<sup>166</sup> Birincisi, yani harici etkiden ortaya çıkan insanın hariçte maddeyi görmesi ile ortaya çıkan sûretlerdir. Bu tür idrakte eğer nefsin dışarıda müşahede ettiği veya duygu organları ile algıladığı somut varlık bulunmazsa bu sûret ve idrak ortaya çıkmaz. Bu tür idrakte nefis sadece kabul eden ve edilgen taraf olup etken değildir.<sup>167</sup> Hissî müşterek aracılığı ile üretilen bu sûretler zihinde daha doğrusu hayal gücünde korunmaktadır. İlk

<sup>163</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 269; a.mlf., *Zâdu'l-müsâfir*, s. 22.

<sup>164</sup> Bk: *el-Fussilet*, 41/31.

<sup>165</sup> Bk: *ez-Zuhruf*, 43/71.

<sup>166</sup> Sânepûr, Meryem, *Tecerrude hayal der hekmete müteâliye*, Tahran 1388 (hş), s. 68.

<sup>167</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, ss. 128-129.

kez gördükten sonra somut nesne kayboldu bile insan onu hatırlayabilir. Uykuda veya uyanık iken herhangi bir şeyi gören onu unutmamasına rağmen tekrar gördüğünde hatırlar. Bu da, bu sûretlerin insanda muhafaza olduğunu göstermektedir.<sup>168</sup> Bu söylediğimiz şekilde sûretin zihinde ortaya çıkması hayalî sûretlerin birinci ortaya çıkma şekli olup vücut bakımından zayıf olandır. Bunun üzerine bu şekilde sûret oluşturma yöntemi yetkinliğe ulaşmayan nefisler için söz konusudur. Molla Sadrâ hayalî sûretlerin “maddenin iştiraki ile fâilden hâsıl olan”<sup>169</sup> bu şeklini ifade ettikten sonra konu bakımından daha önemli olan bu sûretlerin diğer ortaya çıkma şekline yönelmiştir. Bu ise nefsin hayal gücü vasıtasıyla kendisinde madde ve maddî varlığın aracılığı olmadan kendi vatanında ortaya çıkardığı veya ibdâ ettiği sûretlerdir. Bu sûretler hayalin fâil tarafı ve idrakî haysiyetinden, harici maddenin iştiraki olmadan icat edilmektedir.<sup>170</sup> Hayal gücü öyle sûretler icat edebilir ki onların ne bulunduğumuz dünyada ne de başka bir âlemde benzerleri vardır. Bu sûretler beyinde değil ve hayal gücünün kendisinde de bir durum, hal değildir. Küllî, misalî âlemde de bulunmayan bu sûretler nefsin maddî âlemin dışında olan memleketinde bulunuyorlar. Nefsin musavvere gücü ile tasavvur ettiği ve hayal gücü ile gördüğü sûretler bu âlemden gizli başka bir âlemde yani nefsin kendi vatanında olmasaydı diğer insanlar da onları müşahade edebilirdi.<sup>171</sup> Hâlbuki bunun böyle olmadığı açıktır. O sûretlerin bulunduğu âlemin özelliklerinden dolayı biz zahiri duyularımız ve maddî âletlerimizle onları algılama imkânına sahip değiliz. Bundan dolayıdır ki bazen o âlem gayb âlemi, bu bulunduğumuz âlem ise şahadet âlemi olarak da ifade edilir. Bunların her ikisi zat ve vaziyetleri bakımından birbirlerinden ayırdırlar.<sup>172</sup>

Her bir varlık âleminde var olan varlıkların algılanması için onların varlık tarzına uygun onlarla aynı cinsten olan algı vasıtaları bulunmaktadır. Aynen bu dünyada mevcut varlıkların maddî olmasından dolayı algı vasıtalarının da onlara uygun maddî olması gibi.<sup>173</sup> Aksi takdirde idrâk imkânsız olurdu. Bu gerekçeyle biz başka birinin

---

<sup>168</sup> Tahiri, İshak, *Nefs ve gevaye an ez didgahe Aristo, İbn Sînâ ve Sadruddin Şirâzî*, Bustan-e Ketab, Kum 1388 (h.), s. 272.

<sup>169</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, s. 270.

<sup>170</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 270.

<sup>171</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 270.

<sup>172</sup> Molla Sadrâ, *Mebde ve 'l-meâd*, (thk: Muhammed Zabihi; Cafer Şah Nazari), Tahran, 1381 (h.), c. 2, s. 646.

<sup>173</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 2, s. 646.

nefsinde icat ettiği sûretleri hislerimizle algılayamıyoruz. Sadrâ Şevâhid’de konuyla alâkalı olarak düşüncelerini şöyle açıklamıştır:

*“Tanrı nefsi öyle bir özellikte yaratmıştır ki onun hislerden gizli (gaip) sûretler ibdâ etmek iktidarı vardır... Tüm sûretler fâilden madde vasıtasıyla sudûr etmiyor. (Maddesiz sudûr edenlerin) nefislerindeki husulü fâilleri için olan husuldür ve nitelenme ve hulul, husulün şartı değildir. Nasıl ki biliyorsun, mevcudatın sûreti hulul söz konusu olmadan Bari için ortaya çıkmıştır ve O’nunla kâimdir... Aynı zamanda nefis için kendi zâtında ona özel cevherlerden ve arazlardan feleksel ve unsurî cisimler, cismanî türler ve mücerret bireyler vardır.”*<sup>174</sup>

Tanrı insan nefsinin kendi zâtında batınî sûretler yarata bilecek (halk) özellikte yaratmıştır. Nefsin sûretleri “halk” etmesinde maksat suretlerin nefisten sudûr etmesidir. Yani nefis kendi zâtında sûretleri sudûr yolu ile halk edebilme kabiliyetine sahiptir. Bu sûretler nefsin kabul ettiği veya onda nakşolan suretler değildir. Molla Hadî Sebzevârî nefsin bu özelliğinden dolayı onun için “ilâhî fâil” (fâilun-ilahiyûn) tabirini kullanmıştır.<sup>175</sup> Bundan dolayıdır ki Yaratıcı, onu kendisine ait ederek bu maddî unsurlardan oluşan âlemden olmadığını belirtmiştir. “Ona kendi ruhumdan üfledim...”<sup>176</sup> Bunun mukabilinde bedeni kastederek “çamurdan bir özden yarattık”<sup>177</sup> diyerek bedenî dünyevî maddeye nispet etmiştir.<sup>178</sup>

Nefis bu dünyada hissî, duyuşal sûretlere erişebildiği kadar hayalî sûretlerle ilişki kuramıyor. Nefsin hayal gücü ile gördüğü suretlerle duyu organları ile gördüğü sûretler arasındaki fark birincide nefsin zayıf ve istikrarsız davranmasıdır. Şöyle ki, nefis bu sûretleri tasavvur etse de bu anlamda sabit ve devamlı olmadığından onları kaybedebiliyor. Bunun sebebi ise nefsin başka şeylerle uğraşmasıdır. Nefis bu dünyada dünyevî hislere fazla gömüldüğünden onların etkisinde kalır ve onlarla meşgul olur. Eğer nefis nebatî ve hayvanî hislerden arınarak tüm gücünü tahayyül ve tasavvura yöneltse onun hayal gücü ile ibda ve tasavvur ettiği sûretlerin vücudu daha yoğun ve duyuşal maddî varlıklardan daha etkili olacaktır. Bilge kişilerin söyledikleri de bunu

<sup>174</sup> Molla Sadrâ, Şevâhidü'r-rubûbiyye, s. 314.

<sup>175</sup> Pûyan, Mortaza, a.g.e., s. 127.

<sup>176</sup> Bk: “Ona kendi ruhumdan üfledim...”, (el-Hicr, 15/29)

<sup>177</sup> Bk: el-Mu'minun, 23/12.

<sup>178</sup> Pûyan, Mortaza, a.g.e., s. 127.

ispat etmektedir. Nefsin bu dünyada iken ulaşabildiği bu varlık türlerini oluşturma kabiliyeti onun bu dünya ile ilişkisi kesildikten sonra maddî duyularla meşgalesi bulunmadığından şüphesiz daha da güçlü olacaktır.<sup>179</sup> Dünyada bazı insanlar için söz konusu olan bu güç ahirette herkes için geçerli olacaktır.<sup>180</sup> Bütün insan nefislerinin maddî dünya ile ilişkisi kesildikten sonra bütün nefsanî hastalıklar, ahlakî noksanlıklar, onu rahatsız eden ve kendi zâtına dönmeye engel olan şeylerden kurtulacaktır. Böylece onun kendisine ait ve istediği, irade ettiği her şeyin bulunduğu bir âlemi olacaktır.<sup>181</sup>

### 1.11. İnsanın Tabii, Misalî ve Aklî Olmakla Üç Varlık Âlemi İçermesi

Bu ilke yalnız *Esfar* ve *Zâdu'l-müsâfir*'de ele alınmıştır.<sup>182</sup> Sadrâ bu ilkeyle ilgili olarak *Esfar*'da şöyle ifade eder:

*“...Hakikaten neşet ve âlem türleri birinin diğeri ile irtibatı için tek olan varlık dairesinde – sayılamayacak kadar çok olması yanında – üç olmakla sınırlıdır. Bunlardan en altta olanı kevn ve fesada tabii olan tabii sûretler âlemidir ( maddî âlem). Ortada olan zıtlıkları kabul (etmek) istidat ve imkânları için maddeden mücerret, hissî, idrâkî sûretler âlemidir. En üstünü ise aklî suretler veya Müsül’i-İlâhî âlemidir*

*Kişiliğinin baki kalması yanında kendisi için bu üç farklı yaratılış şeklinin bulunması mevcudatlar arasında (sadece) insanın kendisine mahsustur. Her bir insan için çocukluğunun başlangıcında tabii varlık vardır ve o bu varlığı sayesinde beşerî insandır. Sonra bu varlığında kendi cevherinde tedriçle (maddeden) arınıp latifleştiği zaman kendisi için nefsanî varlık hâsıl oluyor. O (insan) bu vücuduyla nefsanî, uhrevî insandır. Bu varlık şekli b’as ve kıyam için uygun olan ve kendisi için nefsanî azalar olan ikinci insandır. Sonra (insan) bu yaratılıştan da tedriçle hareket etmekle kendisi için aklî varlık ortaya çıkıyor. O bu vücuduyla aklî insandır ve kendisi için aklî azalar vardır. Bu da üçüncü insandır...”<sup>183</sup>*

Görüldüğü gibi Molla Sadrâ, insan için kemâline doğru olan seferinde üç varlık âlemi olduğunu belirtmiştir. Maddî, tabii âlemle başlayan sefer idrâki misalî âlemle

<sup>179</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, ss. 270-271.

<sup>180</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 314.

<sup>181</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, s. 271.

<sup>182</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 271-274; a.mlf., *Zâdu'l-müsâfir*, ss. 22-23.

<sup>183</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 271-272.

devam ederek aklî âlemde sonuna ulaşır. Bu her bir insanın cevherî hareketle tedrici olarak katedebileceği yoldur. Ayrıca bu değişken, üç aşamalı, nâkıstan kâmile doğru giden yolda vahit kişiliği ile Hakk'a doğru ilerlemek yetkisi sadece insana özeldir. Diğer varlıklar da bu gayeye yönelseler bile sona ulaşmak kabiliyeti insan dışında hiçbir varlığın nasibi değildir.<sup>184</sup>

Önceki ilkelerden öğrendiğimize göre biliyoruz ki vücut tektir, kişilik vücutladır veya kişilik vücutla aynıdır. Her mevcudun varlığında birden fazla vücudu ve kişiliği yoktur. Zahirî bu söylenenlerle üç varlık âlemi ve insanın bunların birinden diğerine geçmesi çelişkili görülebilir. Ancak filozofun söylediklerine dikkat edersek böyle bir çelişkinin olmadığı ortaya çıkacaktır. Sadrâ'nın insanın tekâmül yolunda bulunduğundan bahsettiği az önce söylediğimiz üç varlık âlemi ayrı ayrı, biri diğerinden kopuk müstakil varlıklar değildirler. Bunlar vücudun yoğunluğu bakımından biri diğerinden üstün olan vücut mertebeleridir. Tek vücut bir mertebeden diğerine geçerken önceki varlıksal özelliklerini kaybetmeyerek bu özelliklerin üzerine yenilerini ilâve etmektedir. Yani bir elbisesini çıkarmadan diğerini üzerine giyer (el-lebs b'ade'l-lebs ). Varlıklar içinde bu varlık tarzının hepsini katederek kâmil gayesine ulaşmak imkânını kendisinde bulduran insanın bu farklı varlık âlemlerinde kişiliği değişmeden sabittir. Tüm varlık düzeylerinde sabit olan kişilikle onun vahdeti de temin edilmektedir. Aynı zamanda her bir varlık mertebesinde veya bu varlık âlemlerinin her birinde o âleme uygun şekilde mevcut olan insan aslında diğer varlık mertebelerini de potansiyel olarak içermektedir. Maddî âlemde insanın maddî tabiatından dolayı maddî şekilde ortaya çıkması onun hep bu şekilde kalacağı anlamına gelmiyor. Mücerret nefis aşamasına vardığında nefsanî vücudu ortaya çıkar. Eğer aklî tecerrüde varsa yine de aynı şekilde ona uygun vücuda sahip olacaktır.<sup>185</sup>

Yukarıda *Esfar*'dan verdiğimiz alıntıda da görüldüğü gibi, Sadrâ her bir varlık mertebesinde insan için o âleme uygun organlardan bahsediyor. Beden organları veya uzuvları derken bellidir ki insanın dünyada bir iş yaptığı zaman ihtiyaç duyduğu âletler kast ediliyor. Bizim dünyadaki âletlerimiz olan organlarımız maddidir ve yaptıkları işler de maddeseldir.<sup>186</sup> Böylece bu varlık âleminde, yani maddî dünyada insanın sahip

<sup>184</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 272.

<sup>185</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, ss. 134-135.

<sup>186</sup> Pûyan Mortaza, *a.g.e.*, s. 139.

olduğu organlar fiziksel olup madde dışında olan eylemlerde kullanıma uygun değillerdir, sadece maddî dünyadaki hayat için uygundur. İnsan için gayri maddî türden olan organlardan bahsedildiği zaman insanda zihin karışıklığına neden olan bir şey söylenmiş olabilir, ancak filozofumuz gördüğümüz gibi nefsanî ve aklî mertebedeki insan için de organlardan bahsetmektedir. İlk başta dünya şartlarıyla düşündüğümüz için zihin karışıklığı ile karşılaşabiliriz. Çünkü organ denildiğinde aklımıza maddî organlar geliyor ki her biri belli bir fiil yapmak potansiyeline sahiptir. Pek tabii bu anlamda nefsanî ve aklî insan için azalardan bahsedemeyiz. Bu tür varlık düzeylerinde nefsin sahip olduğu âletler kast edilmektedir. Aslında bedenin azaları derken onun âletleri kastedilmiştir ki herhangi bir fiil için vasıta. Âletin niteliği nefsin durumuna bağlıdır. Eğer bu âletin kullanıcısı maddî beden ise âletin kendisi de belli ki maddî olacaktır. Yok, eğer âletin sahibi mücerret nefis ise onun âletleri de ona uygun şekilde soyut, misalî olacaktır. Aklî kullanıcının âleti de ona uygun şekilde aklîdir.<sup>187</sup>

Molla Sadrâ *Esfar*'da âletle kastolunanın cisimden oluşmuş bir şey olmadığını belirtmiştir. Filozof bunu parmak örneği üzerinden açıklamaya çalışır. Şöyle ki, insanın bir organı olan parmağa iki itibarla yaklaşılabilir. Bir bakımdan parmak Ahmet'e mahsus bir âlettir. Diğer anlamda ise o cisimden oluşmuş bir şeydir. Parmağa parmak denilmesi onun Ahmet'in âleti olmasına göredir. Yoksa belli bir şekilde olan maddî cisimden oluşmuş bir şey olduğundan dolayı değildir. Birinci bakımdan yani bir âlet olarak parmak nefis baki kaldıkça baki kalır ve nefis onda tasarruf ederek onu kullanır ve mizacını koruyarak istediği şekilde değişir. Ancak o bir cisim olarak çürüyüp ortadan kalkacaktır.<sup>188</sup>

Bu konudaki karışıklığın sebebi dünyada gördüğümüz el, bacak, göz, kulak vs. gibi organlarımızın maddî olmasıdır. Bu tür maddi organlara alıştığımızdan âlet derken bunlar aklımıza geliyor. Hâlbuki, artık söylediğimiz gibi âletle kastedilen somut maddî cisimler değil kendisi ile bir şey yaptığımız vasıta. Maddî bedenin âletleri maddî olduğu gibi nefis için de bu şekilde maddî âletler düşünemeyiz. Misalî varlığın âletleri de mücerret misalî olmak zorundadır. Maddî beden için mücerret âletin işe yaramadığı gibi mücerret beden için de maddî âlet faydasızdır.

<sup>187</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 160.

<sup>188</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 317.

Burada ifade edilmesi gereken diğerk bir mesele, organları maddî olmayan mücerret nefsin veya aklın maddî etkilerinin olmasıdır. Yani böyle bir nefis sahibi olan insan maddî ve maddî olmayan fiil yapabilir. Mesela, uyuduğumuz zaman rüyada herhangi bir yükseklikten düştüğümüzü görürsek bedenimiz uyuduğı yerde hareket ederek nefsin yaptığını his edecektir. Rüyada seyir hâlinde olan beden değildir ki onun etkisi ile nefis için bu olay gerçekleşmiş olsun. Aksine rüyada seyir hâlinde olan nefsin kendisidir ve beden ondan etkilenecek hareket etmektedir. Maddî etkileri olması yanında nefsin eylemlerinde maddî âlete ihtiyacı yoktur. O kendisine has organları ile eylemde bulunur, onlarla arzu eder, görür, yürür vs. Bedenin onun yaptıklarını duyması ise bu ikisi arasında bulunan irtibat sebebiyledir. Mücerret nefsin âletine örnek olarak hayal gücünü verilebilir. Önceki ilkelerde ele alındığı gibi Sadrâ'ya göre nefis hayalî sûretleri kendi vatanında icat etmektedir. Bu misalî sûreti nefis, âleti olan hayal gücü vasıtasıyla halk etmiştir.

Dünyevî azalarla diğerkleri arasındaki önemli bir farksa dünyada organların her birinin ayrı, müstakil olması yanında misalî ve aklî mertebede bunların tamamı bir güçtür. Bu âlemde her bir organımızın kendine göre yaptığı belli bir iş vardır. Mesela göz görmek, kulak işitmek, burun koku duymak içindir ve bunların hiç biri diğerkinin görevini yapamaz. Ancak nefsanî, misalî insanda bütün bu güçler aynıdır. Aklî âlemde ise bu birlik misal âlemine göre daha da güçlüdür.<sup>189</sup>

### 1.12. Doğal Ölümün Cevherî Hareketin Sonucu Olması

Bu ilke Sadrâ'nın en çok ilkeyi ele aldığı *Zâdu'l-musâfir*'de sonuncu ilke olarak ele alınmıştır.

Filozofa göre tabii ölüm tabiatçıların ve tıpçıların düşündüğü gibi cismanî maddî gücün tükenen olması nedeni ile gerçekleşmemektedir. Çünkü ona göre cismin fiili kutsal veya ulvî yardım sağlanırsa sonsuz olabilir.<sup>190</sup> Sadrâ'dan önce tıp uzmanları ve tabiatçılar tabii ölümle ilgili farklı görüşler ortaya atmışlardır. Ortaya atılan bu görüşlere göre, bedenin beslenme gücü cismanî güçtür. Cismanî gücün fiilleri de belli bir yere kadardır. Beden de fizikî maddeden oluştuğı için bu güç olmadan hayatını devam

<sup>189</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, ss. 161-163.

<sup>190</sup> Molla Sadrâ, *Zâdu'l-musâfir*, s. 24.

ettiremiyor. Diğerleri ise ölüm sebebi gibi bedenın rutubetinin gittikçe azalmasını ve sonunda bedenın kurumasını göstermişlerdir. Bunlarla beraber başka fikirler de ortaya atılmıştı ki, bütün söylenen iddialarda ölüm sebebi gibi bedenın ve azalarının veya güçlerinin bozulması ölümün gerçekleşmesinde esas faktör olarak görülmüştür.<sup>191</sup> Molla Sadrâ ise bu problemi de felsefesinde fevkalade öneme sahip olan cevherî hareket nazariyesine dayanarak çözüme ulaştırmaya çalışmıştır.

Filozofa göre tabii ölümün sebebi nefsin yetkinleşmesi ve (dünyevî bedenden ayrı) müstakil varlık bulmasıdır. Nefis kendi cevherî hareketi ve yükseğe, kemâline olan meyli ile başka bir âleme yükselmektedir. Nefsin zâtı aşama aşama, adım adım güçlendikten sonra varlığı başka bir şekle bürünür ve bu bedenden ayrılarak nefsin iyi veya kötü durumuna ve ahlâkına uygun olarak kesbî bir bedene bürünür.<sup>192</sup>

Filozofun görüşünü mukaddimeler şeklinde ifade edersek Sadrâ'ya göre a) Nefis zaten hareketlidir, b) her bir hareketin bir gayesi vardır, c) her bir hareketli de gayesine ulaştığı zaman o yönde olan hareketini tamamlayacaktır.<sup>193</sup>

Önceki ilkede insan nefsi için farklı âlemlerden bahsettik. Rucû (dönüş) kavsi bakımından bunlardan birincisi maddî âlemdir ki, insan bu âlemde maddî bedenle yaşar. Nefsin büründüğü bu beden onun yetkinliğini elde etmesi için bir vasıtaadır. Nefis bu maddî dünyada yaşamasını ve kemâline varmasını temin eden bedende hedefine ulaştıktan sonra artık bu bedene ihtiyaç duymaz ve varlığının gerektirdiği başka bir âleme geçer ve ona uygun başka bir bedene bürünür. Ölüm de nefsin bu bedenden ayrılmasıdır. Sadrâ'nın söylediklerinden çıkan sonuca göre ölüm bedenın faaliyetini dayandırdığı için gerçekleşmiyor. Aslında bu olay yöneten taraf olan nefsin kemâli gereğince ve onun isteği ile oluyor. Farklı şekilde ifade edilirse, cevherindeki hareketle yetkinleşen nefis maddî âlemden uhrevî âleme geçiyor ve bu âlemde de maddî unsurlardan oluşmuş bedene ihtiyaç duymadığı için ondan ayrılmıştır. Yani ölüm zamanı nefsin kendisi bedenden ayrılır yoksa bedenın gücü tükendiğinden ölüm gerçekleşmiş değildir. Böylece Sadrâ'nın cismanî meâd için tertip ettiği ilkeleri açıklamış olduk. Bölümün başında söylediğimiz gibi burada verilen ilkeler filozofun en

---

<sup>191</sup> Fatime Abidinî, *Peyamdehayî felsefî herakete covheri der mesayele nefis ve tekamole an*, ( Motaleate İslâmî: Felsefe ve kelâm, sal çehelo çaharom, şomare 89, payız ve zemestân, 1391 (h.), ss. 125-149.

<sup>192</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>193</sup> Fatima, Abidinî, *a.g.m.*, ss. 125-149.

önemli eseri olan *Esfar*'daki sistem esas alınarak ele alınmıştır. Sadece son ilke ayrıca *Esfar*'da yer almayan *Zâdü'l misâfir*'deki son ilkedir.

Molla Sadrâ *Esfar*'da tertip ettiği ilkeleri açıkladıktan sonra onların cismanî meâdî anlamakta sahip oldukları önemden bahsediyor. Ona göre fitratı sapma, günah gibi âfetlerden, inat, haset gibi marazlardan ve taassup, tekebbürden salim olan kimse inşa ettiğimiz ve apaçık delillerle ortaya koyduğumuz ilkeler ve kanunlar üzerinde yeteri kadar düşünürse o kimsede cesetlerin ve nefislerin haşri ve meâd meselesi ile ilgili hiç bir şüphe ve tereddüt kalmayacaktır. Aynı zamanda yakîn bir şekilde bilecektir ki bu beden olduğu gibi kıyamet günü haşrolunacak, meâdda iade olunanın nefis ve bedeninin mecmuu olacağı açığa çıkacaktır. Gerçekten kıyamette b'as olunan beden bu bedenden başka bir beden değil, bu bedeninin aynısıdır.<sup>194</sup>

Sadrâ'ya göre dine ve şeriata uygun olan aynı zamanda burhan ve hikmete muvafık olan doğru itikat budur. Kim bunu tasdikleyip iman ederse ceza gününe iman etmiştir ve hakiki mümin sayılır. Buna imanda noksan ise irfanda (anlamakta) kusur ve başarısızlıktır.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, ss. 286-287.

<sup>195</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 286

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### NEFSİN MEBDE'DEN MADDEYE KADAR OLAN YOLCULUĞU VE TEKRAR KAYNAĞINA DÖNÜŞÜ

#### 1. İniş ve Çıkış Kavsinde Nefis

Varlık âlemi başlangıcını mebde olan Tanrı'dan alarak ortaya çıkar. Bu varoluş süreci iki istikamette gerçekleşmektedir. İlki sudûr, yani ortaya çıkma, diğeri ise rucu, yani geri dönüştür. İlki, varlığın ilk sudûrundan başlayarak heyûlaya kadar devam etmektedir. Bu başlangıç veya ilk aşama olarak bilinir. İkinci aşama ise heyuladan başlayarak yine aslına, mebdeye doğru yönelen yükselme veya su'ûd aşamasıdır ki dönüş (avd) olarak adlandırılmıştır. Bu iki süreç bir noktada başlayıp aynı noktada bittiği için daire oluşturmaktadır. Buna da varlık dairesi denilmiştir. Nüzul ve su'ûd silsilesi daire oluşturduğu için kendi hâlinde her biri dairenin yarısı, yani kavis şeklindedirler. Aksi takdirde daire oluşturmazlar ve yine kavis şeklinde olmasalar başlangıç ve bitiş noktaları aynı olamaz. Sudûr veya nüzul (iniş) ve rucu veya su'ûd (çıkış) silsilesi bu sebepten nüzul ve su'ûd kavsi olarak adlandırılmıştır. Eğer hat adlandırılırdı o zaman çıkış ve dönüş noktalarının aynı olması imkânsız olurdu. Çünkü iki hat ya zıttır ya paralel ya da kesişendir. Bütün hâllerde de aynı noktadan harekete geçip aynı noktada hareketi tamamlamak imkânsız olmaktadır. Çıkmaza düşmemek için mevcudatın bu iki silsilesini bu isimle adlandırmak en doğru seçim olarak kabul edilmiştir.<sup>196</sup>

Üstün ulvî âlemle bu karanlık, süflî âlem arasındaki varlık silsilesi olan nüzul kavsi ile yine bu silsilenin aksi şeklinde tekamül eden su'ûd kavsinin işleyiş şekli birbirinin tersi istikametindedir. Birincisi Tanrı'dan başlayıp maddede biter, ikincisi ise maddeden başlayıp Tanrı'da gayesine ulaşır. Tanrı'dan başlayıp maddede biten nüzul kavsinde zaman ve hareket söz konusu olmadığı halde ikinci, su'ûd kavsinde zaman ve hareket mevcuttur.<sup>197</sup> Nüzul kavsinde hareketin olmaması ile kastolunan bu maddî dünyadaki harekettir. Yani nüzul kavsinde kuvveden fiile doğru olan ve zamansal

<sup>196</sup> Haydari, *Mine'l-halk ile'l-Hakk*, s. 50.

<sup>197</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 9, s. 277.

mahiyette olan hareket yoktur. Ancak sorulabilir ki, mebde'den başlayıp maddeye kadar devam eden nüzul kavsinde nüzul veya iniş nasıl gerçekleşiyor? Veya buradaki hareket nasıl bir harekettir?

Genellikle iniş, nakil ve hareket iki şekilde gerçekleşe biliyor.

1) “Tecâfi” yolu ile gerçekleşen hareket: Bu maddî varlıklarda şahit olduğumuz harekettir.

2) “Tecellî” yolu ile gerçekleşen hareket: Bu hareket çeşidi zâtı bakımından maddeden bağımsız olan varlıklara aittir. Eğer iniş sürecinde varlık/nesne önceden bulunduğu mekânı terk ederek sonraki mekâna geçerse bu tecâfi şeklinde gerçekleşen iniş olarak kabul edilir. Nasıl ki bizim bu dünyadaki hareketlerimiz bu tarz harekettir. Örneğin, bir odadan diğerine geçtiğimiz zaman artık birinci odada değiliz. Bu tarz harekette hareket eden eşya önce bulunduğu yeri boşaltarak, ondan ayrılarak diğerine geçiyor. Yok, eğer nüzul ve harekette önceki yeri veya durumu terk etmek gerekmiyorsa veya önceki hâli onun varlığında korunuyorsa bu tecellidir. Nüzul tecellî yoluylaadır. Bu denilenler âyetlerde de ifade edilmiştir. “*Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz*”.<sup>198</sup> “*Sizin yanınızdaki tükenir, Allah katındakiler ise bakidir.*”<sup>199</sup> Eğer nüzul tecellî yolu ile değil tecâfi şeklinde gerçekleşen hareketle olsaydı hazinelerin yanında bulunuyor ve indirildikçe tükenmiyor olması anlamsız olurdu.<sup>200</sup> Çünkü ikincide şey, bulunduğu yeri terk ederek diğerine hareket etmektedir. Tanrı’dan nüzul eden şeyler ise O’nun kendisinde eksikliğe neden olmamaktadır.

Nüzul ve su’ûd kavsinde tek vücutla mevcut olmalarına rağmen farklı özelliklere sahip varlık âlemleri vardır. Aslında ikinci bölüm on birinci ilkede bu varlık âlemleri hakkında bahsetmiştik. Burada ise nüzul ve su’ûd kavsinde bulunan bu âlemlerin hiyerarşik düzenini ve birbirleri ile olan ilişkilerini görmek bakımından tekrar ele alınacaktır.

Bilindiği gibi Meşşâî felsefede varlık âlemi iki kısma ayrılmaktadır:

1) Maddî âlem

---

<sup>198</sup> Bk: *el-Hicr*, 15/21.

<sup>199</sup> Bk: *en-Nahl*, 16/96.

<sup>200</sup> Haydari, *Mine’l-halk ile’l- hakk*, ss. 57-59.

## 2) Mücerret akıllar âlemi

Maddî âlem arazları ile beraber maddî, cismanî âlemi ifade etmektedir. Akıllar âlemi ise madde ve ilişiginden mücerret olan soyut aklı varlıklara aittir. Bu düşüncede bu iki âlem arasında vasıta olan ve onları birbirine birleştiren nefis veya misal âlemine yer yoktur. Bu ayrıma itiraz eden Şihabuddin Suhreverdî maddî âlem ile akıl âlemi arasında vasıta olan mücerret hayal veya misal âlemini de ilâve etmiştir.<sup>201</sup>

Filozofumuz Molla Sadrâ da Şeyhu'l-işrâk gibi varlık âlemini akıl nefis ve maddî olmakla üçe ayırmıştır. Bu âlemlerden en üstünü akıl âlemidir. Tanrı “*Bizim işimiz ancak tektir*”<sup>202</sup> dediği için O'ndan ilk sudûr eden varlığın akıl olması gerekiyor. Tanrı tek hakikat olduğu için O'ndan ilk sudûr eden varlık madde ve ilişiginden mücerret olmalıdır.<sup>203</sup> Mufarık, mücerret varlıklar zâtı ve fiili bakımda mücerret ve zâtı bakımdan mücerret, fiili bakımdan maddeye bağlı olan şeklinde iki yere ayrılıyorlar. Zâtı ve fiili bakımdan mücerret olan varlık filozofların tespitine göre akıldır. Zâtı bakımından mücerret fiili bakımından cisme bağlı olan ise nefistir.<sup>204</sup> İlk sudûr edenin ise her iki bakımdan mücerret olması gerektiğinden bu varlık akıldan başkası olmayacaktır. İlk sudûr eden varlığın akıl olması gerektiği konusunda Sadrâ Meşşâî filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır. İlk aklın Hakk'ın zâtını akletmesiyle ikinci aklın, kendi zâtını akletmesi ile feleki nefsin ve mümkün olması bakımından felekî cismin sudûrunun sebebi oluyor. Bu sürecin her bir mücerret akılda tekrarlanması yolu ile çokluk ortaya çıkıyor.<sup>205</sup> İlk feyz için zatî vahdet vardır. Yani Hak'tan sudûr ettiği bakımdan zâtı tektir ve çokluk içermemektedir. Çokluğu ise mahiyete göre ortaya çıkan arazî çokluktur. “*Eşref fe'l-eşref*” veya “*ehas fe'l ehas*” şeklinde devam eden varlık silsilesinde sebeplerde çokluk ortaya çıkması ile sebeplilerde de çokluk hâsıl olmaktadır. Ancak Sadrâ'ya göre bu silsiledeki varlıkların tamamı zâtları bakımından Tanrı'ya bağlıdır.<sup>206</sup>

<sup>201</sup> el-Muslim, Sâdık, *İbdâât Sadrüddîn e's-Şirâzî felsefiyye e'n-nefs nemuzecen*, ss. 77-78.

<sup>202</sup> Bk: *El Kamer*, 54/50.

<sup>203</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 172.

<sup>204</sup> Molla Sadâ, *Mefâtihu'l-gayb*, (thk: Necefğulî Habibi), Tahran 1386 (h.), ss. 542-543.

<sup>205</sup> Rehimpur, Furugussâdât, *Teemmuli der mebnâni ihtilâf nezer İbn Sînâ ve Molla Sadrâ piramun sâder evvel ve entebak an bâ hakikat Muhammediye*, İlahiyat Tetbigi ( ilmi pejuhesi) sal evvel, somare caharom, zemestan 1389 (h.), ss. 73-88.

<sup>206</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, ss. 172-173.

İfade edildiği gibi Sadrâ'ya göre Suhreverdî'de de görüldüğü üzere aklî âlemle maddî tabiatlar veya cismanî âlem arasında misal âlemi diye daha bir ara varlık âlemi bulunmaktadır. Mürekkep ve basit ayrımı olmadan öyle bir cisim yoktur ki onun için nefis ve hayat olmasın. Yani her bir varlığa suret, hayat veren vardır. Heyûlaya sûret veren de (musavvir) akıldır. Akıl da heyulaya sureti nefis vasıtasıyla vermektedir.<sup>207</sup> Çünkü aklın muayyen tabiatı nefsin aracılığı olmadan etkilemesi imkânsızdır. Akıl sırf sabit, madde ise sırf hareketlidir. Bu ikisi arasında da her iki özelliğe sahip birinin vasıta olması zorunludur. Nefis zâtı bakımından mücerret, fiili bakımından maddî olduğu için akıl ve madde arasında bulunmaktadır (yani aklî ve maddî âlem arasında). Onun zâtı akıl, fiili ise maddedir. Maddî tabiat ise zâtı bakımından nefis, fiili bakımından cisimdir.<sup>208</sup> Bu özellikleri taşıdığı için nefis âlemi akıl ve maddî âlem arasında bulunarak bu âlemlerin ilişkisini sağlar ve ilâhî feyzin tamamlanmasında vasıta olur. Bu şekilde akıldan başlayıp heyulaya kadar devam eden iniş kavsi sona ermektedir. Heyûladan ise ikinci kavs olan su'ûd kavsi başlar ve birincisinin aksine evvel maddî, sonra misalî, sonra ise akıl âlemi şeklinde silsile oluşturur. Heyuladan başlamak sûretiyle nefis cevherî hareketle adım adım yetkinleşerek kendi aslına dönmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta nüzul ve su'ûd kavsinin sınırında bulunan heyûladan tekâmülî hareketin nasıl başlıyor olmasıdır. Bildiğimiz gibi heyula sırf kuvve durumundan başka bir şey değildir. Bu bakımdan heyula ister nüzul kavsinde olan isterse de su'ûd kavsinde olan bir suretle birleşecektir. Farklı durumda sırf kuvve hesap edilemezdi.

Daha önce de ifade edildiği gibi sûret heyûla ile ittihat hâlidir. Peki, sûretin heyûla ile ittihadı nasıl gerçekleşmektedir? Bu soruya cevap olarak denilmiştir ki bunların ittihadı hareket yolu ile gerçekleşmektedir. Ama burada zihnimize diğer bir soru geliyor. Bildiğimiz gibi heyûla sırf potansiyeldir. Hareket ise varlıksal bir şey olup fiilî durum gerektirir. O zaman heyûlanın hareket yolu ile sûrete birleşmesi nasıl mümkün olacaktır?

Bu problemin çözümü için ise denilmiştir ki, heyûla arazî hareket yolu ile sûret ile birleşmektedir. Ancak arazî hareket de zatî hareket olmadan ortaya çıkmaz. Yani

---

<sup>207</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 180.

<sup>208</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 183.

heyûlaya hareketin zaten hareketli birinden ârız olması lâzımdır. Bu hareket de heyûlaya nüzul kavsinin son mertebesinde bulunan mümkün vücudun son sûretinden ârız olabilir. Heyûlanın mülâzımı olan nüzulün son mertebesindeki bu sûret zatî hareketle su'ûd kavsindeki sûrete doğru yönelir. Bu şekilde heyûla ile sûretin su'ûd kavsindeki ittihadı gerçekleşmektedir.<sup>209</sup> Bununla da Mebde'e dönüş seferi olan su'ûd kavsinde tedrici ve yetkinliğe doğru olan hareket başlar ve nefis nüzul kavsinde heyûlaya doğru indiği varlık mertebelerinden bu sefer geriye doğru hareket eder.

## 2. Nefis ve Onun Bedenle Olan İlişkisi

### 2.1. Nefsin Tanımı

Nefsin hudûsu ve nefis-beden ilişkisine geçmeden önce kısaca nefsin tanımından bahsetmek istiyoruz. İlk önce belirtmek gerekir ki, kendisine ilâvelerde bulunmalarına rağmen nefsi tanımlarken İslâm filozofları Aristoteles'i takip etmişlerdir. Aristoteles'in *De Anima*'da nefse veya ruha verdiği tanıma göre “*Ruh bilkuvve hayata sahip doğal cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk yetkinliğidir (entelekheia)*”.<sup>210</sup> Meşşâî filozoflardan olan Şeyhu'r-reis İbn Sînâ nefsi insan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu manada “*tabii cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâli*” olarak tanımlamıştır. İnsan ve semavî meleklerin ortak olduğu bir manada ise nefis cisim olmayan bir cevherdir. O düşünmeye ait, yani bilfiil, bilkuvve akli olan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemâlidir. Bilkuvve olan insanî nefsin faslıdır, bilfiil olan da melekî nefsin faslı ya da hassasıdır.<sup>211</sup>

Molla Sadrâ da nefsi “*bilkuvve hayata sahip, organları olan tabii cismin ilk yetkinliği*” olarak tanımlamıştır. Görüldüğü gibi Sadrâ da İbn Sînâ gibi nefsin tanımında Aristoteles'in verdiği tarifi esas almıştır. Düşünörlere göre nefsi hakkıyla anlamak ve tanımlamak oldukça zor hatta husûli bilgi ile imkânsız bir iştir. İbn Ârâbî'ye göre nefsin hakikatini anlamak hiçbir filozof ve bilgine nasip olmamıştır. Bu konuda ancak peygamberler, evliyalar ve sûfi büyükleri istisnadır. Yani nefsin hakikatini anlamak yalnız bu zâtlara nasip olmuştur. Bu sebeple de İbn Sînâ, Molla Sadrâ ve diğer

<sup>209</sup> Dinânî, İbrahimi, *Meâd*, s. 142.

<sup>210</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (trc: Özcan Zeki), İstanbul, 2001, s. 66.

<sup>211</sup> İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, (trc: Akyol, Aygün- Arslan, İclal), Elis yayınları, Ankara, 2013, s. 30.

filozofların nefsi tanımlaması onun madde veya bedenle olan ilişkisi bakımından olup, nefsin kendi cevheri bakımından edilmiş tanım olarak kabul edilmemiştir. Şeyhu'r-reîs'in söylediği gibi nefis ismi, nefse onun cevheri bakımından değil, beden müdebbiri olduğu için verilmiştir. Bunun için nefsin tanımında bedene de yer veriliyor. Sadrâ'ya göre de beden nefsin tanımında iştiraki nefsin bedenle olan ilişkisi ve onun yöneticisi olması nedeniyledir. Yoksa nefse verilen bu tanım onun zâtına nazaran verilmemiştir. Sadrâ'ya göre eşyaların ismi bazen zatî bazen ise arazîdir. Örneğin, "insan" zatî isimdir. Bu insan için kullanılabilen "yazar" ismi ise arazîdir. Yani sonradan kazanılmış yazarlık özelliğinden dolayı takılmıştır. Nefse verilen bu ad da bedene izafetinden dolayı verilmiştir.<sup>212</sup>

Yukarıda verilmiş tanımlarda gördüğümüz gibi nefsin tanımında "kemâl", "tabii cisim", "âlet" ve "kuvve" kelimeleri kullanılmıştır. Nefis neden ilk kemâl olarak adlandırılmıştır?

İbn Sînâ'ya göre şeyin sûreti onun ilk kemâlidir. Sebzevârî de kemâlde maksadın "bilfiil duruma çıkaran" olduğunu ifade etmiştir.<sup>213</sup> Yani kemâl surettir. Çünkü şey suret ile fiili durum kazanmaktadır. Peki, eğer kemâl sûret ise o zaman neden nefsi sûret değil kemâl olarak tanımlamışlardır. Hillî *Keşfu'l-murâd*'da nefsin bedende bir durum, hal olmadığını ifade etmiştir.<sup>214</sup> Yani nefis bedenin sûreti değil onun kemâlidir. Şeyhu'r-reîs'in söyledikleri ile konu daha kolay anlaşılacaktır. Filozofun söylediğine göre bütün sûretler kemâldir, ancak bütün kemâller sûret değildir. Mesela, şehrin yöneticisi onun kemâli olduğu halde o şehrin sûreti değildir.<sup>215</sup> Nefsin bedenle ilişkisi de bu şekildedir.

Bunun yanında filozoflar kemâli birinci ve ikinci olarak iki kategoriye ayırmışlardır. Birinci kemâl insanlık gibi bir tür ortaya çıkıyor. İkinci kemâller ise bu türe sonradan birleşen özelliklerdir. Mesela, kılıcın şekli onun ilk, keskinliği ise ikinci kemâlidir. Eşyalar ilk yetkinlikleri ile ortaya çıkıyorlar. Nefis de cismin kendisi ile nevini ortaya çıkardığı için ilk kemâldir. Bundan sonra kazanılan hareket ve hisler gibi özellikler ise ikinci kemâle aittir.

<sup>212</sup> Al-Muslim, Sâdık, *a.g.e.*, s. 96.

<sup>213</sup> Al Muslim, Sâdık, *a.g.e.*, s. 98.

<sup>214</sup> Hillî, *Keşfu'l-murâd fî şerhi tecrîdi'l-'itikât*, Beyrut (ts), s. 161.

<sup>215</sup> Al Muslim, Sâdık, *a.g.e.*, s. 98.

Nefsin tanımındaki cisimden maksat ise tabii cisimdir. Masa, sandalye gibi yapay cisimler tanımda dışlanmıştır. Aynı zamanda nefis tüm tabii cisimlerin (ateş ve hava gibi) kemâli değildir. Bunun için de denilmiştir ki nefis âlet vasıtasıyla kendisinden ikinci kemâllerin çıkması mümkün olan tabii cismin kemâlidir. Buradaki alet ise Sadrâ'ya göre bedenın zahiri azaları değil, nefsin güçleridir. Mesela, bitkisel nefisteki beslenme, çoğalma, hayvanî nefisteki hayal, his ve şevk gibi.<sup>216</sup> Tanımdaki bilkuvve hayatla da cismin kendisi bakımından hayata sahip olmadığına işaret ediliyor. Cisim nefis vasıtası ile hayat kazandığı için hayatı kesbidir.<sup>217</sup>

Yukarıda söylediğimiz gibi Sadrâ nefsin tanımındaki âletle el, ayak, kol gibi fiziksel organların değil, nefsin kendileri vasıtasıyla eylemde bulunduğu güçlerinin kastolunduğunu ifade etmiştir. Sadrâ felsefesiyle ilgili doktora çalışması yapmış Fazlur Rahman'a göre Aristoteles organlara sahip olmayı tabii bedene ait etmek sûretiyle ruhu bedenın fonksiyonu yapmıştır. Sadrâ ise organları nefsin güçleri olarak yorumlamakla radikal bir şekilde Aristoteles'den ayrılmaktadır.<sup>218</sup>

## 2.2. Nefsin Hudûsu

Nefsin hudûsu meselesi Sadrâ felsefesinde kendisinden önceki filozoflara göre farklılık arz etmektedir. Filozofa göre bu problem çok önemli olması yanında onu iyice anlayıp ortaya koymak da oldukça zordur. Bu sebeple filozoflar bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İnsan nefsi, hüviyeti değişmez belli bir şekilde sabit kalan değildir. Diğer tabii, nefsanî ve aklî varlıklardan farklı olarak beşerî nefis sürekli tekâmül ve yenilenme içindedir. Söylediğimiz diğer varlık türleri için belli bir makam olduğu hâlde insan için güçlü ve zayıflık bakımından makamlar veya dereceler, önceki ve sonraki hayat şekilleri söz konusudur. Bu varlık şekilleri de bir birinden farklıdır.<sup>219</sup> Beşerî nefsin diğer varlıklar gibi bir şekilde sabit olmayıp farklı varlık mertebelerini içermesi ve birden fazla hayat şekline sahip olması onun anlaşılmasını zorlaştıran neden olmuştur ki, düşünürler onun mahiyeti ve ortaya çıkma şekli hakkındaki, görüşleri ile birbirlerinden ayrı düşmüşlerdir.

<sup>216</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 8, s. 18.

<sup>217</sup> Al Muslim, Sâdık, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>218</sup> Fazlur, Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, 1975, ss. 197-198.

<sup>219</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 398.

Sadrâ'nın bu problemin çözümünde de Mütêâliye felsefesinin ana hattını oluşturan varlığın asâleti, vahdeti, teşkiki ve cevherî hareket gibi anlayışlarının himayesinde olduğu ve bu temel ilkelere dayanarak görüşünü açıkladığı açıkça görülmektedir. Kendisine göre önceki düşünürler vücudun mahiyetini ve hakikatini doğru anlamadıklarından bu konuda çelişkiye düşmüş ve söylediklerinde yanlışlıklar göze çarpmaktadır.<sup>220</sup> Bu sebepten filozof kendisinden önce nefsin hudûsu ile ilgili söylenen görüşleri kabul etmemiştir. Mesela, bunlardan biri nefsin hudûsunda basit olmasıdır ki Sadrâ'ya göre bu hudûs anlayışına zıttır.<sup>221</sup> Çünkü hudûs, hudûstan önce kuvve durumu gerektirir ve bu da kuvve ve istidadı taşıyan madde gerektiriyor. Yani eğer nefsin hudûsundan bahsedersen nefis madde ve suretten mürekkep olacaktır. Bu da basit olmaya zıttır.<sup>222</sup>

Aynı zamanda nefsin başlangıçta ruhanî ve mücerret aklî hakikat olması onun bedenle beraber, ona bağlı olması fikri ile çelişkilidir. Eğer nefis başlangıçta tam mücerret hakikat olursa onun bedeninin sıhhat, hastalık, lezzet, elem gibi etkilerinden etkilenmemesi lâzımdır. Hâlbuki bunun böyle olmadığını biliyoruz. Diğer taraftan basitlik ve nefsin mücerretliği onun vahdetini gerektirir ki bu da beden vasıtasıyla çokluğuna zıttır.<sup>223</sup>

Sadrâ'ya göre nefsin hudûsu bedenle beraber olup nefis, en aşağı mertebeden en yüksek mertebeye doğru cevherî değişim ile yükselmektedir ve nefis hudûsunda, yani varlığının başlangıcında ruhanî değil, cismanîdir. Şöyle ki, genel kabule göre madde ve sûret dışarıda cins ve fasılla aynıdır. Diğer taraftan natık nefis insanın tabii cisminin sûretidir. Yani gerek hudûsunda gerekse de bekasında madde ve sûret gibi nefisle beden muttahir olsun. Ancak mücerret bir şeyin maddî bir şeyle ittihadı imkânsızdır. Diğer taraftan insanın varlığının başlangıcında nefisle bedeninin beraberliği veya ittihadı inkâr olunmaz. Bu durumda nefis, hudûsunun başlangıcında cismanî cevher olup maddede bulunan sûrettir. Ancak bu şekilde ittihadını anlayabileceğimiz nefis, kendi hareketli ve değişken cevheri ile önünde bulunan vücut mertebelerini aşama aşama kat ediyor. Nefsi

<sup>220</sup> Tâhirî, İshak, *Nefs ve gevaye an ez didgahe Aristo İbn Sina ve Sadruddin Şirazi*, Bustane kitab, Kum 1393 h, s. 144.

<sup>221</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 399.

<sup>222</sup> Tâhirî, İshak, *a.g.e.*, s. 144.

<sup>223</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 399.

değişken cevherli ve hudûsunu cismanî kabul ettiğimiz durumda onun maddeyle ittihadını anlayabiliriz ve yalnız bu durumda onun hudûsu mümkün olabilir.<sup>224</sup>

Sadrâ'ya göre nefsin hudûsunun başlangıcında bedenle ittihadı ve nihayetle maddeden soyutlanması veya ayrılması cevherî hareketi ispatı için olan burhanlardandır. Bununla da yani cevherî hareketin kabulü ile nefsin hudûsuna ve maddî bedenden sonra onun bekasına getirilen itirazlara cevap verilmiş olunuyor.

Filozofumuza göre kendisinden önceki düşünürler bu önemli ilkeyi anlamadıklarından nefsin hudûsu ve bekası ile ilgili yanlış yola sapmışlardır. Bazıları nefsin mücerretliğini, bazıları (maddî) bedenden sonra ölümsüzlüğünü inkâr etmiş, hatta tenasühü (ruh göçü) kabul edenler de olmuştur.<sup>225</sup>

Gerçekten cevherî hareketi kabul etmeden cismanî hudûstan ruhanî bekaya giden yolda insan türünün yolculuğunu açıklamak imkânsız olurdu. Nefsin mücerret husulü imkânsız olduktan sonra (bu sebeple ki hudûs kuvve durumu gerektirir ve bu da sûretle birleştiğinde anlam ifade eder ve bu durumda nefis mürekkep olacak) maddî, cismanî hudûs şıkkı geçerli görülebilir. Bu maddî cismanî başlangıçtan ruhanî, aklı sonucunu temin eden de kararsız, gayri sabit cevherdir. Başlangıçta zayıf, iptidai varlık, öncekileri kaybetmeden yeni özellikleri kazanmak şeklinde üstünlükleri elde ederek aşağıdan yukarı veya kuvveden fiile doğru hareket etmektedir. Yani insan, önce nebatî nefse sonra hayvanî sonunda ise nâtik nefse sahip olmaktadır.<sup>226</sup>

İnsanın ilk ortaya çıktığı zaman veya varlığının başlangıcında nefisten, daha doğrusu idrakî nefisten bahsedilemez.<sup>227</sup> Aynı zamanda nefis ortaya çıktığı zaman da başlangıçta sadece insan türünün sûretidir. Ama ahiret itibariyle kendisinde çok şey olabilme potansiyelini bulunduran maddedir. Eğer beşerî kuvveden ve heyûlanî akıldan fiili duruma geçerse ikinci hayata uygun olarak melek veya şeytanî suretlerde hâsıl olacaktır.<sup>228</sup> Molla Sadrâ'ya göre insan nefsinin farklı mertebeleri vardır ki bazıları

<sup>224</sup> Tâhirî, İshâk, *a.g.e.*, ss. 144-145.

<sup>225</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, ss. 400-401.

<sup>226</sup> Bâgir, Gergîn; İsfahânî, Nâcî, *Tekamule noviye insan ber esase nezariyeye cismaniyetul hudus ruhaniyetul beka buden nefis*, Journal of Religious Thought of Shiraz University, Vol 14, No. 1, Spring 2014, Ser. 50, PP: 23-38, s. 30.

<sup>227</sup> Gurbanî, Gudretullah, *Mebde ve meade insane der pertove herekete covheri Molla Sadrâ*, Philosophical-Theological Research Vol. 8, No 2, s. 77.

<sup>228</sup> Molla Sadrâ, *Mefatihul-Gayb*, c. 2, s. 868.

(insan nefsinden) önce, bazı kısımları ise sonradır. İnsan nefsinden öncekilere, yani insanın cevherî hareketle ulaşacağı nâtıklıktan önceki mertebelere maddî unsur, cemadlığı, bitkisel ve hayvanî nefisler ait ediliyor. İnsanlığından sonraki nefislere ise münfail akıl, bilfiil akıl, faal akıl ve ondan sonrakiler dâhildir.

Denilenlerden anlaşılmaktadır ki nefsin hudûsu görüşünü benimseyen Sadrâ Platon'a ait olan<sup>229</sup> nefsin kadimliği görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre nefsin hudûsu bedenledir. Nefsin kadimliğini kabul etmeyen ve onun beden ortaya çıktığı zaman onunla beraber var olduğunu düşünenler Sadrâ'dan önce de var olmuştur. Aristoteles ve Meşşâî filozof İbn Sînâ'nin görüşü bu yöndedir. Ancak Sadrâ, İbn Sînâ gibi nefsin hudûsunu bedenle beraber bilmekten öte, nefis hudûsunda bedenden, daha doğrusu cisimden başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Bunun için nefsin hudûsunun cismanî olduğunu savunmaktadır. Yani nefis, cismanî hudûs eder sonra zatî tekâmül veya cevherî hareket yolu ile ruhanî varlığına ulaşır.<sup>230</sup> Burada İbn Sînâ ile Sadrâ'nın görüşlerini karıştırmamak için dikkatli olmamız gerekmektedir. Çünkü bu filozofların her ikisinin görüşü nefsin kadimliğinin aleyhinedir. Her ikisine göre beden nefsin ortaya çıkmasına sebeptir. Ancak bedenin buradaki illetliği filozofların düşüncesinde farklı şekilde anlatılmıştır.

İbn Sînâ *Ruh Kaside*'sinin ilk mısralarında nefsin kutsal âlemden bedene inmesinden bahsetmektedir: “Çok yükseklerden süzülüp gelen gururlu ve nazlı bir güvercin sana konu”.<sup>231</sup> Ruh bedene hayat vermek için ait olduğu kutsal âlemden maddî âleme inip bedenle birleşiyor. Filozofa göre mahlûkatın eşrefi olan insan beden ve ruhtan oluşuyor. İnsan hakkında düalist görüş ortaya koyan filozof bu ikisi arasında, üstünlüğü nefse veriyor. Ona göre maddeden bağımsız olan nefis cevheri ne bedende ne de onun bir fonksiyonundadır.<sup>232</sup> Beden sırf maddedir. Nefis ise zatî bakımından mücerret, fiili bakımından maddîdir. Yani nefis yetkinliğini gerçekleştirmek için maddî bedene ihtiyaç duyar. Ancak bu ihtiyaç onun yüce ve kutsal âleme ait olan zâtını alâkadar etmez.

<sup>229</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 2, s. 867.

<sup>230</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 2, s. 867.

<sup>231</sup> İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi*, s. 58.

<sup>232</sup> Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, s. 79.

İbn Sînâ'ya göre nefis belli aşamaya gelerek onun hudûsunu tercih eden has cismin sorumluluğuna verilmiştir. Beden denilen şey de budur. Nefsin başka cisimlere etkisi de ait olduğu bu has bedenın vasıtasıyla mümkün oluyor. Nefis bedende bir hâl veya durum değil, beden onun için bılaraz illettir. Buna rağmen bedenle nefis arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Eğer beden olmasa nefis yetkinliğe ermez, kendisi için bulunan yetkinliğini gerçekleştirmez.<sup>233</sup> Kısaca İbn Sînâ'ya göre nefis bedenın hudûsı ile hudûs etmiştir. Bunlar biri maddî, diğeri manevî olmakla birbirinden ayrı iki cevher olup bedenın nefsi kabul edecek mizacı hâsıl olduktan sonra nefis Faal Akıl vasıtasıyla ona indirilmiştir.

Filozofumuz Molla Sadrâ da nefsin hudûsunda bedenın sebepliğini kabul ediyor. Ancak Sadrâ'ya göre bunlar arasındaki ilişki bedenın nefis için bılaraz illet olmasından daha kuvvetlidir. Nefisle beden arasındaki rabıta zatî ve varlıksal bir rabıtabır. Beden nefsin maddî illeti olmakla Faal Akılla beraber nefsin illetidir.<sup>234</sup>

Sadrâ bu konuda İslâm felsefesinde kendisine kadar olan görüşlerden hiç birini almadan kendine özgü bir görüş ortaya koymaya çalıştı. Ona göre nefis öncekilerin söylediği gibi bedenle beraber değil, bedende veya cisimde hudûs ediyor. Aslında başlangıçta nefis-beden diye bir şey yoktur. Sadece beden veya cisim vardır (Şurada bedenden bahsediyoruz, ama buda hakiki anlamda beden değildir. İleride söylemek istediğimiz daha açık anlaşılacaktır). Sadrâ'ya göre varlığının başlangıcında sırf cisim olan insan cevherî hareketle adım adım değişerek ruhanileşmektedir. Yani başlangıçta insan bilfiil değil, bıkuvve ruhanîdir. Onun bir maddî bir de ruh, nefis tarafı yoktur. Sadece maddedir ki o da madde olmasından dolayı kendisinde ruhanilik potansiyelini bulunduruyor. Böylece Sadrâ kendisine kadar felsefe tarihinde sürüp gelen düalist görüşe karşı çıkarak nefsin cismanî hudûsı nazariyesini ortaya atmıştır. Nefsin ruhanî hudûsunu makul görmeyen Sadrâ, aynı zamanda onun kadimliğine de karşı çıkmıştır.

Nefsin kadimliği nazariyesi Platon'a ait edilmektedir. İslâm filozofları içinde ise Kutbeddin Şirâzî (ö. 1310) bu görüşü ısrarla savunanlardan olmuştur.<sup>235</sup>

<sup>233</sup> Zebîhi, Muhammed, *Negd ve berresiye didgâhe İbn Sînâ ve Mulla Sadrâ der bareye cegunegi pidayes nefis insan*, (Archive of SID), s. 13.

<sup>234</sup> Zebîhi, Muhammed, *a.g.m.*, s. 14.

<sup>235</sup> Reza, Akberiyân; Hasan, Gifârî, *Nazariyeye huduse cismânîye nefis der felsefeye Molla Sadrâ ve tesire an ber meâde cismanî*, Research Journal of Islamic Philosophy and Theology of Shahid Beheshti University, s. 8.

Molla Sadrâ nefsin kadimliğini beğenmeyerek diyor ki, eğer nefis kadim olsaydı o zaman fitraten ve zaten kâmil cevher olurdu. Bu hâlde de onda hiç bir noksan, fakirlik olmazdı. Eğer hakikaten nefsin zâtında hiç bir noksan, eksiklik bulunmuyorsa onun bir kısmı nebatî bir kısmı hayvanî olan âlet ve kuvvelere ihtiyaç duymaması lâzımdır.<sup>236</sup> Hâlbuki bunun böyle olmadığı açıktır. Nefis bedene ve âlete muhtaçtır. Diğer taraftan eğer nefis kadim olsa nevi şahsına münhasır olması gerekir. Çünkü mücerrettir. Eğer mücerret ise ve onda istidat, hareket, madde durumu bulunmuyor ise çokluk içermemesi, tek olması lâzımdır. Ama insanî nefislerin çok olduğunu biliyoruz ki, bu da cüzî nefislerin bedenden önceki varlığını fikrini, yani kadimliğini ortadan kaldırmaktadır.<sup>237</sup>

Sadreddîn Sirâzî nefsin kadimliğini savunan rivayetlere de tevil tatbik ediyor. Filozofa göre rivayetlerde söz konusu olan nefisler beşerî nefislerin bu cüzî varlıkları değildir. Ona göre hadislerde işaret edilen, nefsin mufârik aklî suretleridir ki Yaratıcının ilminde bulunmaktadır. Aynı zamanda Sadrâ Platon'un bahsettiği müsüli-ilâhileri de bu aklî sûretler olarak kabul etmektedir.<sup>238</sup> Böylece Sadrâ, Platon gibi bazı filozofların bahsettiği ve rivayetlerin de savunduğu kadimliğin cüzî nefislerle ilişkili olmadığını söyleyerek kendi görüşünün dinî kaynaklarla çelişmediğini kanıtlamaya çalışmıştır.

### 2.3. Nefis-Beden İlişkisi

Molla Sadrâ nefisle beden ilişkisini açıklamaya bir şeyin başka bir şeye bağlılığının onunla ilişkisinin farklı şekillerde olabileceğini açıklayarak başlıyor. İki şey arasındaki ilişki veya birinin diğerinden asıllığı aşağıdaki şekillerde olabilir:

1) Bunlardan en üstünü ve güçlüsü mahiyet ve mefhum bakımından olan bağlılıktır. Buna mahiyetin vücuda bağlılığı örnek olarak verilebilir. 2) İkincisi ise öz ve hakikat bakımından olan bağlılıktır. Bu tür ilişkide şeyin zâtı ve hüviyeti ona bağlı olanın (mutaallak) zâtı ve hüviyeti ile bağlı veya ona birleşiktir. Mesela, mümkün varlığın zorunlu varlıkla ilişkisi bu şekildedir. 3) Bir diğer bağlılık da zat ve nevi bakımından olan bağlılık olup, araz olan siyahlığın maruz olan cisimle bağlılığı bu şekildedir. 4) Suretin maddeye olan bağlılığı şeyin hudûsunda ve varlığının devamında

<sup>236</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 385.

<sup>237</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 385.

<sup>238</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 386.

ona mutaallak olanın tabiatına varlık ve kişilik bakımından olan bağıllık gibidir. Bu da eşyalar arasındaki ilişki şekillerindedir. Ancak burada suretin bağlı olduğu veya ihtiyaç duyduğu madde muayyen bir madde değildir. Daha doğrusu umumi anlamda herhangi bir maddedir. Aynen tabii bir cismin mekâna ihtiyaç duyması gibidir. Nasıl ki cisim muayyen, müşahhas bir mekâna bağlı olmaz, bu yüzden gerektiğinde bir mekândan diğerine hareket edebiliyor. 5) Diğer bir muhtaçlık şekli bir şeyin başka bir şeye vücut ve kişilik bakımından ihtiyaç duymasıdır. Ancak bu ihtiyaç durumu şeyin hudûsunda yani ilk ortaya çıktığı zaman geçerlidir. Varlığının bekasında söz konusu değildir. Molla Sadrâ'ya göre nefsin bedene bağıllığı bu şekildedir. 6) Bir şeyin diğer birine bağıllık şekillerinden diğeri ise şeyin asli ve varlığı bakımından değil fiilinde veya yetkinliğine ulaşmak ve fazilet elde etmek için başka birine ihtiyaç duymasıdır. Sadrâ'dan önceki filozofların cumhuruna göre nefsin bedene bağıllığı bu şekildedir. Aynı zamanda Sadrâ'ya göre de nefis sûrî bulûğa yani düşünce gücüne sahip olduğunda veya amelî aklı fiilî durum kazandıktan sonra nefisle beden arasında bu tür ilişkiden bahsedilebilir. Ama bu aşamada nazarî akıl fiili durum kazanmış değildir.

Sadrâ'ya göre bu bağıllık ve ihtiyaç, söylenenler arasında en zayıf olanıdır. Nefsin bedene olan ihtiyacı ve bağıllığını ustanın âlete olan ihtiyacı gibi yorumlayan filozof, birincisinin özsel ve tabii olduğu hâlde ikincisinin haricî ve izafî olduğunu ifade etmiştir.<sup>239</sup>

Burada dikkat çeken önemli bir nokta sonuncu şıkta gördüğümüz gibi Sadrâ nefsin kâmilliğe ulaşmak, yetkinliğini gerçekleştirmek bakımından yani varlık değil fiili bakımından bağıllığını kabul ediyor. Ancak bunun nefsin idrâk gücüne sahip olduktan sonra söz konusu olduğuna da vurgu yapmıştır. İbn Sînâ gibi Sadrâ'dan önceki düşünürler, varlığın başlangıcından itibaren nefis ve beden iki ayrı şey olduklarını savunuyorlardı. Nefsin hudûsu konusunda değindiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre nefis varlığının başından itibaren mücerrettir ve onun hiç bir maddeye bağımlılığı yoktur. Nefis için bedene ihtiyaçtan bahsediyorsak bu ancak fiilî bakımdan olabilir. Bu ikisinin beraberliği de aralarındaki bu ihtiyaçtan doğmuştur. Şirâzî de nefis-beden durumu ortaya çıktıktan sonra bu münasebetin mevcut olduğunu kabul eder. Ne varki başlangıçta bu ilişkinin imkânsız olduğu görüşündedir. Çünkü nefsin hudûsunda,

---

<sup>239</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 8, ss. 379-381.

belirtildiği gibi başlangıçta nefis diye birşey yoktur, nefis cismanî olarak hudûs etmektedir. Bu sebeple de başlangıçta iki şey arasında olan herhangi bir ilişki anlamsızdır. Aslında hudûsun başlangıcında hakiki manada beden diye bileceğimiz bir şey de yoktur. On birinci ilkede anlattığımız gibi, beden olarak bilinen şey nefsin âletidir. Bu da beden ortada olduğu zaman anlam ifade edebilir. Yani eğer âlet olan beden kullanıcısı bulunmuyorsa ve âlet de kullanıcıya izafeten âlet oluyorsa o zaman bu aşamada hakiki beden bulunmamaktadır. Burada olsa olsa tabii cisimden bahsedilebilir. Filozofun açıkladığı gibi, varlığının başlangıcında nefis vücudun müphem maddesine ihtiyaç duyar, ona bağlı olur. Aynı zamanda nefis, sonra bedenî müphem maddeye bağlı olacaktır.<sup>240</sup> Yani başlangıçta beden yoktur, bedenî madde vardır. Daha doğrusu, beden yöneticisi olan ve ona anlam kazandıran nefis bulunmadığından dolayı o aşamadaki varlığın beden olarak adlandırılması anlamsızdır. Hatta nefsin müphem maddeye bağlılığından bahsediliyorsa veya başlangıçta nefis-beden ilişkisinden söz ediliyorsa bu, tasvirde zorluk çekmesinden ve ifade yetersizliğinden dolayı olabilir. Aslında varlığın başlangıcında ne beden ne de nefis olarak tanımlayabileceğimiz bir şey vardır. Sadrâ'nın cismanî hudûs teorisinden çıkan sonuca göre insan varlığının başlangıcında sadece cisimdir.

Filozofumuz Esfar'da, "*Nefis bedeninin tamamıdır. Nefisten ve bedenî maddeden cismanî kâmil şey hâsıl olur.*"<sup>241</sup> diyor. Gördüğümüz gibi filozof "bedenî madde" (maddetu'l-bedeniyye) ifadesini kullanmıştır. Gerçekten bu aşamada beden daha mevcut değildir, mevcut olan beden maddesidir. Burada beden sadece bir isim olarak kullanılmıştır. Nefis de aynı şekildedir. İfade edildiği gibi nefis hudûsunda cismanîdir. Daha doğrusu insan varlığının başlangıcında cismanîdir. Sonra zamanla zatî değişim ve dönüşümle cismin kendisinde nefis ortaya çıkacaktır. Yoksa başlangıçta cismanî nefis yoktur, sadece cisim vardır. Nefis, nefis olarak cisim değildir. Nefis misalî varlığına ulaştığında bir anlam ifade eder. Beden de nefis ortaya çıktıktan sonra anlam ifade eder. Başka ifade ile nefis cevherî hareketle mütefekkiye düzeyine vardikten sonra yetkinliğini gerçekleştirmek için âlete ihtiyaç duyar. Beden de mahz bu aşamada söz konusudur. Beden nefsin eylemlerini yerine getiren ve onun yetkinleşmesini sağlayan araçtır. Kısaca bu âletin anlam kazanması ancak nefis söz konusu olduğu durumda

<sup>240</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, s. 380.

<sup>241</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 8, ss. 11-12.

gerçekleşir. Dolayısıyla nefis cisim olması değil, âlet olması bakımından bedenın sebebi ve onun ortaya çıkmasında pay sahibi olarak kabul edilebilir.<sup>242</sup> Nefis ve sûret dış dünyada gerçekleşmedikçe nefsin zatî özelliği olan beden (müphem beden) mevcut olmayacaktır. Buna bağlı olarak ta mutaayyun, has beden de hakikat bulamaz. Çünkü haricî muayyen beden nefisteki beden tabiatına veya zatî bedene uygun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ise nefis bedenın illeti olmuş oluyor (ma bihi'l-vücüd anlamında). Ancak nefis burada yakın illettir. Yaratıcı ve Faal Akıl beden için yakın illet olarak düşünülemez. Nefsinde bedenın ortaya çıkmasında hiç bir payı olmadığını düşünmek aynı şekilde makul değildir. Nefis ahirette olduğu gibi bu dünyada da bedenın varlığında pay sahibidir.<sup>243</sup>

Molla Sadrâ'ya göre nefsin bedenle bağlılığı zatî bağlılıktır. Bu ikisi arasındaki terkip de ittihadî terkiptir. Nefis ve beden müttehittirler.<sup>244</sup> Sadrâ, bazı düşünürlerin söylediği gibi bedenın nefse ârız olmasını kabul etmemektedir. Nefsin bedene veya bedenın nefse bağlılığı onun varlık ve hakikatının parçası olmak şeklinde bir bağlılıktır.

Diğer taraftan bunlar birbirlerine karşılıklı olarak muhtaçtırlar. Nasıl ki madde ortaya çıkmasında surete ve suret de teşahhusunda maddeye muhtaçtır, nefis de maddî âlemdeki teşahhusu için maddeye yani bedene ihtiyaç duymaktadır.

Bu ittihat ve ayniyet yanında ortada belli bir farklılık söz konusudur. Peki, bu nasıl açıklanabilir? Sadrâ, nefisle bedenın farklılığının itibarî olduğu görüşündedir. Aslında nefisle beden aynı şeydir. Sadrâ nefsin bedene ait özelliklerle vasıflınabilmesini onların aynılığına delil olarak kabul etmektedir. Şöyle ki, nefis bedenın özellikleri ile vasıflanabilir. Diğer taraftan bir şey ki başka bir şeye mahsus muayyen sıfatlarla vasıflanabiliyorsa aynen o ikinci şeydir. Buradan da anlaşılıyor ki, nefis bedenın aynısıdır.<sup>245</sup> Ancak nefis ve beden arasında bir şekilde farklılık farz olunabilir. Buna rağmen bu farklılık hakiki ve gerçek farklılık değildir. Bunların farklılığı ya madde suret ayırımı gibi aklî tahlil zamanı yani zihinde ortaya çıkıyor, ya da biri vücut bakımından güçlü diğeri zayıftır.<sup>246</sup> Aslında aynı bir vücuda sahiptirler, sadece birinin

<sup>242</sup> Pûyan, Mortaza, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>243</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 92.

<sup>244</sup> Molla Sadrâ, *Eşfar*, c. 9, s. 3.

<sup>245</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 5, s. 482.

<sup>246</sup> Kerecyân, Muhammedmehdî; Rudekî Nercis, *Se iqlime beden; Berresi mukayesei mead cismani ez menzur Sadrü'l-mütealihin ve Aga Ali Hakim (Muderris Zunuzi)*, ss. 90-91.

bulduğu varlık mertebesi diğerinden daha şiddetlidir. Yani nefis güçlü, kâmil, beden ise gayri kâmil, zayıf mertebedir.

Molla Sadrâ'dan önce ruh-beden ilişkisi için daha çok “kuş kafes” benzetmesine başvurulmuştur. Bedeni, ruh için zindan olarak kabul eden bu düşüncenin kökleri hatta m.ö. V. yüzyıla kadar geri gidiyor.<sup>247</sup> Bilinmeyen bir süreye kadar ve bilinmeyen bir nedenden dolayı kuşa benzetilen nefis beden kafesinde tutsaktır. Nefsin bütün çabası kendisine yabancı olan beden kafesinden kurtulmak yönündedir. Ancak, nefis bu arzusuna yalnız ölümle kavuşur.

Problemin bu tarzda çürütülmesine sarf edilen gayretler aslında yeni ve daha zor soruların ortaya çıkmasına neden oluyordu. Bu kuşun bu kafesle ilişkisi nedir? Ruh maddi bir zindanda zincirli midir? Bu söz ruhun maddeliğine işaret etmiyor mu? Yani maddi olmayan bir şeyin maddede, mekânsal olmayan bir şeyin mekanda ne işi var? vs. bu gibi sorular sıralanmaktadır. Nefis ile beden ilişkisini açıklamak için ortaya atılan “kuş kafes” benzetmesi problemi çözmekten ziyade cevaplandırılması gereken sorular üretmektedir. Filozofların probleme bu şekilde yanaşması Sadrâ'ya kadar devam etti. Molla Sadrâ ise nefis-beden ilişkisine tam farklı açıdan yanaşmıştır. Abdülkerim Suruş ruh beden münasebetini çözerek, doğa ve doğa ötesi arasında irtibatı sağlamasını Molla Sadrâ'nın felsefe alanındaki büyük başarılarından birisi olarak görmektedir. Belirtildiği gibi, Sadrâ'ya göre ruh bedenin cevherî hareketinin ürünüdür. Ruhla beden bağlantısı meyve ile dalın bağlantısı gibidir. Meyve ile dal nasıl ki birlikte tabii, doğal bir şekilde yaşamlarını sürdürüyorlarsa, ruh ve beden de aynı şekilde doğal ilişki içindedirler. Bunların beraberliği zindandaki mahpusun durumu gibi zorlama ve yapay bir birliktelik değildir.<sup>248</sup>

Burada bir noktayı da hatırlatalım ki bazen materyalistler de ruhun maddenin ürünü olduğunu söylüyorlar. Onlara göre ruh diye adlandırılan şey gerçekte maddenin karmaşık bir görüntüsüdür. Isı veya elektrik gibi bir şeydir. Yani esasında yine maddeye dayanır. Ancak Sadrâ kesinlikle bunu kastetmemiştir.<sup>249</sup> Sadrâ'nın ruhu cismanî hudûs

<sup>247</sup> Aster Von Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, im yayın tasarım, İstanbul 2005, s. 77.

<sup>248</sup> Suruş, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (trc: Hatemi, Hüseyin), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, ss. 103-104.

<sup>249</sup> Suruş, Abdülkerim, *a.g.e.*, ss. 104-105.

etse bile varlığının devamında fizikî maddeye muhtaç değildir. Cevherî hareketle yetkinleşen ruh fizikî bedeninin bozulmasına bakmayarak kendi varlığını sürdürecektir.

### 2.3.1. Dünya, Berzah ve Ahirette Beden

Molla Sadrâ bedenden ve onun bütün âlemlerde aynılığından bahsetmektedir. Ancak bazen tüm âlemlerde aynılığı savunulan bedeninin hangi beden olduğu karıştırılabilir. Sadrâ iki mahiyette beden tabiatından bahsetmiştir. Sadrâ'ya göre nefsin zaten bağlı olduğu beden veya dünyevî beden bizim bu unsurlardan oluşmuş bedenimiz değildir. Nefsin bir bedeni onun bir eylem yapmak için kullandığı güç olan tabiat veya beden tabiatıdır. Bir de unsurlardan oluşmuş zahiri beden vardır. O beden ki et, deri, kemik gibi maddelerden oluşarak insanın beden yapısını oluşturmaktadır. Filozofa göre nefsin hakiki bedeni birincisidir.<sup>250</sup> Nefsin tasarrufta bulunduğu ve yönettiği beden bu bedendir. Nefisle beden arasındaki zatî ve ittihadî ilişki nefsin zatındaki beden tabiatı veya müphem beden arasındadır, dünyadaki muayyen bedenle nefis arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Bu dünyadaki has, muayyen beden nefsin cevherî hareketi ile yetkinliği sonucu ondan ayrılacağına rağmen hiçbir zaman zâtındaki bedenden ayrılmayacaktır. Bu ikisinin ayrılması veya müphem bedeninin bozulması nefsin kendisinin bozulması anlamına gelmektedir. Nefis zâtındaki müphem bedenle vasıtasız ilişkili olduğu halde muayyen, has bedenle vasıtalı ilişkilidir. Bunlar arasındaki vasıta da yine nefsin zâtındaki müphem bedendir.<sup>251</sup> Nefsin yöneterek tasarrufta bulunduğu ve zaten bağlı olduğu zâtındaki o kuvvet bu dünyadaki tabii beden ve diğer neşetlerdeki berzahî ve uhrevî bedendir. Berzaktaki insan organ ve güçleri ile aklî insanın gölgesi ve misalî formasıdır. Tabii beden ise gölgenin gölgesi gibidir.<sup>252</sup> Filozofa göre düşünüldüğü gibi beden nefsi taşıyan, onu yüklenen veya onun sahibi değildir. Aksine nefis bedeninin sahibi olup onu yüklenmiştir. Nefis bedeni meydana getirmiştir. Bunlardan istediğini yapan, istediği tarafa giden nefistir. Bedenin kuvve ve azaları nefsin olup onları istediği şekilde kullanır. Ancak bu dünyadan daha üstün bir âleme gitmek için nefis buradaki bedenle yolculuğa çıkamaz. Bu yolculuk, ancak o âleme

<sup>250</sup> Kerecyân, Muhammedmehdî; Rudekî Nercis, *a.g.m.*, s. 93.

<sup>251</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 95.

<sup>252</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 9, s. 89.

uygun bedenle (nurî beden) mümkün olur.<sup>253</sup> Maddî unsurlardan oluşmuş zahiri ve harici beden misalî ve aklî âlemde işe yaramaz. O âlemler bulunduğumuz maddî âlemden üstün ve farklı oldukları gibi oradaki bedenler de onlara uygundur. Eğer beden sadece bu zahiri beden olsa idi o zaman bozulduğu açık olan bu bedenin diğer âlemlerdeki tahakkukundan bahsedilemezdi.

Molla Sadrâ'ya göre çoğunluğun zannettiği gibi nefis dünyevî vücuttan uhrevîye geçerken bedenden ayrılarak elbisesini soyunmuş gibi çıplak kalmıyor. Bu şekilde düşünenlere göre nefsin zatî tasarrufta bulunduğu ve yönettiği cansız maddî bedendir (ceset). Hâlbuki, böyle değildir. Bu beden nefsin özünde tasarruf ettiği ve yönettiği mevzunun haricindedir. Bu (maddî) beden insanın varlığının aslı için değil, soğuk ve sıcaktan korunmak için inşa ettiği ev gibidir. Çünkü onsuz bu âlemde yaşamak imkânsız olurdu.

Sadrâ'ya göre hakiki beden kendisinde his ve hayat nurunun arazî olarak değil, zatî olarak bulunduğu, yani hayatın onun özünde cereyan ettiği, aktığı bedendir. Bu beden nefse nispeti Güneş ışığının Güneş'e olan nispeti gibidir. Eğer bu dünyadaki ceset kendisinde hayatın zatî bakımından cereyan ettiği beden olsaydı sahibi kendisini terk etmiş ev gibi atılıp harap olmazdı.<sup>254</sup>

Filozof nefsin zâtındaki bedeni hakiki beden olarak nitelemiştir. Bu beden ölümle nefisten ayrılmayan, her zaman onunla beraber olan nefsin kendi zâtındaki bedendir (müphem beden). Bulduğumuz dünyadaki muayyen beden ise sadece bu dünya şartlarının gerektirdiği ve nefsin maddî dünyada kaldığı surece ihtiyaç duyduğu (kendisi bakımından) cansız bedendir. Yani onun hayatı kendi özünden değil, nefisten kaynaklanmaktadır. Bu nedenle fizikî beden bizzat değil bilaraz canlıdır. Hâlbuki, hakiki beden nefse araz olarak birleşmeyen, Güneş ışığının güneşe bağlı olduğu gibi zâtî bakımından ona bağlıdır. Dünyevî beden nefisten sonra harap olsa da hakiki beden zatî özelliklerden olduğu için hiç bir zaman nefisten ayrılmayacaktır. Farklı şekilde ifade edersek nefsin zatî bedeni veya müphem beden denilen şey nefisten ayrı bir şey değildir, bu beden nefsin kendi özellikleridir. Mesela, duymak, görmek, vs. nefsin özelliğidir. İnsan maddî dünyada bulunduğu bu özelliklerin dış dünyadaki belirtileri de kulak,

<sup>253</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 63-64.

<sup>254</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 131-132.

göz gibi maddî unsurlardan oluşmuştur. Nefis maddî dünyadan ayrıldığında bu maddî organlardan ayrılacaktır. Ancak kendisinin görmek duymak gibi özelliklerini kaybetmeyecektir. Sadece sonraki âlemde bu özellikler o âleme uygun şekilde ortaya çıkacaktır.

Bedenle nefsin ilişkisi zorunlu ve zatî olduğu zaman nefsi hiç bir zaman bedensiz düşünemeyiz. Sadece bedenlerin mahiyeti farklı şekilde olabilir. Çünkü zatından bir şey kaybeden şey artık aynı şey değildir. Bu halde nefis dünyevî bedenden ayrıldıktan sonra misalî bedene bürünecektir ki bu dünyadaki unsurlardan oluşmuş muayyen bedeninkişaf etmiş şeklidir.<sup>255</sup> Ancak bu bedene kavuşacak veya bu bedene bürünecek nefisler nakıs ve orta nefislerdir. Kamil nefisler ise akıl âlemine geçeceklerdir.<sup>256</sup>

Misal âlemi munfasıl-hayal olarak bilinen hayal âlemidir.<sup>257</sup> Bu âlemdeki bedenink özellikleri misal âlemine uygun şekildedir. Nasıl ki misal âlemi maddî dünya ile aklî âlem arasındadır ve bu iki karşıt âlem arasında orta mertebede bulunmaktadır, misalî veya berzahtaki beden de maddî, dünyevî beden ile aklî, uhrevî beden arasında bir derecede bulunmaktadır. Ancak berzahtaki beden maddî olmasa da maddî özelliklere sahiptir.<sup>258</sup> Yani, ne tam mücerrettir, ne de tam maddîdir.

Nefsanî veya misalî sûretler ahirette uhrevî sûretlerin maddesini teşkil etmektedir. İnsanlar kesp ettikleri melekelere uygun olarak kıyamette Yaratıcı tarafından giyindirileceklerdir. Ahiretteki sûretler şahsın amelleri, meleke ve görüşlerine göre oluşacaktır.<sup>259</sup> Ahiret âlemi sırf maddî olmaktan tamamen uzak bir âlemdir. O âlemde bulunan varlıklar idrâki varlıklardır. Varlığın derecesi ve gerçeklikleri bakımından bu âlem diğerlerinin üstünde bulunmaktadır. Şunun da belirtilmesi gerekir ki, ahiret âlemi idrâki âlem olmakla beraber sırf aklî âlem değildir. Belki hissî, idrakî ve aklî sûretlerin bulunduğu yerdir. Nefis kıyamette varlığının en üst aklî mertebesi ile değil, tüm varlık mertebeleri ile bulunacaktır.<sup>260</sup> Şu hususu da unutmamak lâzımdır ki,

<sup>255</sup> Kerecyân, Muhammedmehdî; Rudekî Nercis, *a.g.m.*, s. 95.

<sup>256</sup> Molla Sadrâ, *Mezahiru 'l-ilâhiyye*, (thk: Seyyid Muhammed Hamenei), Tahran, 1391 (hş), ss. 89-90.

<sup>257</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>258</sup> Kerecyân, Muhammedmehdî; Rudekî Nercis, *a.g.m.*, s. 95.

<sup>259</sup> Molla Sadrâ, *Eşfar*, c. 9, s. 314.

<sup>260</sup> Kerecyân, Muhammedmehdî; Rudekî Nercis, *a.g.m.*, s. 97.

her nefis aklî varlığını kesinlikle gerçekleştirecek ve en üst varlığına ulaşacak diye bir şey yoktur. İnsanlar bu manada farklı mertebelerde bulunmaktadır.

Ahiretteki bedenler maddî bedenler gibi istidat içeren, maddenin istidadına göre varlığa gelen varlıklardan sayılamaz. Uhrevî bedenler gölge sahibinin gölgeyi gerektirdiği gibi nefsin gerektirdiği bedendir. Bu beden varlığı nefsin varlığından öncede değildir. Bunlar arasındaki ilişki gölge ile sahibi arasındaki ilişki gibidir. Şahıs ve gölgesinden hiç birinin diğerine önceliği yoktur. Aynı zamanda bunlardan hiç biri diğerinden onun vücudunun istidadına göre hâsıl olmamıştır. Ancak bunlar arasında tâbilik ve lüzum vardır. Uhrevî bedenlerin bitişik nefisleri ile münasebeti de bu şekildedir.<sup>261</sup> Molla Sadrâ'ya göre hayatı kendisinden olan, başka şekilde söylersek zatî hayata sahip olan cisim, maddî olan, bozulan ve zâtı her anda farklılaşan cisimden farklıdır. Bu dünyadaki maddî cisimlerin tamamı hâdis, aynı şekilde kalmayarak değişen, yenilenen ve her bir anda fesada uğrayan varlıklardır ki, iki anda aynı kalmıyor. Bu tür varlıkların hayatı kendisinden olamaz. Filozofa göre özünde hayat olan cisim ahiretteki cisimdir. Bu cisim mekâna ve maddeye ihtiyacı olmayan idrâkî varlığa sahiptir. Aynı zamanda ahiretteki cismin kendisini yöneten ruhanî yöneticiye ve ona birleşerek kuvveden fiile çıkaran, ona hayat veren nefse ihtiyacı yoktur. Çünkü o hayatın ve nefsin aynıdır. Bunun için de başka bir nefse ihtiyaç duymaz. Diğer taraftan uhrevî cisim idrâkî cisim ve idrâkî suret olduğu ve tüm idrâkî suretlerin kendilerindeki vücutları onların bilfiil kavranılmasını sağladığı için maddî varlıklarda olduğu gibi bu suretlerin onları bilkuvve oldukları hâlde bilfiil idrâk olunan duruma geçiren birine ihtiyaçları yoktur.<sup>262</sup>

Dünyadaki bedenden bahsettiğimiz zaman söyledik ki, hakiki beden nefsin zâtındaki müphem bedendir. Nefsin ittihat halinde olduğu ve vasıtasız yönettiği harici muayyen beden değildir. Diğer taraftan az önce filozofun görüşüne göre nefsin zaten ilişkili olduğu beden ahiretteki beden olduğunu gördük. Bu durumda iki ihtimal olabilir. Birincisi nefsin zaten bağlı olduğu beden uhrevî bedendir. Diğerine göre ise bu beden nefsin zâtındaki müphem bedendir. Aslında buraya kadar söylediklerimize uygun olan ikinci görüştür. Birinci görüş ise problemlili görünüyor. Çünkü ahiretteki bedeni zatî beden kabul etsek o zaman kıyamete kadar nefsin beraber olduğu ve tasarrufta bulunup

<sup>261</sup> Molla Sadrâ, *Eşfar*, c. 9, s. 45.

<sup>262</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 376.

yönettiği bir beden olmadığını söylememiz gerekiyor. Hâlbuki, bu fikir akla uygun değildir. Çünkü filozofun kendisi de nefsin hakiki bedeni hakkında insanların yanlışlıklarını belirterek nefsin zaten bağlı olduğu, bizzat yönettiği ve kullandığı bedenin cansız ceset olmadığını belirtiyor ve bu bedenin, yani nefsin zaten bağlı olduğu bedenin onun özündeki ve nefse nispetinin Güneş şuasının güneşe nispeti gibi olan beden olduğunu ifade ediyor.<sup>263</sup>

Sadrâ'nın nefis-beden ilişkisi ile görüşlerinden anladığımıza göre, nefsi hiçbir âlemde bedensiz düşünemeyiz. Beden nefsin yetkinliğini gerçekleştirmesi için vasıtaadır. Eğer filozofun söylediği gibi nefsin kullandığı beden onun zâtındaki kendisine birleşik olan veya varlığının aşağı derecesi olan bedense, o hâlde bütün âlemlerdeki bedenin hakiki beden olmasını kabul etmemiz gerekiyor. Aksi taktirde nefis hiç ahiretteki bedenine de ulaşamaz. Çünkü nefis yetkinliğini bedenle gerçekleştirecektir. Başka bir ifade ile “Kıyamet nefsin beden vasıtasıyla elde ettiği yetkinliğin ortaya çıktığı (veya kendisine döndüğü) âlemdir. Nefsin uhrevî bedenle birleşmesi ile kemâlinin başlangıcı değildir.”<sup>264</sup> Diğer taraftan sadece ahiretteki bedeni nefsin hakiki bedeni kabul edersek bu durumda da her üç âlemde bedenlerin aynılığından bahsetmek imkânsız olur.

Molla Sadrâ ahiretteki cisim için “Hayatı zatî olan cisim uhrevî cisimdir.”<sup>265</sup> söyler. Yine dünyevî bedenden bahsederken müphem bedeni kastederek “hakiki bedenin hayatı bilaraz değil, bizzattır.”<sup>266</sup> şeklinde fikrini açıklamıştır. Yani filozof bu iki bedenin zatî hayata sahip olduklarını kabul etmiş gözükmektedir. Zahiren bu iki ifade birbiri ile çelişkili görülebilir. Ancak burada kullanılan “bizzat hayat” kelimesinin farklı anlamlara gelebileceği ihtimali durum değişebilir.

Bir görüşe göre uhrevî beden için bizzat hayattan maksat idrak ve ilimdir. Burada bizzat hayat, vücut ve tahakkuk anlamına gelmez. Bilinmektedir ki ahirette bazı şeyler malûl, bazıları ise illet konumundadır. Lezzetler ve nimetler nefsin isteklerine bağlıdır. Beden de aynı şekilde vücut bakımından nefse bağlıdır. Bunu için de idrak ve bilgi bakımından bizzat hayat sahibi olmaları doğrudur. Yani o âlemde hicap, gaflet, gizlilik ve cehalet yoktur. Her bir varlık âlimdir. Fakat yaşadığımız maddî dünyada

<sup>263</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 131.

<sup>264</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 97.

<sup>265</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 376.

<sup>266</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 131.

durum bunun aksinedir. Böylece uhrevî beden için zatî hayat idrak, bilgi ve şuur anlamındadır. Ancak müphem beden için hayat, vücut ve tahakkuk manasına geliyor.<sup>267</sup> Sadrâ metnin devamında uhrevî cismin vücudunun idrâkî vücut olduğunu ve onu kuvveden fiile çıkaran, ona hayat veren ruhanî bir yöneticiye ihtiyacı olmadığını ifade eder.<sup>268</sup> Buradan da açıkça ortaya çıkıyor ki, bizzat hayatın anlamı bilfiil idrak olunmaktır. Ancak maddî cisim bu tür hayata, yani bilfiil idrâki varlığa sahip değildir. Onu her zaman kuvveden fiile çıkaran başka birine ihtiyacı vardır.

Nefsin bütün varlık âlemlerinde beraber olduğu beden müphem bedendir. Bütün diğer bedenler nefse bizzat bağlı değildir. Bütün diğer bedenler derken dünya berzah ve ahiretteki muayyen bedenler kastedilmektedir. Nefsin bu dünyada beraber olduğu cansız cisim olan ve nefsin maddî dünyada yaşamak için ihtiyaç duyduğu beden nefsin onu terk etmesinden sonra bozulacaktır. Aynı zamanda nefsanî veya berzahdaki beden de ahirete kadar nefisle beraberdir. Misalî bedenden ayrıldıktan sonra nefis uhrevî bedene bürünecektir. Ancak ahiretteki beden nefsin ebedî olarak beraber kalacağı bedendir.

Bu üç bedenin hiç biri vasıtasız olarak nefse bağlı ve onun tasarrufta bulunup yönettiği beden değildir. Bunlar her farklı âlemden ortaya çıkan ve o âlemin özelliklerine göre tasarlanan bedenlerdir. Aklî olarak ahiretteki beden de bozulmaya mahkûmdur. Ancak ahiret âlemi ebedî olduğundan bu bedende sonsuza kadar nefisle beraber kalacaktır. Ahiret âlemi diğer âlemlerin en üstünü ve en mükemmelidir. Bunun için oradaki bedenlerde en üstün keyfiyette olup, hiç bir zaman bozulmazlar. Yoksa kendisi bakımından uhrevî beden de diğer bedenlerin hükmüne tâbidir.<sup>269</sup> Farklı şekilde söylemek gerekirse, bu dünyadaki beden değişmesine neden, onda kuvve, potansiyel durumunun bulunmasıdır. Sahip olduğu bilfiil şekli yanında kuvve durumu da vardır. Şeydeki kuvve bilfiil vaziyete geçtiğinde artık o şey önceki olmuyor. Daha doğrusu önceki şeklinde olmuyor. Ancak ahiretteki bedende kuvve durumu bulunmuyor. Hal böyle olunca değişim ve dönüşüm de söz konusu olamaz.

Diğer taraftan ahiretteki beden müphem beden olarak da görülebilir. Aslında bütün bedenler aynen o müphem bedendir. Daha doğrusu o müphem beden bulunduğu âlemin özelliklerine uygun olarak oluşmuş formlar, şekillerdir. Nefis her defasında

<sup>267</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>268</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 376.

<sup>269</sup> Puyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 97.

varlık âlemini değiştirdiğinde, bu şekiller değişerek bozulur. Nefsin kendisi ve onun varlığının aşağı derecesi olan zatî beden ise bozulmuyor. Sadrâ'ya göre müphem beden nefsin maddeye yakın tarafı olmakla beraber nefisle aynıdır. Filozof *Esfar*'da diyor ki, insan bu dünyada nefis ve bedeninin mecmuudur. Bu ikisinin birbirinden farklı olmalarına rağmen tek vücutla mevcutturlar. Yani aslında bunlar iki tarafı olan bir şeydir. Bir taraf, yani nefis asıl, diğer taraf veya beden ise ferdir. Nefis kemâline doğru yürüdükçe bedeni de latifleşerek nefisle ittisali kuvvetleniyor. Yetkinliklerinin sonunda ise bir şey oluyorlar.<sup>270</sup>

Konuyu anlamak için Sadrâ'nın cismanî hudûs ruhanî bekâ (cismâniyetu'l hudûs ruhâniyetu'l-bekâ) anlayışını gözönünde bulundurmak gerekir. Sadrâ'ya göre cismanî olarak başlayan yolculukta daha sonra nefis ortaya çıkıyor, işte o zaman nefsin âleti olan beden söz konusudur. Nefis olmadan bedenden bahsedilemez. Beden nefsin özüdür. Beden de başlangıçta maddî olduğundan dolayı nefisle ittisali zayıftır. Daha sonra nefis kâmileştikçe beden de maddeden uzaklaşarak onunla daha sıkı ilişki kurar ve bir süre maddî-ruhanî devam eden durum sonunda ruhanî vücuduna kavuşur. Müphem bedeninin veya nefsin muayyen bedenle ilişkisi dünyada nefsin ahiretteki muayyen bedenle ilişkisinden zayıftır. Çünkü birincisi maddîdir. Ahirette muayyen beden diğer neşetlerdeki müphem bedeninin ya kendisidir ya da bunlar ayırt edilemeyecek kadar yakındırlar. Belki de ikisinin de ruhanî olduğunu söylemek daha doğru olur.

Sadrâ, ahirette tecessüm edecek insanın aynı bu dünyadaki insan olduğunu savunmaktadır.<sup>271</sup> Bunu da daha önce ifade edildiği gibi muayyen bedeni kast ederek değil, müphem maddesi ile sûret ve zâtını kast ederek söylemiştir.<sup>272</sup> Yani ahiretteki muayyen madde, bu dünyadaki muayyen beden ile değil, müphem bedenle aynıdır. Aslında müphem beden derken belli bir şekli olan beden düşünmek doğru değildir. Nefis müphem bedene bağlıdır ona muhtaçtır denildiğinde nefsin herhangi bir şekilde olan bedene muhtaç olduğu düşünölmelidir. Nefis, maddî dünyada olduğunda müphem beden maddî, misalî âlemde olduğunda misalî, uhrevî âlemde olduğunda uhrevî âleme uygun şekilde belirecektir.

---

<sup>270</sup> Molla Sadrâ, ss. 130-131.

<sup>271</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 285.

<sup>272</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 46.

Bir noktaya da değinmemiz iyi olur ki, Sadrâ hayalin icat ettiği veya nefsin hayal gücü ile icat ettiği beden derken ahiretteki muayyen bedeni kast ediyor. İnsan bu dünyada amelleri ile o bedenini oluşturuyor ve ölümden sonra bu kuvve hâlinde olan beden fiili duruma geçiyor. Ahirette ise nefis, hayal gücü ile cismanî olan uhrevî bedenini inşa ediyor. Bu beden berzahtaki bedenle aynı değildir. Uhrevî beden ahiret âlemine uygun şekilde olup misalî bir varlık değildir. Ancak bunlar arasında felsefî ayniyet veya özdeşlik mevcuttur.<sup>273</sup> Bu özdeşliğin niteliği ise bir sonraki başlıkta tartışılacaktır.

### 2.3.2. Bedenlerin Kişisel Özdeşliği

İslâm filozoflarının meâdla ilgili en temel problemlerinden biri kişisel özdeşlikle bağlıdır. Şöyle ki, fiziki bedenın kayboluşundan sonra kişilik/kişisel özdeşlik ne anlam ifade ediyor? İslâm filozoflarının çoğu tarafından bedenın ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettirdiği görüşü kabul edilmektedir. Eğer böyleyse bu durumda bizim o varlığını sürdüren nefsin kimin nefsi olduğunu muayyenleştirmek zorluğumuz vardır. Belki ruhun bir şekilde yaşamını sürdüren, bedeni çürümüş kişinin ruhu olduğu çok kolay söylenebilir. Peki bu durumda bir ruhu diğerinden ayıran, farklı kılan nedir? Bu soruya genel cevap şudur ki, bir ruhu diğerinden ayıran beden ve o ruhun sahip olduğu özel hatıra ve görüşlerdir. Böylece ölümler veya ölümden sonra muayyen bir ruh kevn ve fesat âleminde kaldığı sürece temsil ettiği muayyen bir bedeni arkada bıraktığının farkında olarak kendisinin hatıra ve düşünceleriyle varlığını devam ettirebilir. Ancak burada asıl mesele ruh için bir şey olmaktır. Aristoteles'in de tartıştığı gibi ruh hergangi bir madde talep ediyor ve eğer diriliş sadece ruhsal ise kişinin şekli için ve ruhun belirmesi veya şekillenmesi için hiç bir şey bulunmuyor demektir. İlginçtir ki Gazzâlî'nin felâsifeye açık itirazı da onların meâdı inkâr etmesi nedeniyle değil, fiziki/cismanî meâdı inkâr etmelerinden dolayıydı ve kendisi ahirette bir maddî tabiattan veya bir maddeden bahsolunması gerektiğini ifade etmekteydi. Çünkü ona göre Kuran, ahireti yoğun cismanî ifadelerle tasvir etmiştir.<sup>274</sup>

<sup>273</sup> Pûyan, Murtaza, *a.g.e.*, ss. 549-550.

<sup>274</sup> Oliver, Leaman, *Islamic Philosophy*, ss. 36-37.

Kişisel özdeşlikten bahsedecek olursak söylemek gerekir ki, bu problemle ilgili en azından iki felsefî problem ortaya çıkmaktadır; senkron (synchronic/eşzamanlı) ve diachron (diachronic/tarihsel). Senkron olan müteakip soruya cevap vermekle hallini buluyor. Neyin sayesinde aynı bir zamanda şey bir kişidir? Diachron olan problem ise şu soruya cevap vermekle çözüme ulaşabilir. Neyin sayesinde bir şahıs a zamanında b zamanındaki şahısla aynıdır? Veyahut farklı iki zamanda aynı bir şahsın kişiliğini temin eden nedir? Bizi burada ilgilendiren ve ölümden sonraki hayat problemi ile beraber gündeme gelen diachronic kişisel özdeşlik problemidir. Hangi şartla a ve b zamanında kişi aynı kişidir?

İnsanlar zamanla dış görünüm ve aynı zamanda zihinsel olarak ciddi değişime maruz kalıyorlar. 50 yaşındaki bir kişi 40 sene önceki 10 yaşındaki çocuğa göre çok büyük değişime uğramıştır. 40 sene önce, şu an 50 yaşındaki kişi 10 yaşında olan çocuktur, onlar aynı insandırlar. Ancak kendilerini kıyaslırsak, onlar hatta aynı maddeye bile sahip değillerdir. 10 yaşındaki çocuğun düşüncesi, tavrı, şahsiyeti de 50 yaşındaki kişiye göre tamamen farklıdır. Halbûki kişisel özdeşlik bakımından bunların ikisi de aynıdır. Bu durumda sormamız gereken soru şu, nasıl veya neyin sayesinde 50 yaşındaki kişi 40 sene önceki o 10 yaşındaki çocukla aynı insandır veya aynı kişiliğe sahiptir?

Kişisel özdeşlikte ihtiyaç duyulan kriter epistemolojik değildir. Yani denilmiyor ki, nasıl bir gözlemci kırk sene sonraki 50 yaşındaki kişinin o 10 yaşındaki çocuk olduğunu bilebilir. Aksine kişisel özdeşlikteki kriter metafiziktir. Yani 50 yaşındaki adamı veya bayanı 10 yaşındaki çocukla aynı kılan nedir? diye sorulmaktadır.

Metafizik bakımdan bu soru meâd öğretisine kadar uzuyor. Bedensel ölümden kurtulmak nasıl mümkündür? sorusu kişisel özdeşlik teorisini gerektiriyor. Ahiretteki kişinin bu dünyada belli bir zamanda yaşayan ve belli bir yaşta ölen kişiyle özdeşliğini sağlayan nedir? Bu soruya verilen potansiyel cevaplar farklı kategorilere bölünebilir. Bazılarına göre kişilik gayri maddî ilkeye/öze (ruh gibi), bazılarına göre fizik öze (beden veya beyin gibi), diğerlerine göre ise gayri maddî ve maddî özün beraberliğine veya bir şekilde zihinsel veya psikolojik devamlılığa (hafıza gibi) dayalıdır. Kişiliğin aslı ile ilgili bu dört geleneksel görüş ölümden önceki ve sonraki insanın ayniyetini koruyan şeyin neliği ile ilgili dört farklı cevap ortaya atıyor. Şu dört cevap ise, ölümden

önceki ve sonraki insan aynı ruha sahiptir, aynı ruh ve bedene sahiptir, aynı bedene sahiptir, bunlar hafızayla (veya akıl) ilişkilidirler, şeklindedir.<sup>275</sup>

Sadrâ'nın bu konuyla ilgili görüşlerine dönersek, ona göre haşr olunan beden bu dünyadaki bedenimizin aynısı olacak, gibisi şeklinde olmayacaktır. Esfar ve başka kitaplarında söylediğine göre, eğer birini kıyamette görsen “bu daha önce gördüğüm kişinin aynısıdır” dersin. Şöyle ki, bazen dünyada organları sağsalim olan birini tanıyoruz ve üzerinden 10 sene geçtikten sonra tekrar aynı şahsı parmağını, elini veya herhangi bir azasını kaybetmiş olarak görüyoruz ve buna rağmen, “Bu on sene önce gördüğümüz insanın aynısıdır.” diyoruz. Dolayısıyla kişinin herhangi bir organını kaybetmiş olması onun kişiliğinde noksana neden olmamış veya ondan bir şey eksiltmemiştir. Bu şekilde ahirette de bu dünyada birinin gördüğüne rağmen, kör olması (veya başka bir şekilde olması) onun kişilik ve vahdetini bozamaz. Dolayısıyla meâd meselesinde önemli olan ve bedenler için gereken ayniyet veya özdeşliktir, misliyet veya gibilik değildir.<sup>276</sup>

Dünya, berzah ve ahiretteki bedenlerin kişisel özdeşliğinin ispatı da Sadrâ'nın cismanî meâdı ispat etmek için oluşturduğu ilkelerde yerini almıştır. Filozofun dünya ve ahiretteki bedenlerin ayniyetini ispat eden delilleri aşağıdaki şekilde dizilebilir:

1) Bu delil Esfar'daki beşinci ilkedir. O ilke ki Sadrâ bu problemle ilgili olarak ileri sürmüştür. Sebzevarî de *Esfar*'ın *Haşiye*'sinde bu ilkenin büyük önem arz ettiğini söylemiştir. Bu ilkeye göre şeyin hakikati maddesiyle değil suretiyledir. Yatak ancak şekli ve suretiyle yataktır, maddesiyle değildir. İnsanın insan olması veya insanlığı organlarıyla kâim veya gerçekleşmiş değildir. İnsanın organları değişebildiğine rağmen onun insanlığı değişmez. Eğer tıp ilmi bir gün gelişerek üst bir düzeye gelirse Ahmet'in organlarının bir kısmını veya hepsini Mehmet'e transfer veya naklederse Mehmet, Mehmet olarak kalacaktır. Buradan yola çıkarak iddia edilebilir ki bedenin bedenliği maddesiyle değil, aksine yokluğun bulaşamayacağı, ölümden sonra bakî kalan suretiyledir ve o da her zaman olduğu gibidir.

<sup>275</sup> Lynne, Rudder Baker, *Death and the Afterlife*, (haz: William J. Wainwright), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, ss. 369-370.

<sup>276</sup> el-Esad, Abdullah, *fi 'İlmi el-nefs el-felsefi*, Muessisetu el-İmam el-Cavâd, 1427 (h), s. 354.

1) Bu delile göre şeyin kişiliği vücuduyladır (teşahhus bi'l-vücut). Eşyanın vücudu sabit kaldığı ve korunduğu halde onun hakikati de aynı şekilde korunacaktır. Maddi, misalî, aklî olması farketmeksizin o şey odur. Her bir vücut mertebesi için onu has kılan remizler, emareler vardır. Maddî teşahhusun emareleri misalî teşahhusun emarelerinden farklıdır. Bunların ikisi ise aklî teşahhustan farklıdır. Bu farklılıklarına rağmen tek vücutla kâimdirler. Çünkü vücut tek ve muttasıldır. Eğer şeyin hakikati arazlarla olsaydı, arazların değişmesiyle onlar da değişecekti. Sırası gelmişken bu problemle ilgili ortaya çıkan kişiliğin arazlarla mı yoksa vücutla mı olması sorusuna Sadrâ ikinci ilkede cevap veriyor. Bu ilkeye göre her bir şeyin teşahhusu ve onu özel kılan veya başkalarından ayıran onun has vücududur. Vücut ve teşahhus zatlari bakımından birleşik (muttahid), mefhum ve isim olarak farklılardır.<sup>277</sup>

3) Diğer bir delil cismanî meâdın en önemli ilkelerinden olan dördüncü ilke cevherî hareketle bağlıdır. Söyledik ki Sadrâ'ya göre uhrevî beden dünyevî bedeninin aynısıdır. Çünkü eşyanın hakikati suretiyledir ve bu suret vahit ve birleşik olan cevherî veya iştîdâdî harekete sahiptir. Vahit ittisal da vahit vücuda musâvıktır. Bu dünyada maddeye muhtaç olan bedenî suret aynı şekilde ahirette bulunması yanında (cevherî hareketinin sonucu olarak) dünyevî maddeden ihtiyaçsız olacaktır.<sup>278</sup>

Şimdi eğer yukarıda ele aldığımız dünya ve ahiretteki insanın ayniyeti ile ilgili görüşlerden birini Sadrâ'ya ait edersek, söyleyebiliriz ki, filozofa göre ölümden önceki ve sonraki insan, nefsi ve bedeniyle aynı insandır. Baştan söyleyelim ki, yukarıda bahsettiğimiz ve aynı zamanda cismanî meâdın ilkelerinde daha geniş şekilde ele aldıklarımızdan belli oluyor ki Molla Sadrâ'ya göre kişilik nefisledir, bedenle değildir. Cismanî meâdın ilkelerini anlatırken gördük ki asıl olan vücuttur, vücut ve kişilik aynı şeydir. İnsanın vücudu da onun nâtik nefsi olduğu için kişiliğini sağlayan da nefsidir. Dolayısıyla beden olmadıktan sonra kişisel özdeşlik nasıl sağlanacak? sorusu Sadrâ açısından anlamsızdır. Çünkü Sadrâ'ya göre, zaten kişilik bedenle değildir. Aksine, beden kişiliğini sağlayan nefistir. Nefis kendisiyle müşahhas olduğu halde beden, nefisle müşahhastır. Ahmet'in bedenini Ahmet'in bedeni kılan Ahmettir, onun nefsidir. Onun nefsi o bedende olmadığı halde o beden cansız cisimden başka bir şey değildir. Dolayısıyla hangi âlemde bulunursa bulunsun, hangi şekilde olursa olsun nefis aynı

<sup>277</sup> el-Esad, Abdullah, *a.g.e.*, ss. 355-356.

<sup>278</sup> el-Esad, Abdullah, *a.g.e.*, s. 356

olduktan sonra beden de aynı olacaktır veya aynı olmak zorundadır. Çünkü bedenın nefisten ayrı hüviyeti yoktur. Mesela, bir insanın beş yaşındaki şekli yetmiş yaşındaki şekliyle aynı değildir. Zaman ilerledikçe onun bedeninin özellikleri de değişmiştir. Buna rağmen, kişisel özdeşlik bakımından onlar arasında hiç bir fark yoktur. Çünkü o insanın nefsi aynı nefistir ve vücudu aynı vücuttur. Ahirette de insanın bedeninin özellikleri dünyaya göre farklılık arzedebilir, ancak bu husus onun ayniyetini etkilemez. Nasıl ki, vücut tektir ve bununla beraber teşkîkidir. Vücudun teşkîki olması veya varlığın güçlü ve zayıflığı bakımından farklı mertebelere sahip olması onun vahdetini bozmuyor.

Diğer soruya, yani kıymette bir ruhu diğerinden ayıran, farklı kılan nedir? sorusuna gelince Sadrâ'ya göre nefis hiç bir âlemde bedensiz olmayacaktır. Sadece her bir âlemde, nefsin o âleme uygun bedeni olacaktır. Bu âlemdeki bedenler maddi-cismanî olmakla beraber farklı şekildedirler. Misalî ve uhrevî bedenler de misalî ve uhrevî olmakta ortak olsalar da aynı şekilde değildir. İleride amellerin tecessümü (tecessimu'l-âmal) bölümünde göreceğimiz gibi bizim bu dünyadaki şeklimiz, suretimiz Tanrı tarafından verilmiştir. Uhrevî beden ise insanın kendi amelinin tecessümü ve neticesidir. İnsanlar farklı amellere sahip olduklarından buna dayalı olarak ortaya çıkan bedenleri de farklı olacaktır. Diğer taraftan Sadrâ insanın cismanî hudûs ve ruhanî bekasına inanıyor. Şöyle ki, varlığın ortaya çıkışında maddî bedene mücerret ruh dâhil olmuyor ki biz de ruhların aynı olduğunu söyleyelim. Her bir insan cismanî hudûs ettikten sonra kendi cevheri hareketi ile ruhanileşiyor. Bu hareket de “el-lebs b'ade'l-lebs” prensibine göre gerçekleşmektedir. Ahiretteki insan ortaya çıktığı andan ahirete kadar olan vücudunun tamamıdır. Farklı şekilde ifade edersek, Sadrâ için cevherî hareketin vazgeçilmez sonucu olarak varlığın üst form veya mertebesi alt form veya mertebelerini dışlamıyor aksine, içselleştiriyor. Bu nedenle o bilgi nazariyesinde olduğu gibi mücerretliğin bilişsel/kavramsal (cognitive) doktrinini kabul etmiyor.<sup>279</sup> Dolayısıyla ahiretteki suretler sadece sırf mücerret aklî suretler değildir. Her bir kişinin sureti onun kendi cevherî hareketinin sonucudur. Bu durumda da ruhları birbirinden ayırmak mümkün olabilir. Ancak söylemek gerekir ki, fiziki maddesi bulunmayan bir ruhun bireyselliğini anlamak oldukça zor bir meseledir. Her halükarda Sadrâ'nın bahsettiği ruh cismanî hudûs edip cevherî hareketle ruhanileşen ruhtur. Eğer

---

<sup>279</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 255.

geleneksel ruh anlayışından bakacak olursak ruhun bireyselliğinden söz etmek hiç bir anlam ifade etmez.

Molla Sadrâ bireysel kurtuluşu kabul etmeyen görüşleri kesinlikle reddediyor. Onun için ayırt edici faktör hayal ve akıldır. Hatta filozofa göre bu anlamda akıl daha güçlüdür. Fazlur Rahman'ın söylediği gibi Sadrâ bu düşüncesiyle tamamen Yunan düşüncesine (Platoncu, Aristotelesçi ve Neo-Platoncu) karşı çıkıyor. Onlara göre bireysellik maddenin özelliğidir ve maddenin yok oluşuyla bireysellik ortadan kalkar. Ters olarak Sadrâ'ya göre bireysellik varlığın evrimsel sürecinin bir fonksiyonudur. Evrimin veya varlık mertebelerinin en üst makamı olan saf varlığın anlamı sırf bireyselliktir. Çünkü Tanrı en yüce bireydir.<sup>280</sup>

### 3. Ruhun Bir Bedenden Diğere Göçmesi “Tenasüh”

“Yeniden tecessüm”, “tekrar bedenlenme”, “ruh göçü”, “tenasüh” veya “ruhun bir bedenden başka birine geçmesi” gibi değişik isimlerle anılan bu öğretinin temel fikri ruhun ölümden sonra tekrar başka bir bedende doğmasıdır. Karma doktrini içinde yaygın olan ve bu düşünceden gelişen bu anlayışta ruh Nirvana'da yok olana kadar, sonsuz tenasühten kurtulamayacaktır.<sup>281</sup>

Sadrâ'ya göre ruh göçü veya tenasüh üç şekilde ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi ve imkânsız olanı nefsin bu dünyada bir bedenden ona zıt ve ondan ayrı başka bir bedene göçmesidir. Bu şekilde gerçekleşen tenasühte bir canlı öldükten sonra onun ruhu başka bir canlının bedenine (ister varlık bakımından önce bulunduğu üstün olsun ister aşağı) geçiyor. Bu şekilde gerçekleşen tenasüh geçersiz ve filozoflara göre batıldır.<sup>282</sup>

Ruh göçünün geçersizliğine yönelik Sadrâ'nın meşhur olarak nitelendirdiği delil tenasühün bir bedende iki nefsin olması ile sonuçlanacağı ve bunun da imkânsız olması görüşüne dayanan ispat şeklidir. Bu görüşe göre beden belli kıvama geldikten sonra “Vâhibu's-suver” tarafından nefsin kendisine indirilmesi hakkını kazanıyor. Eğer bu

<sup>280</sup> Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 259.

<sup>281</sup> Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, ss. 137-138.

<sup>282</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 275; a.mlf, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 2, s. 897.

bedene tenasüh yolu ile başka bir nefis de birleşirse o zaman bir bedenin iki nefsi olmuş olacak ki, bu da akla uygun değildir.<sup>283</sup>

Sadrâ'nın meşhur delil dediği ruh göçünün geçersizliğini ortaya koyan söylediğimiz ispat yöntemi İbn Sînâ'ya aittir. Şeyhu'r-reîs'in bu deliline göre tenasüh, bir bedende iki nefsin olmasını gerektirir. Şöyle ki beden nefsi kabul etme istidadını elde ettikten sonra nefis faal akıl tarafından ona verilir. Bellidir ki bu ittifak ve anlaşma yolu ile gerçekleşmemektedir. Bütün bedenler nefsi kabul etme mizacı ile nefsin kendisi için hudûsu hakkını kazanmaktadır. Bu hakkı kazanan ve kazanmayan olarak farklı bedenler yoktur. Çünkü herhangi bir türün bireyleri türü ayakta tutan konularda ihtilaf etmezler. Bu durumda eğer tenasühü kabul etsek bu vasıta ile bedene başka bir nefis daha eklenecektir. Neticede bir beden için iki nefis olmuş oluyor. Bir yandan her bir canlı kendisini yöneten ve onda tasarrufta bulunan nefsin bir nefis olduğunu biliyor. Eğer onda başka bir nefis de olmuş olsaydı canlı onun varlığını da fark etmiş olurdu. Böylece ikinci bir nefsin bedenle ilişkisinin olmadığı anlaşılıyor.<sup>284</sup>

Sadrâ'ya göre bu delil kendi felsefesinin felsefî temellerine göre savunulabilir. İbn Sînâ tarafından ileri sürülmesine rağmen âkil ve makulün ittihadı veya nefsin cisimden ta mutlak mücerretliğe kadar cevherî hareketi kabul olunduğu takdirde geçerlidir. Aksi takdirde, yani bu iki nazariyenin inkârı mukabilinde bu delil de geçersiz ve batıl olacaktır.<sup>285</sup>

Molla Sadrâ'nın kendi deliline göre ise nefisle beden zaten ilişkili olup ikisi arasında ittihat vardır. Bunların her biri cevherî harekete sahiptir. Aralarındaki ittihadî ilişkiden dolayı nefisle beden beraber şekilde kuvveden fiile doğru hareket ediyorlar. Varlığının başlangıcında sırf kuvve olan nefis cismanî hayatı döneminde iyi veya kötü fiil ve amelleri bakımından bir şekilde fiilî durum kazanarak mutlu veya mutsuz bir vücuda kavuşur. Hâl böyle olunca onun kuvve hâline dönmesi imkânsızdır. Cevherî hareket de inişsel hareket veya fiilî, eylem durumundan kuvve durumuna doğru hareket söz konusu değildir. Eğer bedenden ayrılmış nefis cenin düzeyinde olan başka bir bedene birleşse bunlardan biri bilfiil diğeri kuvve hâlinde olacaktır. Ancak ittihadî ve

<sup>283</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, s. 278; a.mlf, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 9, s. 900.

<sup>284</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, (thk. Mecit Fahri), Beyrut, ts, s. 227.

<sup>285</sup> Abbas Cevarşekyan, *Peyamdehai felsefî hareketi cevheri der mesaye le nefis ve tekamule an, Mutaleat İslâmî: felsefe ve kelâm*, sal cehel ve çaharom, 89, payiz ve zemestan 1391 (hş), ss. 125-149, s. 134.

zât bakımından olan ilişkide iki taraftan birinin fiil, diğersinin kuvve durumunda olması imkânsızdır. Bu sebepten dolayı ruh göçü imkânsızdır.<sup>286</sup> Filozof Kuran'da günahkârların dilinden söylenen ayetleri de delil getirerek ruh göçünün imkânsızlığının ayetlerde de sabit olduğunu göstermeye çalışmıştır. “*Keşke toprak olsaydım*”<sup>287</sup>, “*...Şimdi bizim şefaatçılarımız var mı ki bize şefaat etsinler veya (dünyaya) geri döndürülmemiz mümkün mü ki, yapmış olduğumuz amellerden başkasını yapalım?*”<sup>288</sup> Sadrâ bu ayetlerde istenen şeyin imkânsız olduğunu söylüyor. Artık nefislerin dünyaya geri dönüşü haram kılınmıştır. Ayrıca yaratmada tekrar yoktur.<sup>289</sup>

Molla Sadrâ kendi felsefesinin en önemli ilkelerinden biri olan cevherî harekete dayanarak ruh göçünün imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü cevherî harekette güçlüden zayıfa, kâminden nakısa doğru hareket anlamsız ve saçmadır.<sup>290</sup>

Tenasüh olarak görülebilen diğers bir olay da nefsin dünyadaki bedenden dünyada kazandığı ahlâk ve melekelerine uygun olan ahiretteki bedenine göçmesidir. Bu, Sadrâ'nın bahsettiği cismanî meâddır ki insan kazanmış olduğu sıfatlara uygun olarak haşrolunacaktır. Sadrâ'ya göre tenasühün bu şekli keşif ve şuhûd ehli tarafından tasdiklenmiştir.<sup>291</sup>

Sadrâ'nın bahsettiği diğers tenasüh şekli bâtini tabiatın değişmesi ile olan zahiri değişmedir. Yani insanın bâtini tabiatının değişmesi ile zahirî, dış şekli de ona uygun şekil alıyor. Nefsanî gücün üstün gelmesi ile mizaç ve şekil olduğu hâlden başka bir canlı şekline dönüşüyor. Bu değişim nefsanî istekleri kendilerini yenmiş insanlar için geçerli olmuştur. Kuran'da bahsedilen<sup>292</sup> de bu ruh değişimine aittir.<sup>293</sup>

Son olarak şunu söyleyelim ki bu üç tenasüh şekillerinden sadece birincisi genel anlayışa uygun olan ruh göçüne uygundur. Diğers ikisinde gerçek ruh göçü, yani ruhun bir bedenden başka bir bedene geçmesi olayı yoktur. Özellikle cismanî meâdla alâkadar

<sup>286</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, ss. 3-4; a.mlf, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, ss. 277-278.

<sup>287</sup> Bk: *en-Nebe*, 78/40.

<sup>288</sup> Bk: *el A'raf*, 7/53.

<sup>289</sup> Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 2, s. 899.

<sup>290</sup> Abbas Cevarşekyan, *a.g.m.*, s. 136.

<sup>291</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 275; a.mlf, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 2, s. 897.

<sup>292</sup> Bununla el-Maide suresi altmışıncı ayette geçen olay kastediliyor. Ayette Yaratıcının lanetlediği ve gazap ettiği kimseleri maymun, domuz gibi hayvanlara dönüştürdüğünden basolunmaktadır. Bak: el-Maide, 5/60.

<sup>293</sup> Molla Sadrâ, *Mefâtihu'l-gayb*, c. 2, s. 898; a.mlf, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, s. 277.

olan nefislerin ahirette yeni bedenlere bürünmesi ile nefis başka bir bedene geçmiyor. Sadrâ'ya göre ahirette nefis kendi cevherî hareketi sonucu kazandığı bedeni yaratıyor, yani uhrevî beden nefsin dünyada içselleştirdiği bedenin fiilî durum kazanmasıdır, başka nefisten ayrı veya yeni bir beden değildir. Bundan dolayı filozofa göre bunun tenasüh olarak nitelendirilmesi doğru değildir.

#### 4. Kıyamet ve Amellerin Tecessümü “tecessimu’l-‘amâl”

Molla Sadrâ, “Ölüm haktır.”<sup>294</sup> diye ifade etmiştir. Peki, filozofa göre hangi anlamda ölüm haktır? Belirtildiği gibi Sadrâ'ya göre her bir şey kendi cevherî hareketi ile kemâline doğru hareket etmektedir. Mahlûkatın eşrefi olan insan da zatî değişim ve dönüşümle tabîî hudûsunun başlangıcından sonuna kadar, sonra tabîî varlığından nefsanî varlığına, daha sonra da aynı şekilde aklî varlığına doğru hareket ediyor.

İnsanın Mebde'ye doğru olan dönüş seferinde nefis için binek rolünü üstlenen tabîî beden olacağı için nefis ilk olarak hissî varlığına yönelir ve bedenî güç ve âletlerle bu bedenini yapar. Bu neşet ve mertebeyi kurduktan sonra, ikinci aşamaya geçer ve gayesine daha yakın olan bir menzile dâhil olur. Yine de Tanrı'nın yardım ve inayeti ile vücudunu ve bâtınını kurarak zâtını güçlendirmekle yükselir. Yani, varlık bakımından daha üst derece elde eder. Bu süreçte nefsin manevî vücudu güçlendikçe maddî vücudu zayıflar. Özsel seferi veya cevherî hareketi sonucunda ahiret kapısına dayanır. Bu zaman kendisi için bu dünyadan Dînânî'nin ifade ettiği gibi, “bağın kopması” anlamına gelen ölüm gerçekleşmektedir. Nefis maddî dünyadan ayrılması ile ikinci neşette doğacaktır. Böylece ölüm ahirete olan yolculuğun sonu, başka bir gaye olan ikinci neşete doğru olan seyrin kendisiyle olan başlangıcıdır.

Filozof dünyadaki insanı anne karnındaki cenine benzetiyor. Nasıl ki cenin anne batnına düştükten sonra adım adım gelişerek zamanı gelince doğuyor, insan da başlangıçta ahiretteki vücuduna nazaran o cenin gibidir. O, cevherî hareketle aşama aşama yetkinleşerek zamanı gelince dünya evinden ahiret yurduna dönecektir. Ölümle de ister iradi olsun, ister tabîî bu kast olunmaktadır. Bu sebeple de Sadrâ'ya göre, ölüm

<sup>294</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 332.

insan için tabii bir şeydir. Bir şey için tabii olan da onun tamamı ve onun için hayırdır. Şeyin tamamı ve hayrı onun için haktır. Dolayısıyla ölüm haktır.<sup>295</sup>

Sadrâ'ya göre bu âlemden bundan daha üstün bir âleme geçmek olan ölümle<sup>296</sup> ruh veya nefis tabii bedenden ayrıldıktan sonra onun heykelinin şekli veya sureti nefsin hafızasında kalması şeklinde bedenle bağlılığı devam ediyor (yani zahirî bedenden ayrılrsa da zatî bedenden ayrılmıyor). Nefis bedenden ayrıldığı zaman cü'zî manayı idrak eden vehim gücü ve cismanî suretler yaratan hayal gücüne sahiptir. Çünkü artık bildiğimiz gibi Sarâ'ya göre hayal gücü varlığında müstakildir. Hayal gücünün maddî bedene olan ihtiyacı sadece varlığının başlangıcındadır. Yani o, varlığının devamında ve bekasında ona ihtiyaç duymadığından bedenden sonra bakî kalacak ve dünyada olduğu gibi cü'zî ve maddî suretleri idrâk edecektir.<sup>297</sup> Bedenin, daha doğrusu zahirî, maddî beden bozulmasından sonra bakî kalan hayal, harici duyusal varlıkların suretlerinin muhafaza olduğu yerdir. Şirâzî'ye göre ahiret hayatı da bu gücün üzerine kuruludur. O, uhrevî suretlerin heyulası olup şeref bakımından daha üstün ve Mebde'e daha yakın olmasıyla seçilir.<sup>298</sup>

Böylece bu güçleri kendinde bulduran insan, öldüğünde zâtını dünyadan ayrı hayal ediyor ve kendi sureti üzerine ölmüş gömülü, ölü insanın aynısını tevehhüm ederek kendisini kabirde buluyor.<sup>299</sup> Burada şunu da belirtelim ki buradaki kabir, insanlar arasında yaygın olan anlamda bildiğimiz kabir değildir. Molla Hadî Sebzevârî *Esfar*'ın *Talikat*'ında kabrin birkaç çeşidinden bahsediyor. Bu kabir türleri sırasıyla aşağıdaki gibidir:

- 1) Bir anlamda kabir nefsin bulunduğu dünyevî, maddî beden için kullanılıyor.
- 2) İkinci anlamda ise kabir beden için olan sûri, şeklî kabirdir.
- 3) Üçüncüsü maddî kabirdir. Bu insanlar arasında meşhur olan beden gömüldüğü (toprak) kabirdir.

---

<sup>295</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 332-333.

<sup>296</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 294.

<sup>297</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 303.

<sup>298</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 309.

<sup>299</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 304.

4) Dördüncü manada kabir, nefis için olan ve insanı ihata eden heyetler, suretlerdir.

Bunlarla beraber, tecerrüt ehli veya mufârik varlıklar için Ceberût (Akıl) âlemi de kabir olarak adlandırılmıştır.<sup>300</sup>

Sadrâ'ya göre hakiki kabir insanın dünyada kesbettiği, nefsi ihata eden, onu kuşatan heyet ve suretlerdir. Kabirde nefsin âlem ve sevabı da bu suretlere uygun olarak (iyiyse iyi kötüyse kötü) olacaktır.<sup>301</sup> Nefsin bu suretleri terk etmesi ise b'as (dirilme, yeniden dirilme) olarak bilinmektedir. Sadrâ bu olayı da çocuğun dünyaya gelmesine benzetmiştir. Berzah olarak adlandırılan kabir hayatı dünya ile mahşer arasında geçen veya ölümlle başlayıp b'asla biten ara bir dönemdir. Dünyada yaşayan insan, zamanı gelince ölümlle ikinci bir hayat olan berzah âlemine geçmektedir. Buna ölüm denilmiştir. Aynı şekilde nefsin berzah veya kabir hayatından ahiret âlemine çıkması ise b'as olarak adlandırılmıştır.<sup>302</sup>

Aslında kabir hayatı kıyametin küçük bir modelidir. Berzahtaki nefisler zayıf nefislerdir. Bunlar ahiret âlemine geçecek kadar güçlü vücut sahibi değildir. Anne karnında olan çocuk belli varlık kazandıktan, yani hissî âleme uyum sağlayacak kıvama geldikten sonra dünyaya geliyor. Berzahtaki nefis de kuvvetlendikten sonra b'as olunuyor. Aksi taktirde, zayıf varlığa sahip olduğu surece burada kalır.<sup>303</sup> Yine de hatırlatalım ki Sadrâ'ya göre, dünyadaki insanla berzahtaki insan aynı insan olduğu gibi, ahirette haşir olunan suret de aynen berzahtaki surettir. Bu suretlerin birbirlerinden aslî farklılıkları yoktur. Sadece varlıklarının şiddet ve zayıflığı, tam ve gayri tam olmaları bakımından farklıdır.<sup>304</sup>

İnsanın haşir olunacağı suretlere gelince, daha önce de açıklandığı gibi insan, dünyada kesbettiği, onun amellerine uygun zatında oluşmuş suretlere göre haşir olunacaktır. Yani kıyamet amellerin tecessümüdür. Fiillerin tekrarı sonucunda nefiste

---

<sup>300</sup> Sebzevârî, *Tâlikat*, c. 9, s. 599.

<sup>301</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 303-304.

<sup>302</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 304.

<sup>303</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 305.

<sup>304</sup> Sebzevârî, *a.g.e.*, c. 9, s. 599.

suret ve melekeler ortaya çıkıyor ki, kıyamette, nefis kendisini onun cevherine hâkim olan bu meleke ve sıfatlara göre tasavvur edecektir.<sup>305</sup>

Sadrâ'nın bahsettiği nefsin zatındaki bu suretler insanın cevherî hareket sonucunda elde ettiği suretlerdir. Bildiğimiz gibi kuvveden fiile doğru bir hareket olan cevherî hareket tedrici olarak insanın batınî şeklini veya suretini oluşturuyor. İnsanın zahiri davranışları, amelleri, batınî görüş ve düşünceleri onun nefsinin derinliklerinde tesir bırakıyor ve filozofun dediği gibi bunların devamlı tekrarı nefsin derin katlarında belli bir şekil oluşturuyor. Aynen ayette denildiği gibi, “...Onların işlemekte oldukları kalplerini kirlenmiştir”.<sup>306</sup> Kuran, bu ayette kalplerin kirlenmesinin nedenini insanın kendi yaptıkları nedeniyle olduğunu belirtiyor. Yani insanın devamlı olarak yaptığı ameller, onun muayyen bir sıfat kesbetmesine sebep oluyor. Kuran insanın niyet ve amelinden kendi zâtında oluşan bu surete “şâkile” diyor. “Herkes, kendi mizaç ve meşrebine (şâkiletihi) göre iş yapar”.<sup>307</sup> Ahlâkta “meleke”, psikolojide “menşe” ve “şahsiyet” olarak bilinen bu şekil cevherî hareketle “el-lebs b’ade el-lebs” prensibine göre oluşuyor. Her bir eski özelliğin üzerine yenisi ilâve olur ve bunların hepsi birbirine bağlı olmakla son surette toplanıyor. İnsanın dinamik nefsinin ulaşabildiği son şekli önceki bütün suretleri ihtiva ediyor. “Şâkile” denilen bu suret bizim zahiri, dış davranışlarımızı belirlenmesinde esas kaynaktır. Daha açık söylersek, kıyamette kişinin nefsi hangi şekilde ise, yani batınî kıyafeti nasıl olacaksa o suret dışa yansıyacaktır. Ayette de “Herkes kendi şâkilesine göre iş yapar.” denildiğinde bunu kastedilmektedir.<sup>308</sup>

Ancak şurada bunu da dikkate almak lazımdır ki Kuran’a göre insanın iki kıyafeti (şâkile) vardır. Birincisi dünyaya gelmeden önce Tanrı tarafından yapılmış surettir. Bu, “Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O’dur” ayetinde işaret olunan surettir.<sup>309</sup> Maddî dünya için verilen bu birinci şeklin yapılmasında insanın hiç bir rolü yoktur. İkincisi ise bizim söz ettiğimiz insanın kıyamette haşir olunacağı hakiki, cevherî suretidir. Birincisinden farklı olarak bu suretin yaratılmasında insan iradesi devreye

<sup>305</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 315.; A.mlf, *Asraru’l-âvât*, (thk: el-Hacevi), Tahran 1401 (hk), s. 189.

<sup>306</sup> Bk: *el-Mutaffifin*, 83/14.

<sup>307</sup> Bk: *el-İsra*, 17/84.

<sup>308</sup> Hosrovnejad, Mortaza, *Nezeriye-ye herekete covheri: Peyamdehai felsefi ve terbiyeti*, Journal of Religious Thought of Shiraz University, Ser 99, Winter 2009, ss. 104-105.

<sup>309</sup> Bk: *Âli İmran*, 2/6.

giriyor. İyi veya kötü olması insanın yapıp ettiklerine bağlıdır. Mesela, bu dünyada insanların farklı renk ve şekilleri onların kendi kazançları olmadığı halde, ahiretteki suretler ve onların özellikleri tabiri caizse nefsin kendi ürünü olacaktır.<sup>310</sup>

Dolayısıyla nefsin kıyamette fâili olduğu bedenler insanın kendisinin keşp ettiği ikinci anlamdaki şâkileye dayanmaktadır. Nefsin bu dünyada kendisine oluşturduğu bâtın, ahirette onun haricî şekli olacaktır. Nefsin suretini oluşturan amel ve düşünceler olduğu ve ahiretteki beden de bu dâhili suretlere dayanması nedeni ile ahiretten “tecessimu’l-‘amâl” olarak da söz edilmiştir. Bu mevzu rivayetlerde de “*İnsanlar niyetlerine göre haşır olunacaklar.*” şeklinde haber verilmiştir.<sup>311</sup> Farklı şekilde ifade etmek gerekirse şâkileyi, yani insan nefsinin derinliklerinde oluşan sureti oluşturan bilgi, fiil ve amel olduğu için ve ahiretteki beden de bu şâkileye göre oluşacağı için ahiretten “tecessimu’l-‘amâl” diye bahsedilmiştir.

“Tecessimu’l-‘amâl” meselesi ile alâkalı çok sayıda şeri ve naklî deliller mevcuttur. Mutahhari’nin söylediğine göre aslında Kuran’ın ahiretle ilgi söylevleri de amelin tecessümünü desteklemektedir. Ayetlerde “ceza” tabiri kullanılmıştır ve yine Kuran’ın kendisi başka yerlerde ifade etmiştir ki, sizin amelinizin cezası size döndürülecek olan sizin kendi amellerinizdir. Bazı müfessirler amelin kendisinin kıyamette iadesini makul görmemişlerdir. Bu düşünce sahiplerine göre yaptığımız bir amel veya söylediğimiz bir söz yok olup gidiyor ve ahirette kendisinin iadesi imkânsızdır. Kıyamet günü bize iade olunacak olan amelin cezası veya mükâfattır. Mükâfat ve ceza ise amelin kendisi değildir. Ancak Kuran ve rivayetler böyle söylemiyor.

Şöyle ki, ayetlere dikkat ettiğimizde Kuran’ın amelin kendi iadesinden bahsediyor olduğunu görebiliriz.<sup>312</sup> Peygamber diyor: “*Size verilecek olan amellerinizdir.*” Bundan daha öte Kuran diyor: “*Kim zerre kadar günah yaparsa onu görecektir kim de zerre kadar hayır yaparsa onu görecektir*”<sup>313</sup>. “*Onlar yaptıklarını hazır buldular*”<sup>314</sup> “*O gün her nefis hayırdan ne yaptıysa onu hazır bulur.*”<sup>315</sup>

<sup>310</sup> Hosrovnejad, Mortaza, *a.g.e.*, ss. 104-105.

<sup>311</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 316.

<sup>312</sup> Mutahhari, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>313</sup> Bk: *ez-Zilzal*, 7/8.

<sup>314</sup> Bk: *el-Kef*, 49.

Bu meselenin naslarda açık ifadelerle söylenmesine rağmen anlaşılması kolay olan bir mesele değildir. Bu sebepten de konu üzerinde ihtilaflar olmuş, farklı yorumlar ortaya atılmıştır. Dünya ve ahiret iki farklı, ayrı ayrı kurallarla cereyan eden âlemler olduklarından bir mahiyetin bu farklı âlemlerde tezahürü ve tecessümü zihin karışıklığına neden oluyor. Farklı şekilde ifade edersek, bir amel veya fiil insanın şeklini nasıl oluşturur veya insanın ameli ahirette nasıl tecessüm edecek? gibi sorular sorulabilir.

Sadrâ *Şevâhid*'de “tecessimu’l-‘amâl”ın keyfiyetinden bahsetmiştir. Ona göre her bir sabit, yani sıkı bir şekilde nefiste kök salmış sıfatın veya nefsanî bir melekenin farklı âlem ve neşetlerde kendine has tezahürü, ortaya çıkma biçimi vardır. Biliyoruz ki, bir mahiyet ayrı ayrı şeyler üzerinde farklı etkiler bırakabiliyor. Mesela, rutubetli bir cisim olan su rutubeti kabul eden bir cisme karıştığında onu etkileyerek kendisi gibi rutubetli yapıyor (toprak gibi). Ancak aynı su, duygu ve hayal gibi farklı maddelerde farklı etki yapıyor. Bunlar suyun kendisini kabul edip onun gibi rutubetli olmuyorlar, ama onun misalini, formunu kabul ediyorlar. Gördüğümüz gibi suyun toprakta bıraktığı etki hayalde bıraktığı etkiden farklıdır. Aynı zamanda nâtik nefiste de suyun akıl gücüne uygun aklî, küllî sureti hâsıl oluyor. Görüldüğü gibi, bir mahiyet farklı âlemlerde farklılık arz edebilir.<sup>316</sup>

Bu verilen örnek nefsanî özellikler için de geçerlidir. Yani insanın nefsanî özellikleri de maddî ve gayri maddî âlemlerde farklı etkiler bırakabiliyor. Veyahut maddî varlığın maddî olmayan âlemlerde etkili olması gibi maddî olmayan şeyler de madde de etki bırakabilir. Filozofa göre sınırlı bir insan müşahade edilirse bunun doğru olduğu gün yüzüne çıkacaktır.

İnsan sinirlendiği zaman gazabın şiddeti kanın dolaşımını hızlandırarak kişinin yüzünü kızartıyor, vücudunu ateş basıyor. Biliyoruz ki gazap nefsanî bir sıfat olup maddî, zahiri âlemde yok, fakat bâtında, nefiste bulunuyor. Bu söylediğimiz gazaptan oluşan etkiler ise maddenin özellikleridir. Görüyoruz ki sırf maddî olmayan nefsanî

---

<sup>315</sup> Bk: *Ali İmran*, 3/30

<sup>316</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhid*, s. 386.

özelliklerin bu âlemde madde üzerinde etkileri vardır.<sup>317</sup> Madde ötesi hayatta ise bunun etkisi daha yüksek olabilir. Çünkü buradaki bâtın ahirette zahir olacaktır.

Yukarıda söylediklerimizden belli oldu ki, Şirâzî'ye göre insanın ahiretteki suretini dünyada yaptığı eylemler ve düşünceleri veya ilim ve ameli oluşturuyor. Aynı zamanda bu suretler ya da şâkile diye adlandırdığımız şey kişinin mahşerdeki cismanî suretinin maddesidir. Bu durumda sorulması gereken başka bir soru, bu suretin cismanî olmasının nasıl veya neyin vasıtasıyla sağlanmasıdır? Sadrâ bu soruya cevabında hayal gücü diyor.

İkinci bölümde Sadrâ'nın cismanî meâdı açıklamak için tertip ettiği ilkelere göre gördük ki, filozofumuza göre hayal, mücerrettir. Aynı zamanda nefis bu hayal gücü vasıtasıyla kendi vatanında ve maddeden bağımsız suretler yaratabiliyor. Nefis maddî, muayyen bedeni terk ettikten sonra bu güç maddeden bağımsız olduğu için nefisle beraber kalıyor. Kıyamette de nefis bu gücü vasıtasıyla kendisini, şâkilesine uygun olarak tasavvur ediyor. Hayal gücü başlangıçta suret oluşturması için maddeye ihtiyaç duyduğuna rağmen varlığının devamında maddeden bağımsız suretler de yaratıyor. Artık kendi zâtında maddî suretler olduğu için hayalin suret oluşturması için somut maddeye ihtiyacı yoktur. Kıyamette de bu şekilde maddî olmayan ama maddî özellikleri olan suretler yaratıyor. Farklı şekilde söylersek, maddeden oluşmayan ancak boyutları olan suretler yaratır. Bu da cismin özellikleri için kâfi görülmüştür.

Bazı araştırmacılara göre, eğer hayal gücü olmasaydı Sadrâ'nın meâd anlayışının önceki ruhanî meâd teorilerinden hiç bir farkı kalmazdı. Özellikle cismanî meâdın temin edilmesi için hayalin fonksiyonu kilit rolünü üstlenmiştir. Aştîyânî, filozofların cismanî meâdı aklî bulmamalarının sebebinin hayal gücünün mücerretliğinden habersiz olmalarına bağlı olduğunu söylüyor.<sup>318</sup> Hakikaten de hareketi cevheri ile hayalin mücerretliği anlayışı Sadrâ'nın cismanî meâdının en esas isnat noktalarıdır. Buna rağmen bu şekilde gerçekleşen yani “maddî olmayan bir fizikî varoluş” kavramını anlamak oldukça zordur. Öte yandan tahkikatçılar, ruh tarafından, hayal kuvvesi kullanılarak yaratılan ve mustakil olan bu suretler veya imajlara dayalı varoluşun, bizim

<sup>317</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, ss. 386-387.

<sup>318</sup> Fâtîme, Abidinî, *a.g.m.*, s. 140.

insanî varlığımızı ve kişisel kimliğimizi hangi ölçüde koruyacağımızı şüpheli görmüşlerdir.<sup>319</sup>

## 5. Cennet ve Cehennem

Ölümden sonraki hayatla bağlı kavramlardan olan cennet ve cehennemden de bahsetmeyin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bilinmektedir ki ahiretle ilişkili problemlerden biri de iyi ve kötü nefislerin varacağı yer yani cennet ve cehennem meselesidir. Sadrâ felsefesi açısından cennet ve cehennem önceden herhangi bir yerde mevcut olan ve ruhların haşrinden sonra iyilerin ve kötülerin atıldığı bir yer değildir. Aslında iyi insanın kendisi cennet ve kötü insanın kendisi cehennemdir. İleride bu söylediğimizin anlamı ortaya çıkacaktır.

Molla Sadrâ *Esfar*'da ifade etmiştir ki, cennet (burhan ve keşfe mutabık olan Kuran ve sünnetin de delalet ettiği gibi) ebedî ve selamet bir evdir. Orada ölüm, kocamak, hastalık, gam, endişe, yorgunluk ve bu dünyadaki gibi bozulup ortadan kalkmak yoktur. Orada bulunanlar için yorgunluk ve endişe söz konusu değildir ve cennet beşerî nefislerin istediği her şeyin olduğu ebedî evdir. Onlar orada ebedî kalacaklar. Cehennem ise ehlinin alçaklık, hastalık, hüznün, elem, ateş içinde olduğu ve ciltlerin değişerek azabın yenilediği bir yerdir. Oradakiler için ölüm yoktur ve azaplarından da hiç bir şey eksilmeyecektir.<sup>320</sup>

Cennet ve cehennem başka neşette (tamamen farklı şartlarda) başka bir âlemdir. Oradaki varlıklar maddesiz, değişmeyen, etkilenmeyen, hareketsiz suretlerdir. Dünya ve onda bulunan varlıklar ise mekânsal, bir cihette bulunan, yenilene, bozulup ortadan kalkan türden olan varlıklardır. Cennet ve cehennemin dünyadaki bir mekânda veya bu âlemin bir yerinde, mevkiinde bulunması ile ilgili haberlere gelince, filozof bunların zahiri anlamı ile anlamamız gerektiğini ifade ediyor. Ona göre bir anlamda bu haberlerde bahsedilen mekân mekânın bătınıdır. Mesela, bir hadiste denilmiştir ki, “Cennet yedinci semadadır. Cehennem ise semanın altındadır”. Filozofa göre burada maksat cennetin semanın cisminde dâhil olduğu değildir. Yani bir şeyin bir yerde bulunarak yer kaplaması gibi cennet semaya dâhil değildir. Burada anlatılmak istenen

<sup>319</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>320</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9, ss. 444-445.

manevî, ruhanî duhuldür. Yani nefsin maddî bedende bulunması gibi cennet semaya dahildir. Cennetin ve ateşin bu âlemde olması rahimdeki cenin gibidir. Dünya ortadan kalkmadan, başka bir düzen (ahiret) ortaya çıkmaz. Dış çözülmeye dâhil meydana çıkmaz. Buradaki diğer bir ihtimal ise bu haberlerdeki fenomenlerle cennet ve cehenneme ince işaret edilmiştir. Nasıl ki hissî suretler kendisinde mevcut olmadıkları halde aynada beliriyor veya aynaya yansıyor, aynı şekilde dünyada bazı yerler cennet ve ateş için mazhardır.<sup>321</sup>

Sadrâ bu konuyu açıklarken mahiyet ve manaların iki anlamına işaret etmiştir. Şöyle ki, bulunan her bir mahiyetin bir küllî ve bir de cü'zî olmakla iki hakikati vardır. İnsanı örnek alırsak, onun bir küllî hakikati yani en üstün şekilde onun bütün özelliklerini ve inceliklerini bünyesinde bulunduran aklî yanı vardır. Bu da ayette denildiği gibi Tanrı'ya ait olan ruhtur. Bir de bu insan için Zeyd, Amr gibi cü'zî örnekler vardır. Bunlar zahiri bir cisim, bedenle belirmiştir. Bu şekilde cennet için de bir küllî bir de cü'zî hakikat vardır. Hadislerde söylenenler de cennet için cü'zî belirtiler veya duyusal mezhahirlerdir.<sup>322</sup>

Sadrâ'ya göre nefsin arzu ettiği ve haz duyduğu cismanî cennet hayal gücünde kâim olan idrâki sûretlerden ibarettir. Bu suretler için nefisten başka madde ve mazhar bulunmuyor ve bu sûretlerin faili ve yakın sebebi nefsin kendisidir. Her bir insan nefsi, tasavvur ve idrâk ettiği suretlerle birlikte bulunduğumuz maddî âlem ve onda bulunanlardan daha büyük olan nefsanî bir âlemdir. Nefiste bulunan ağaçlar, çaylar gibi varlıkların onları idrâk ve var eden nefsin hayatıyla aynı olmakla zatî hayatları vardır. Nefsin bu sûretleri idrâk etmesi aynen onları icat etmesidir. Yani bu sûretler nefsin onları bilmesiyle var oluyorlar ve bildikten sonra var etmek gibi ilâve bir fiile ihtiyaç yoktur. Ahirette bulunduğumuz maddî dünyanın aksine fiil ve idrâk aynı şeydir.<sup>323</sup>

Kısaca özetlersek, Sadrâ'ya göre cennet veya cehennem denilen şey, herhangi bir yerde bulunan ve hesaptan sonra insanların bulunacağı yerler değildirler. Yukarıda söyledik ki, amelin cezası veya mükâfatı amelin kendisi olacaktır. Bunlar da yapılan amelin etkisinden ortaya çıkan suretlerle gerçekleşiyor. Yani bu dünyada nefsin cevherî yenilenmesi ile kendisi için yaptığı sûrete dayanan uhrevî beden insanın cenneti veya

<sup>321</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 457.

<sup>322</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 459-460.

<sup>323</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, ss. 480-481.

cehennemidir. Nefis, zatî şâkilesi iyi olursa onu tasavvur ederek mutlu olacak, yok eğer kötüyse onun tasavvurundan azap görecektir. Ahirette yenilenme, hareket söz konusu olmadığından nefis dünyada kazandığı suretini değiştiremez. Bu nedenle iyi nefis hep iyi, kötü olan da hep kötü kalacaktır. Bunu da söyleyelim ki genel olarak iyi nefislerin ebedî cennette kalması kabul olursa da cehennem ehli için farklı şeyler söylenmiştir.

Kelâmcılar ve filozoflar kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları ile ilgili farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Molla Sadrâ da kitaplarında bu konuya değinmiştir. Ama bunu ele alırken çoğu yerde kendi görüşünü açıklamamıştır. *Esfar*'da İbn Arâbî'nin kâfirlerin cehennemdeki durumlarını açıklayan ve azabın sonsuz olmayacağından yana olan görüşlerini aktaran Sadrâ, Şeyhu'l-ekber'in fikirlerini tenkit etmemiş, daha doğrusu onun görüşlerinin aleyhinde bir fikir ortaya koymamıştır. Hatta İbn Arâbî'nin bu yönde olan istidlalini zayıf bularak kendisi meseleyi delillendirmiştir. Dolayısıyla bu metinlerden filozofun da aynı görüşü benimsediği anlaşılıyor.

Bazı araştırmacılar *Esfar*'da ve başka eserlerinde filozofun kâfirlerin cehennemdeki azaplarının sonlu olduğu görüşünü benimsemesine rağmen son eserlerinden olan *Arşîyye*'de fikrini değiştirdiğini söylüyorlar. Buradan yola çıkarak iddia edilebilir ki Sadrâ ilk dönemler cehennemdeki kâfirin azabının ebedî olmayacağını düşünse de sonraları bu fikrinden vazgeçmiştir.<sup>324</sup>

Ancak Sadrâ'nın oluşturduğu ilkelerden yola çıkarak bu konuda bir fikir oluşturmaya çalışırsak, kâfirin azabının ebediliğini savunduğu sonucuna varabiliriz. Bu sonuç cevherî hareket teorisinden çıkan neticedir.

Söylediğimiz gibi insan kendi fiil ve amellerine veya şakilesine göre haşrolunacaktır. Bu dünyada insanın devamlı yaptığı ameller onun zâtında yuva kuruyor. Belli bir süreden sonra devamlı yapılan fiiller onun mahiyetini oluşturuyor. Bu dünyada insan cevherî hareketi ile kendi zâtını veya söylediğimiz o şakilesini oluşturabilmesine, kendi hareket yönünü belirleyebilmesine ve değişebilmesine rağmen ahirette bunu yapamıyor. Dünyadaki cevherî hareketi sonucu zâtı kötülük olan birinin kıyamette bunu değiştirme şansı yoktur ve nefsin oradaki hayatı burada kazandığı şakilesine bağlıdır. Hayal gücü bu şakileye bağlı olarak eylemde bulunacaktır. Kâfirin sırf kötülük, azap olan zâtı da daima ona azap verecektir. Zatî değişim ve dönüşümün

---

<sup>324</sup> Fâtîme, Abidinî, *a.g.m.*, s. 145.

olmadığını kayda alırsak azabın ve ateşin kaynağı olan nefsin özü değişmez ve insan sonsuz azaba mahkûm olacaktır.<sup>325</sup>

Sonuç olarak bakarsak Sadrâ meseleyi ele alırken aklî delillerle beraber ayet ve rivayetlere de atıfta bulunmuştur. Çok açıktır ki bu Sadrâ'nın akıl ve dini uzlaştırma endişesinden kaynaklıdır. Onun meâd anlayışı da filozofların ve dinin bahsettiği, yani ruhanî ve cismanî meâd şekillerini bağdaştırma denemesi gibi görülebilir ve bu fikir söylenmemiş de değildir.<sup>326</sup> Yahut kimine göre Sadrâ'nın yapmaya çalıştığı ruhanî ve cismanî meâd anlayışlarını birleştirme çabasından ziyade dinin haber verdiği cismanî meâdı aklî delillerle ispat çabasıdır. Aslında daha önemli olan Sadrâ'nın maksadına ulaşip ulaşmaması veya ortaya koyduğu teorinin ne kadar başarılı olmasıdır. Filozofun felsefesinin mücerret hayal, cevherî hareket gibi ilkelerine dayanarak inşa ettiği meâd öğretisinin orjinal taraflarıyla ortaya çıktığı iddia edilebilir. Ancak bazılarına göre Sadrâ bütün insanların ölümden sonraki cismanî haşrini ispatlamakta başarısız olmuştur ve teorisinde açıklanmasına ihtiyaç duyulan müphem noktalar vardır. Böylece onun cismanî meâd anlayışına karşı bazı eleştiriler yöneltmişlerdir.

## 6. Sadrâ'nın Cismanî Meâd Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Sadrâ'ya yöneltilen eleştirilerin temel noktası onun teorisinin dinin söz ettiği cismanî meâdla uyuşmaması ve ruhanî meâdla sınırlı kalmasıdır. Bu anlamda birçok araştırmacı, Sadrâ'nın meâd anlayışının meâdı ruhanî meâdla sınırlı sayan görüşten farklı olmadığını söylemiştir. Bu görüşü savunanlardan biri Şeyh Muhammed Taki Âmilî'dir. Ona göre eğer farz etsek ki, her bir şeyin hakikati sûretiyledir ve nefsin sûreti de kendisidir, o zaman dünyada nefsin bağlı ve beraber olduğu beden onu ayakta tutan bir şey değildir, kıyamette de haşrolunan dünyadaki beden olmayıp nefsin kendisidir. Sadrâ'nın bahsettiği nefisten sudûr eden misalî beden de madde ve ilişiginden (boyutlar hariç) mücerrettir. Bunun üzerine bu söylenen beden de ashâbü'l yemin ve şimâl (orta ve gelişmemiş nefisler) için sözkonusudur. Yani mukarrebler bu bedenlerden de

<sup>325</sup> Fâtîme, Abidinî, *a.g.m.*, s. 145.

<sup>326</sup> Koç, Turan, *a.g.e.*, s. 136.

yoksundurlar. Bu şekilde gerçekleşen meâd ise şeriatın bahsettiği meâda uygun değildir. Bu nedenle Âmilî'ye göre Sadrâ'nın meâd anlayışı ruhanî meâddan farklı değildir.<sup>327</sup>

Âmilî'nin değindiği bu nokta Sadrâ'nın cismanî meâdının müphem veya yeteri kadar açık olmayan taraflarından biri gibi görülmüştür. Şöyle tenkit ediliyor ki, Sadrâ cismanî meâdın ilkelerinde hayal gücünün mücerretliğinden ve onun misalî suretler oluşturmak özelliğinden bahsediyor, ama hiç bir yapıtında akıl gücünün kendine aklî beden yaratmasından bahsetmemiştir ve eğer böyleyse nasıl berzah (hayal) âleminin kuralları ahirette (aklî âlemde) geçerli olabilir? Özellikle Sadrâ muttasıl hayalden ve insanın burada yarattığı sûretlerden söz ettiği hâlde bu özelliği aklî sûretlere ait kılmamış, ilâveten muttasıl akıldan bahsetmemiştir. Böylece ortaya çıkan şüpheler Sadrâ'nın sadece berzah için cismanî meâdi ispat edebildiğini söylemeye neden oluyor. Ya da Sadrâ'ya göre ahiret âlemi misalî âlemdir, aklî âlem ise bu âlemden üstündür.<sup>328</sup>

Sadrâ *Esfar*'da diyor ki, ahiret âlemi maddî-cismanî ve aklî-mücerret âlem arasında ortak bir âlemdir. Orada bulunan hissî sûretler bu dünyada hayal o âlemde his olan nefsin gücü vasıtasıyla idrak olunuyorlar. İnsan ölümle bu maddî bedenden ayrıldıktan sonra, önce küçük kıyameti olan berzah âlemine geçiyor, daha sonra, büyük kıyamet zamanı o âlemden cennet ve cehenneme geçiyor. İnsanın haşır olduğu berzah ile cennet ve cehennemdeki sûretleri arasındaki fark şiddet ve zayıflık, kemâl ve nâkışlık bakımındandır. O sûretler gayri maddî, cü'zî idrâkî sûretlerdir. Berzahta o sûretler hayal gözüyle, ahirette ise hissî gözle müşahede olunacaktır. Ancak ne varki uhrevî hissî göz hayalden başka bir şey değildir. Bu dünyadaki duyu organlarından farklı olarak ahiretteki duyu organları değişik yerlerde değil, hepsi hayal gücündedir. Uhrevî duyular aynı mevzuda bulunmakta ve hepsi de sahibinin (nefsin) fiilini yapmaktadır. Yine de berzaktaki sûretlerin büyük kıyametteki sûretlere nisbeti çocukla veya ceninle buluğa ermişin nisbeti gibidir.<sup>329</sup>

Filozofun şu ifade ettiklerine dayanarak söylenebilir ki, ahiret âlemi sırf aklî âlem değildir. Aksine aklî âlemlerle maddî dünya arasında bir âlemdir, yani bir manada

<sup>327</sup> Envarî, Cafer, *Meâde cismanî ez didgâhe Hekimâne ilahî*, Marefete felsefî, sale şeşom, şomare evvel, Payîz 1387, 49-72, ss. 56-57.

<sup>328</sup> Mustafavî, Zehrâ, *İbhamatî pirâmûn-e nezariyeî meâd-e cismânî Sadrâ*, Journal of Religious Thought of Shiraz University, Vol.12, No. 3, Autumn 2012, Ser. 44, PP: 147-154, ISSN: 2251-6123, s. 152.

<sup>329</sup> Molla Sadrâ, *Esfar*, c. 9. ss. 470-471.

berzaktır. Ancak burada berzah derken küçük kıyamet denilen fizikî bedeninin ölümü ile mahşer arasındaki dönem kastolunmuş değildir. Daha doğrusu bu dönemle beraber cismanî meâdın söz konusu olduğu büyük kıyamet de kastedilmektedir. Çünkü Sadrâ, yukarıda söylenenlerden de anlaşıldığı gibi, ahiret âlemini hem küçük hem de büyük kıyamete ait etmiştir. Dolayısıyla Sadrâ'ya göre ahiret âlemi sırf aklî âlem değil ve bu düşüncesinden hareket ederek cismanî meâdı hayal gücü üzerine inşa ettiği iddia edilebilir. Ancak diğer taraftan Sadrâ'nın bahsettiği beden misalî beden değildir. Sadrâ misalî bedenden değil, cismanî bedenden bahsetmektedir. Bu da hayal vasıtasıyla yaratılan bedendir. Sadrâ'ya göre nefsin hayal vasıtasıyla oluşturduğu beden berzaktaki beden değildir. Nefsin hayal gücü vasıtasıyla yarattığı cismanî beden büyük mahşerdeki bedendir. Çoğu zaman bu beden misalî beden farzolunuyor. Hâlbuki Sadrâ, Sühreverdî'nin meâdı misalî bedenle açıklayan görüşünü kabul etmeyerek kıyamet günü diriltilecek/b'as olunan bedeninin bu dünyadaki bedeninin aynısı olduğunu ifade etmiştir.<sup>330</sup> Hayal gücünün mücerretliğini düşünerek nefsin bu gücü misalî olmayan âlemlerde de kullanabileceği ihtimali farzedilebilir. Ancak Sadrâ'nın aklî yetkinliğine ulaşanların bu gücü kullanıp kullanmayacağı veya bedenlerini nasıl yapacaklarıyla ilgili fikirleri açık değildir. Daha doğrusu bu konuyla ilgili bir şey söylemiyor. Filozof bir çok yerde aklî kemâle erenlerin ölümden sonra berzaha beklemeden aklî âleme gitmelerinden bahsetse de onların haşrinin nasıl olacağından, daha doğrusu onların nasıl cismanî bedene sahip olacaklarından, söylenildiği gibi, bahsetmemiştir. Ancak bizim filozofun söylediklerinden güçte olsa anladığımızı göre aklî yetkinliğe ulaşan nefisler hayal gücünün ürettiği bedenlere yok aklî bedene sahip olacaklardır. Çünkü Sadrâ maddî, hayal (duyusal, boyutlu suretler âlemi) ve mufarık aklî âlem olmak üzere üç âlem türünden bahsetmektedir.<sup>331</sup> Aynı zamanda ona göre her bir varlık âleminin kendine has özellikleri vardır. İkinci bölümde ele aldığımız cismanî meâdın ilkelerinden olan on birinci ilkede söylediklerinden açıkça anlaşılmaktadır ki bu varlık mertebelerinin her birinde insanın o âleme uygun âletleri, organları veya bedeni olacaktır. Kendisinin bahsettiği cismanî meâdda kilit rolünü üstlenen hayal gücü ise aklî değil nefsanî güçtür. Yani hayal veya nefsanî mertebedeki insan bu bedene sahip olacak, fakat bu aklî insan için söz konusu olmayacaktır. Çünkü hayalî beden aklî insana uygun değildir, onun kendine uygun ve bulunduğu neşet cinsinden bir bedene sahip olması gerekmektedir.

<sup>330</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9. ss. 275-276.

<sup>331</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9. s. 318.

Bu anlamda Amulî'nin eliştirdiği gibi, Sadrâ'nın sadece orta ve düşük mertebeli ruhlar için cismanî meâdı kabul ettiği iddia edilebilir.

Diğer bir eleştiriye göre ise Sadrâ, hiç bir yerde nefis vasıtasıyla yapılan bedenle maddî, dünyevî bedenın cevherî hareketinin sonucu olan misalî beden arasındaki farkı açıklamamıştır.<sup>332</sup> Farklı şekilde ifade edersek, filozof küçük kıyametteki misalî bedenle büyük kıyametteki nefsin fâili olduğu beden arasındaki farkı açık şekilde ifade etmemiştir.

Aslında, “Sadrâ bu bedenler arasındaki farktan bahsetmiyor” demek doğru değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere filozof bu bedenlerin farkından bahsetmiştir. Ona göre berzaktaki ve büyük kıyametteki sûretler şiddet ve zayıflık, kemâl ve nâkısılık bakımından farklıdırlar. Aynı zamanda bu sûretlerin birbirine nisbetinin ceninin buluşa ermişe olan nisbeti gibi olduğunu söylüyor.<sup>333</sup> Bu söylediklerine rağmen bu suretler arasındaki farkın yeterli derecede belirgin olmadığı söylenebilir. Çünkü Sadrâ, berzaktaki sûretlerin hayal gözüyle müşahede olunacağını, ahirette ise bu sûretlerin hissî gözle görüleceğini ifade eder. Ancak hemen ardından ahiretteki hissî gözün hayalden başka bir şey olmadığını belirtmiştir.<sup>334</sup> Peki, eğer hem berzaktaki hem de kıyametteki sûretler hayal gözüyle müşahede olunacaksa, o zaman bu sûretler arasındaki fark nasıl belli olacaktır?

*Müteâliye Felsefesinde Cismanî Meâd* kitabının yazarı Murtaza Pûyan'ın iddia ettiği üzere, Sadrâ'nın cismanî meâdı ispat etmek için oluşturduğu ilkeler ahiretteki veya büyük kıyametteki bedeni ispat etmek için oluşturulmuştur, berzah veya küçük kıyametteki misalî beden için değil.<sup>335</sup> Yani Sadrâ nefsin fâili olduğu ve hayal gücü vasıtasıyla inşa ettiği beden derken berzaktaki misalî bedeni değil, büyük kıyametteki cismanî bedeni kastetmiştir. Şöyle ki, insanın cevherî hareketiyle kendisine bu dünyada inşa ettiği şâkile denilen zatî suret onun berzaktaki bedenidir. Bu dünyada insanın bilgisi, ameli ve ahlâkıyla kendisi için yaptığı bu zatî suret bilfiil değil bilaraz nefse bağlıdır. Ancak ölümünden sonra maddî beden ortadan kalkar ve o beden vasıtasıyla yapılmış zatî, içselleştirilmiş sûret bilfiil durum kazanır. Bu gerçeklik kazanan zatî suret veya şâkile nefsin berzaktaki bedenidir ve bu bedenın yapılmasında hayal gücünün hiç

<sup>332</sup> Mustafavî, Zehrâ, *a.g.m.*, s. 151.

<sup>333</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 9. s. 471.

<sup>334</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9. ss. 470-471.

<sup>335</sup> Puyan, Murtaza, *a.g.e.*, s. 552.

bir rolü yoktur. Hayal gücü vasıtasıyla yapılan cismanî beden ise büyük kıyametteki bedendir. Nefis kıyamette dünyadaki bedenini değil, dünyadaki beden aracılığıyla yapılan berzahtaki bedeni tasavvur ediyor ve onu tasavvur etmesiyle de bedeni dışarıda var kılıyor. Bu beden berzahtaki beden değil, ama o suret kullanılarak yapılan cismanî bedendir. Yani berzahtaki sûret ahiretteki beden maddî sebebidir. Hayal gücü ise fâil sebeptir.<sup>336</sup> Şu hususu da belirtmek gerekir ki, filozofun bu suretler arasındaki açıklamaya çalıştığı fark kolaylıkla anlaşılmamaktadır. O *Esfar*'da “*İnsan öldüğünde zatını dünyadan ayrı hayal eder ve kendi sureti üzerine ölmüş gömülü, ölü insanın aynısını tevehhüm ederek kendisini kabirde buluyor.*” Diye ifade etmektedir.<sup>337</sup> Anlaşılan bu suret uhrevî suret gibi dışarıda var olmuyor. İnsan bu suretini rüyada gördüğü suretler gibi hayal ediyor. Farklı şekilde söylersek bunlar ahiretteki gibi aktif ve duysal suretler değil, veya ahiretteki hayata uyum sağlayacak kadar hayal güçleri, idrakları gelişmemiştir. Bunların kemâl ve nâkısılık bakımından farkı da bu anlamda olabilir.

Bu eleştirilerle beraber Sadrâ'nın kendi iddiasının aksine onun cismanî meâd görüşünü dinin tasvirlerine uygun görmeyenlerden biri de son dönem Müteâliye felsefesinin büyük siması ve takipçisi sayılan Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'dir. Tabâtabâî'nin bazı öğrencilerinin söylediğine göre o, Sadrâ'nın meâd teorisini Kuran'a uygun görmediğinden *Esfar*'ın meâd bölümünü okutmamıştır.<sup>338</sup> Bu görüşü savunanlara göre dinin bahsettiği diriliş dünyevî cisimle veya ona benzer maddeyle diriliştir. Sadrâ ise hayalî cisimden söz ettiği için onlara göre bu, aslında cismanî değil, ruhanî meâd şeklidir.

Bilindiği gibi İslâm felsefesinde ruhanî meâd görüşü daha çok İbn Sînâ'ya ait edilir veya bu görüş daha çok onunla ün kazanmıştır. Birinci bölümde İbn Sînâ'nın görüşünü özetlediğimize ve Sadrâ'yı da artık anlattığımıza göre kolayca ifade edebiliriz ki, bu filozofların her ikisi et ve kemikten oluşan cismanî meâdı makul görmemiştir. Yani Sadrâ cismanî meâdı kabul ediyor derken İbn Sînâ'nın makul görmediği dünyevî cisimden oluşmuş bir bedenle gerçekleşen meâdı makul görmüyor. Sadrâ'nın anlattığı, hayalin ortaya koyduğu cisimdir. Sadrâ'nın beden dediği cevherî hareketin sonucunda

<sup>336</sup> Puyan, Murtaza, *a.g.e.*, ss. 550-551.

<sup>337</sup> Molla Sadrâ, *a.g.e.*, c. 9, s. 304.

<sup>338</sup> Envarî, Cafer, *a.g.m.*, s. 58.

ulaşılan bedendir. Bu nedenle Sadrâcî meâd anlayışını da İbn Sînâcî meâd anlayışından farklı görmemişlerdir. şüphesiz zahire bakılırsa Sadrâ'nın meâd anlayışı dinî naslarla çelişkili görülebilir. Ancak sırf ruhanî meâd veya İbn Sînâ'nın tasvir ettiği ruhanî meâd olduğunu söylemek belki de doğru değildir. Çünkü Sadrâ'nın bahsettiği ruh cevherî hareketin sonucunda ortaya çıkan ruhtur ve cismanî hudûsundan ruhanî varlığına kadar tüm varlık özelliklerini ve mertebelerini içermektedir. Bundan daha öte, Sadrâ cismanî meâdı mücerret hayal gücüne dayandırmıştır. İbn Sînâ ise hayalin mücerretliği görüşünü kabul etmemiştir. Eğer Sadrâ'nın kendi felsefesi çerçevesinde veya tertip ettiği ilkeler bağlamında bakılmazsa, onun cisim, beden anlayışı kayda alınmazsa tasvir ettiği cismanî meâdı hiç bir anlam ifade etmez ve doğru anlaşılmaz.

İnşa ettiği meâd öğretisi hakkında farklı fikirler söylenmesine bakmayarak Molla Sadrâ ortaya koyduğu felsefî ilkeler vasıtasıyla felsefe tarihinde kendisinden önce rastlamadığımız yeni bir cismanî meâd yorumu ortaya koymayı başarmıştır. Buna rağmen bu söylediklerimiz onun teorisinin kusursuzluğu anlamına gelmez. Sadrâ'nın cismanî meâdın aklî isbatında ne derecede başarılı olup olmaması tartışılabilir. Yukarıda söylenenlerden de anlaşılmaktadır ki, bir çok meselede filozofun görüşleri müphemdir. Özellikle bu tez çalışması sonucunda ulaşılan neticeye göre onun aklî yetkinliğe ulaşmış nefislerin cismanî bedene sahip olup olmaması hususunda kesin fikrini belirlemek güç bir mesele olarak kalmaktadır.

## SONUÇ

Hikmet sevgisi anlamına gelen felsefe, varlık türleri içinde sadece insanın yapma potansiyeline sahip olduğu mantıkî prensipler çerçevesinde düşünmek sanatıdır. Hikmeti seven anlamında tercüme edilen filozof da bu prensiplerin eşliğinde hakikat arayışında olmaktadır. Düşünme kabiliyetinin insanda a priori olarak bulunmasına rağmen tefekkür malzemesini dışarıdan temin eden filozof kendisini kuşatan düşüncelerden veya içinde bulunduğu kültür ve medeniyetlerden etkilenmektedir. Kaynağını Yunan felsefesinden alsa da hiç şüphesiz İslâm coğrafyasında ortaya çıkan felsefe okulları dinî düşünceden etkilenmişlerdir. Bu manada tercümelerden sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk felsefe okulu olan Meşşâf felsefe ile kendisinin meâd görüşünü ele aldığımız Molla Sadrâ'nın Müteâliye felsefesini kıyaslarsak bu etkinin artan çizgide ilerlediğine şahit oluruz. Hatta Molla Sadrâ kendi zamanına kadar uzlaştırılmaya çalışılan felsefe ve dinin zahir-bâtın farkı dışında aynı şey olduğunu kabul etmiştir.

Molla Sadrâ kurucusu olduğu Müteâliye felsefesini belli temel ilkeler üzerine inşa etmiştir. Bunların da en başında asâletu'l-vücut, teşkîku'l-vücut, hareketi-cevherî gibi teoriler gelmektedir. Sadrâ ele aldığı bütün felsefi problemleri bu ve bunlara dayalı felsefi ilkelerin ışığında çözümlenmeye çalışmıştır.

Meâd meselesi nefsin ölümsüz mahiyetinden dolayı filozofların üzerinde düşündüğü çetin problemlerden biridir. Bunun yanında dinde de iman esaslarından biri olduğundan ölüm sonrası hayat müstesna yere sahiptir. Bu nedenlerden dolayı meâd problemi İslâm filozoflarının çok önemseydiği konulardan biri olmuştur.

Antik Yunan filozofları aralarında anlatım farklılıkları olmakla beraber nefsin ölümsüzlüğünü kabul ediyorlardı. Onlara göre nefis bozulmayan bir mahiyete sahip olduğundan beden helâk olması ile bozulmayacak ve varlığını devam ettirecektir.

İslâm düşüncesinde meâd, yani ölümden sonraki hayat kabul edilmekle beraber onun niteliği ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşler sırasıyla cismanî, ruhanî, ruh ve beden birlikteliği veya beraberliği ile gerçekleşen meâd anlayışıdır.

İslâm filozofları nefsin kevn ve fesada tâbi olmayan mahiyetinden dolayı ölümden sonra baki kalacağını savunmuşlardır. Ancak somut beden için aynı fikirde olmamışlardır. "İkinci üstat" olarak bilinen Fârâbî'nin nefsin ölümden sonraki hayatı ile ilgili görüşleri araştırmacılara göre, onun meâdı kabul etmesi yanında yeterli derecede

belirgin değil ve dinin anlattıkları ile çelişkili görülmektedir. Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinin daha açık olduğu söylenebilir. Molla Sadrâ zamanına kadar meâdla ilgili daha çok bilinen ve filozofların görüşü olarak kabul gören anlayış da İbn Sînâ'yla bağlı olmuştur. İbn Sînâ Peygamberin haber verdiği cismanî meâdî dinin gerekçesi olarak kabul etmiştir. Ancak filozof bu meâd şekliyle ilgili felsefî ve aklî bir izahın olmadığını söylemiştir. Bununla beraber İbn Sînâ'ya göre felsefî istidlalin anladığı ve makul gördüğü meâd ruhanî meâddır. Bu ruhanî meâd anlayışı Sadrâ'ya kadar hâkim görüş olarak aktüelliğini korumuştur. Molla Sadrâ ise ahiret âleminde insanın nefis ve bedenden ibaret olacağını iddia etti. Ona göre aklın tanımlayabileceği meâd sadece ruhanî değil, ruh ve bedenden oluşan, daha doğrusu cismanî olan veya cismanî ruhun meâdıdır. O dinin savunduğu cismanî meâdın nasıl gerçekleşeceğini aklî delillerle ortaya koymaya çalıştı. Kendisinin söylediğine göre insan bu dünyada olduğu şekilde aynen ahirette de bulunacaktır. Bu dünyada gördüğümüz, tanıdığımız Ahmet'i ahirette gördüğümüzde onun daha önce bildiğimiz Ahmet olduğuna onay vereceğiz. Ancak bu özdeşlik zahiri bir özdeşlik değildir.

Sadrâ cismanî meâdî açıklamak için belli ilkeler oluşturmuştur. Ona göre bu ilkeleri hakkıyla anlayan birinde cismanî meâdla ilgili hiç bir şüphe kalmayacak ve dinin bahsettiği cismanî meâdî anlayacaktır. Ona göre insanın nefsi ve bedeni ittihat halindedir. Ortaya çıkışında biri ruhanî olan nefis ve diğeri cisim olan beden bulunmamaktadır. Cismanî olarak hudûs eden nefis cevherî hareketi ile adım adım kâmilleşerek ruhanî vücuduna ulaşır. Yani insan başlangıçta nevi sureti olan cisim, sonda ise cismanî özelliğe sahip sûrettir. Nefis ve beden ittihat halindedirler yoksa iki ayrı ve karşıt şeyler değillerdir. Nefis ve beden arasındaki fark, varlığın şiddet ve zayıflığı bakımındandır. Nefis vücudun güçlü beden ise zayıf mertebesidir. Diğer taraftan beden nefsin âleti olarak hiç bir zaman ondan ayrı olmayacaktır. Buna rağmen beden farklı âlemlerde farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bedenin özelliklerinin değişmesi onun zâtını ve ayniyetini etkilemez. Nefis aynı nefis olduğu ve bedenin ayniyeti de nefse bağlı olduğu için beden bütün varlık âlemlerinde aynı bedendir. Farklı şekilde ifade edecek olursak, nefis kendisiyle müşahhas olduğu hâlde beden nefisle müşahhastır. Şu durumda beden niteliğinin değişmesi nefis aynı kaldığı için onun özdeşliğini bozmaz.

Diğer taraftan ahiretteki beden nefsin fâili olduğu bedendir. İnsan bu maddî dünyada cevherî harekete sahip olduğu için kendi bânîni sûretini oluşturabilmektedir. Bizim bilgi, ahlâk ve amellerimiz dâhili sûretimizi oluşturmaktadır. Ahirette sahip olduğumuz beden şâkile olarak adlandırılan dâhili, bânîni sûretimizin tezahürüdür. İnsanın cennet ve cehennem ehlinde olması da onun bânîni sûretinin iyi veya kötü olmasına bağlıdır. İnsanın hayal gücü mücerret olduğundan bedeninin ölümünden sonra baki kalacak ve ahirette bu dâhili suretleri kullanarak uhrevî suretler yaratacaktır. Yani insan kendi sûretini hayal edecektir.

Şüphesiz ki, Sadrâ'nın cismanî meâdındaki beden dünyevî anlamda bir cisim değildir. Bu cisim veya beden nefsin fâili olduğu, soyutlanmış bir cisimdir. Sadreddîn Şîrâzî'nin cismanî meâd anlayışını anlamak için kendisinin de söylediği gibi, onun cismanî meâdını temellendirdiği ilkeleri anlamak son derece önemlidir. Asâletü'l-vücut, teşkîki'l-vücut, teşahhus, hareketi-cevherî, hayalin mücerretliği vs. gibi ilkeler doğru bir şekilde anlaşılabilir ise Molla Sadrâ'nın cismanî meâdını anlamak da mümkün olmaz. Ancak onun oluşturduğu cismanî meâdın ilkelerine bakacak olursak o (kendisinin kabul ettiği şekilde) cismanî meâdını hayal gücüne dayandırıyor. Yani nefsin ahiretteki cismanî bedeni nefsin hayal vasıtasıyla icat ettiği bedendir. Aynı zamanda filozof aklî yetkinliğe ulaşan nefislerin kendi varlık âlemlerine uygun bedenleri olacağını ifade etmiştir. Yani aklî yetkinliğe ulaşan insanın bedeni hayalî beden olmayacaktır. Eğer ahiretteki cismanî bedenin hayalî beden olduğunu farzederseniz ve aklî insanın da bu bedene sahip olmayacağını hesaba katarsanız söyleyebiliriz ki, Sadrâ başkaları tarafından da eleştirildiği gibi, yalnız orta ve düşük mertebeli nefisler için cismanî meâdını ispat edebilmiş veya sadece bu nefisler için cismanî meâdını kabul etmiş ve aklî insanın meâdının ruhanî olacağını düşünmüştür. Ancak bu husus Sadrâ tarafından açık bir şekilde ifade edilmemiştir.

## KAYNAKÇA

- A. Amulî, Cavadî, *Hikmetu sadri'l-müteâlihîn el-müteâliye*, (*Rekâizu felsefeti Sadri'l-müteâlihîn* içinde), Dar Al maaref Al hikmiah, 2008.
- Abdulkerim, eş-Şibli, *Asâletu 'l-vüçud inde 'ş-Şirâzî* (min merkeziyyeti'l fikri'l mâhuvî ile merkeziyyeti'i fikri'l vüçûdî), (haz: Cabiri, Salah), basım yeri ve tarih yok.
- Açıkgenç, Alparslan, “Molla Sadrâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2005, c. 30, ss. 259-265.
- Adamson, Peter; Taylor, Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, (trc: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul, 2008.
- Akberî, Rıza, *Tasvire Zendegiye Pes Ez Merg Der Felsefeye İbn Sînâ*, Fesnâme Felsefe ve Kelâme İslamî, Deftere 1, 1388 (hş).
- Al Jubouri, *History of İslamic Philosophy*, Hertford, SG 141 HR, England, 2004.
- Al Muslim, Sâdık, *İbdâât Sdru 'dîn eş-şirâzî el-felsefiyye*, Dar Neynevâ, Dimeşk, 2009.
- Alevî, Hadi, *Nazariyyetu 'l-hareketu 'l-cevheriyye inde Şirazi*, Daru'l-Mada, Dimeşk, 2007.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (trc: Özcan Zeki), İstanbul, 2001.
- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- Aştîyânî, Celâludîn, *Şerhu zâdi 'l-musâfir li sadruddîn muhammed ibn ibrâhim şirâzî*, Bustâne Ketâb, Kum, 1423 (h).
- Aydın, Mehmet, “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, Sayı: 5, 1982.
- Aydın, Salih, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bâgir, Bergîn; İsfahânî, Nâcî, *Tekamule noviye insan ber esase nezeriyyeye cismaniyetul hudus ruhaniyetul beka buden nefis*, Journal of Religious Thought of Shiraz University, Vol 14, No. 1, Spring 2014, Ser. 50, PP: 23-38.
- Cafer, Envârî, *Meâde cismanî ez didgâhe hekimâne ilâhî*, Marefete felsefî, sâle şeşom, Sayı: 1, Pâyiz 1387, 49-72.

- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc, Hatemi, Hüseyin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Dekgânî, Muhammed Hüseyin, *Molla Sadrâ ve tehlile eglânî meâd-e cismanî*, Fesnâme-e endişe-e dinî daneşgâh-e Şirâz, 2010, Sayı: 36, ss. 101-124.
- Dinanî, İbrahimi, Gulamhüseyin, *Mâcaraye fekre felsefî der cahâne İslâm*, Tahran, 1385 (hş).
- Dinanî, İbrahimi, Gulamhüseyin, *Meâd*, Tahran, 1433 (hk.)
- Dinanî, İbrahimi, Gulamhüseyin, *Hereketu 'l-fikri 'l-felsefî fi 'l- 'âlemi 'l-islâm*, (Arapçaya trc. Abdurrahman Alevî), Dar el-Hadi, Beyrut, 2001.
- el-Esad, Abdullah, *fi 'İlmi el-nefs el-felsefî*, Muessisetu el-İmam el-Cavâd, 1427 (h).
- Ellâme Hillî, *Keşfu 'l-murad fi şerhi tecridi 'l- 'itikât*, Beyrut (ts).
- Er-Rifâi Abdülcebbâr, *Mebâdiu 'l-felsefeti 'l-islâmiyye*, Dar Al-Hadi, Beyrut, 2001.
- Es-Sadr, Seyid Rızâ, *el-Felsefetu 'l- 'ulyâ*, Beyrut, 1986.
- Es-Sâidî, Sadık, *Nâfıza ale 'l felsefe*, Kum, 1429 (h.).
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc: Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Fâtîme, Abidînî, *Peyamdehayi felsefî herekete covheri der mesâyele nefis ve tekamole an*, ( Motaleate İslâmî: Felsefe ve kelam, sal cehelo caharom, şomare 89, payiz ve zemestan, 1391(hş).
- Fazlur, Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, 1975.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Gurbanî, Gudetullah, “Mebde ve meâde insan der pertove herekere cevheriye Molla Sadrâ”, *Philosophical-Theological Research* Vol. 8, No. 2.
- Hacı Hasan, Alî, *Hikmetul-Mütealiye inde Sadrulmütealihin Şirazi*, Dar Hadi, Beyrut 2005.
- Halikiyyan, Fazlullah, “Meâde Ruhanî ya nezeriyeye seâdet ve şegavet'e ruh pes ez merg”, (Mecmueye megalat hemayeşe beynulmileli İbn Sina) ts.
- Hosrovnejad, Mortaza, “Nezeriyeye herekete covheri: Peyamdehai felsefî ve terbiyeti”, *Journal of Religious Thought of Shiraz University*, Ser 99, Winter 2009.
- İbn Sînâ, *Ahvalu 'n-nefs*, Darul Bibliyon, Paris, 2007.

- İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd, Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, (haz: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyyât*, I, (thk: G.C. Anawati-Said Zâyed), Kahire, 1960.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, (thk: Mecit Fahri), Beyrut, ts.
- İbn Sînâ, *Tanımlar kitabı*, (trc: Akyol, Aygün- Arslan, İclal), Elis yayın, Ankara, 2013.
- İmranoğlu, Rauf , *Mantık*, Bakü, 2011.
- İzutsu, *İslâm'da varlık düşüncesi*, İstanbul, 2003.
- Kalın, İbrahim, “Mulla Sadra’s Realist Ontology of the Intelligibles and Theory of Knowledge”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, 2002, ss. 1-29.
- Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak (Molla Sadrâ'nin Bilgi Tasavvuru)*, (trc: Nurullah Koltas), Klasik Yayın, İstanbul, 2015.
- Kereci, Ali, *Estelahate felsefi ve tefavote anhâ bâ yekdigere* , Bustan-e ketab, Kum, 1381 (hş).
- Kerecyân, Muhammedmehdî; Rûdekî Nercis, *Se iqlime beden; Berresi mukayese-i meâd cismanî ez menzur Sadrü'l-müteâlihîn ve Aga Ali Hakîm (Muderris Zunuzi)*.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Lynne, Rudder Baker, *Death and the Afterlife*, (haz: William J. Wainwright), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, (ts).
- Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Molla Sadâ, *Mefâtihu'l-gayb*, (thk: Necefî Habîbî), Tahran, 1386 (hş).
- Molla Sadrâ, *Asrâru'l-âyât*, (thk; el-Hâcevî), Tahran, 1401 (hk).
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-muteâliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, (Reza Akberiyân, Seyid Muhammed Hamneî), Tahran, 1382 (hş).
- Molla Sadrâ, *es-Şevâhidu'r-rubûbiyye fi'l-menâhici'l-sulûkiyye*, (thk: Seyid Mustafa Muhakkik Damad, Seyid Muhammed Hamneî), Tahran, 1391 (hş).
- Molla Sadrâ, *Mebde ve'l-meâd*, (thk: Muhammed Zabihi; Cafer Sah Nazari), Tahran, 1381 (h).
- Molla Sadrâ, *Mecmuetu resâil felsefiyye*, Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi, Molla Sadra, *Mezâhiru'l-ilâhiyye*, (thk: Seyyid Muhammed Hamenei), Tahran, 1391 (hş).

- Molla Sadrâ, *Şerhu Usuli Kâfi*, (haz, Hâcevi, Muhammet), Muessese Mutaleat ve Tahkikat Farhangi, (basım yeri ve tarih yok).
- Molla Sadrâ, *Şerhu 'l-hidâyeti 'l-esîriyye*, Beyrut, 1422 (hk).
- Molla Sadrâ, *Zâdü 'l-müsâfir*, (Aştîyânî'nin *Şerhu Zâdü 'l-musâfir li Sadruddîn Muhammed ibn İbrâhim Şîrâzî* içinde).
- Muallimî, Hasan, *Hekmet-e müteâliye*, Kum, 1387 (hş).
- Muhammedrıza, Muzaffer, *el-Mentig*, Kum, 1431 (hk).
- Muhammedrıza, Muzaffer, *Felsefetu 'l-İslâmiyye*, Beyrut, ts.
- Mustafa Kazim, Seyid Muhammed, *Hikmetu 'l-muteâliye şerhu Menzûmeti tuhfetu 'l-hakîm li 'l-Allemetu 'l-İsfahânî*, Mektebu ilamil-islâm.
- Mustafavî, Zehrâ, *İbhamatî pirâmûn-e nezariyeî meâd-e cismânî Sadrâ*, Journal of Religious Thought of Shiraz University, Vol.12, No. 3, Autumn 2012, Ser. 44, PP: 147-154.
- Mutahhari, Mortaza, *İslâm İlimleri ile Tanışlık*, Bakü, 2011.
- Mutahhari, Murtaza, *Meâd*, İntişârât-e Sadrâ, Kum, 1373 (hş).
- Mutahhari, Murtaza, *Mentig ve Felsefe*, Külliyyât-e ulûm-e İslâm, Kum, 1392 (hş.).
- Nasır, Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul, 2003.
- Nasiruddîn, Tûsî, *et-Tezkiretu fi 'l-mebde ve 'l-meâd*, Beyrut, 2008.
- Nasr, Hüseyin; Leoman, Oliver, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc: Öçal, Şamil; Başoğlu, Tuncay Hasan), İstanbul, 2007.
- Nemetullah, Bedehşan, *Hemahengi miyâne egl ve din der esbate meâde cismanî ez nezere Sadrü 'l-müteâllihin Şîrâzî*.
- Nişâpurî, Möhsün, *Mantık*, Bakü, 2012.
- Oliver, Leaman, *Islamic Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 2009.
- Platon, *Phaidon*, (trc: Akderin, Furkan), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Puyân, Murtaza, *Meâde cismanî der hekmete müteâliye*, Bustane Ketâb, Kum, 1391 (hş).
- Rehimpur, Furugussâdât, “Teemmuli der mebâni-e ihtilaf nezer İbn Sina ve Molla Sadra piramun sader evvel ve entebak an ba hakikat-e Muhammediye”, *İlahiyat-e Tetbigi* ( ilmi pejuhesi) sal evvel, şomare caharom, zemestan 1389 (h.).

- Russel, Bertrand, *The History of Western Philosophy*, Stratford Press, INK., New York 1945.
- Sânepur, Meryem, *Tecerrude hayâl der hekmete müteâliye*, Tahran, 1388 (hş).
- Sebzevârî, Mollan Hadî, *Tâlikat*, (el-Hikmetu'l-muteâliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa içinde), (Reza Akberiyân, Seyid Muhammed Hamneî), Tahran, 1382 (hş).
- Seccâdî, Cafer, *Ferhenge estelahate felsefi Molla Sadra*, Tahran, 1379 (hş).
- Seyed G, Safavi, *Mulla Sadra's Life and Philosophy*, Transcendent Philosophy An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism, Volume 13, December 2012, ss. 21-96.
- Subhanî, Tebrizi, Cafer, *Hestişenasî der Mektebe Sedrûlmüteallihîn*, Kum, 1424 (hk).
- Tabâtabâi, Muhammed Huseyin, *Bidayetu'l-hikme*, (tah: Ali Şirvani), Kum, 1382 (hş).
- Tabâtabâi, Muhammed Huseyin, *Nihâyetu'l-hikme*, (thk: Şeyh Abbas Ali Zariî es-Sebzevari), Muessesetu'l-naşri'l-islâmî, Kum, 1428 (hk).
- Tabâtabâi, Muhammed Huseyin, *Sadrüddîn Şirâzî müceddidu'l felsefe*, (*Rekaizu felsefeti Sadri'l-muteâlihîn*, içinde), Dar Al Maaref al Hikmiah, 2008.
- Tâhîrî, İshag, *Nefs ve gevâye ân ez didgâhe Aristû, İbn Sinâ ve Sadrüddîn Sirâzî*, Bustane Ketab, Kum, 1388 (hş).
- W. Ernst, Carl, "Sufism and Philosophy in Mulla Sadra", (Paper presented at World Congress on the Philosophy of Mulla Sadra, Tehran, May 23-27, 1999).
- Yezdî, Mısbah, *Menhecu'l-cedîd fi t'elîmi'l-felsefe*, (trc: Muhammed, Abdül'm'unim, Hagânî), Beyrut, 1990.
- Yusifî, Muhammettakî, "Meâd ez didgah'e Şeyhi İsrâkî", (Feslnâme'ye âine'ye hekmet, sâl sevvom, Bahâr, 1391 (hş), Sayı: 11, ss. 187-212).

## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Ad, Soyad : İbrahim Baghirov  
Cinsiyet : Erkek  
Doğum Tarihi : 19.03.1991  
Medeni Durum : Bekâr  
Uyruk : Azerbaycan  
Askerlik Durumu : Muaf

### İLETİŞİM BİLGİLERİ

Adres Bilgileri : Azerbaycan/Masallı  
Cep Tel : 05070350008  
E-posta : ibrahim.bagirov666@gmail.com

### EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Azerbaycan/Masallı, Nadir Aslanov orta öğretim okulu  
Üniversite lisans: Bakü Devlet Üniversitesi, (ilahiyat)  
Yüksek Lisans : Süleyman Demirel Üniversitesi (İslam Felsefesi)

### KURS / SERTİFİKA BİLGİSİ

British Town; İngilizce C2 sertifikası

### YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce (iyi düzeyde)  
Farsça (iyi düzeyde)  
Arapça (orta düzeyde)

### HOBİLER

Kitap okumak, futbol izlemek, bilardo oynamak