

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



MOLLA SADRÂ'DA NEFS FELSEFESİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Doç. Dr. HAMDİ ONAY **DİLEK ÇETİN**

MALATYA / 2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MOLLA SADRÂ'DA NEFS FELSEFESİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

DANIŞMAN
Doç. Dr. HAMDİ ONAY

HAZIRLAYAN
DİLEK ÇETİN

MALATYA / 2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
**MOLLA SADRÂ'DA NEFS
FELSEFESİ**
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Hamdi ONAY

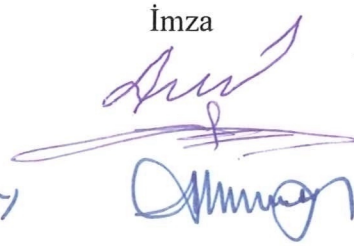
Hazırlayan
Dilek ÇETİN

Jürimiz ..05.07.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu Yüksek Lisans Tezi (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

1. Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
2. Doç. Dr. Hamdi ONAY
3. Dr. Öğr. Üyesi Abdulhamit ÇINLISOY

İmza



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Hamdi Onay'ın danışmanlığında hazırladığım “Molla Sadrâ'da Nefs Felsefesi” başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Dilek ÇETİN



ÖNSÖZ

İnsanoğlunun özünü sorgulamaya başladığı zamanlardan itibaren maddî boyutunun yanında mânevî boyutunun da olduğu açığa çıkmıştır. İlk zamanlarda insanın maddî boyutu önemli olarak algılanmış olsa da insanın duygularının, düşüncelerinin, hayâllerinin, korkularının, arzularının ve rüyalarının daha fazla önem arzettiği görülmüştür. Dünya üzerine gelmiş bütün insanların kendine özel olması, bir insanı diğer insandan farklı kılan şeyin ne olduğu sorusu filozofları düşünmeye ve araştırmaya itmiştir. Materyalistler dışında bütün filozoflar insanın maddî boyutunun yanında bir de mânevî boyutunun olduğunu kabul etmişlerdir. Bu mânevî boyut temelde aynı manaya gelebilecek şekilde farklı adlarla tezahür etmiş ve felsefe tarihinde *pyche*, *anima*, *soul*, *nefs*, *nefs*, *ruh*, *tin* ve *akıl* kavramlarıyla tanımlanmaya çalışılmıştır.

İnsanın ruhsal boyutuyla açığa çıkan nefis felsefesi metafizik ve psikoloji gibi ilimlere kaynaklık etmiş ve onların gün ışığına çıkmasına neden olmuştur. Şehir yaşamının giderek artması ve toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan savaşların, kazaların, cinayetlerin, haksızlıkların ve özelde yaşanan birçok sorunun altında yatan neden insanın kendisi ve nefis boyutudur. Kendi içinde yaşadığı toplumu ve kültürü tanımayan bireyler hep bir karmaşanın içerisinde yaşamak zorunda kalmışlar ve medeni bir ilerlemeyi sağlayamamışlardır.

Diğer taraftan ölümden sonraki durumunun ne olduğu sorusu insanın toplum içindeki yaşamı kadar önem arz etmektedir. İnsanoğlunun ölümden sonra nefsin hayatiyetine devam etmesine inanması toplumsal ilişkisine de sirayet etmekte bir anlamda hayatına anlam katmaktadır. Ölümden sonra nefis hayatiyetini devam ettirmeyecekse ozaman bu dünyanın ne önemi olabilir ki. Hayat “Yaşa ve öl” kadar basitmiydi acaba. Tüm bu sebeplerden dolayı kadîm felsefeyle günümüze kadar gelmiş olan nefis felsefesi filozofların derin inceleme ve araştırmalarına neden olmuş ve toplumları etkilemiştir.

Bir taraftan Sokrates gibi filozoflar insanın kendini tanımasının önemini dile getirerek ruhsal ve psilolojik boyutuna atıf yaparken diğer taraftan da Aristo gibi filozoflar da nefsin varoluşunu temel alarak metafizik boyutunu öne çıkarmışlardır. Antik Yunan felsefesiyle tanışan Müslüman düşünürler ise nefis kavramının hem

psikoloji hem de metafizik boyutunu ele alarak vahyî gelenekte aynı anlamlara gelecek şekilde yeniden anlamlandırmışlardır. İslâm dünyasının felsefe dünyasına hem kelâmî hem de tasavvufî ve özellikle irfânî anlamda büyük katkıları olmuştur.

İslâm dünyası'nda Kindî, Fârâbî, İbn Sina, Gazâlî, İbn Rüşd, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi hem Meşşâî hem İşrâkî hem de tasavvuf ekollerinin mimarları da nefis felsefesiyle alakalı eserler vermişlerdir. Tezimizin konusu olan Hekim Molla Sadrâ kendinden önce gelen mirası en iyi şekilde değerlendirmiş, kendisine has teorileriyle nefis felsefesine yaklaşmış ve eserlerinin çoğunluğunda bu koyuya yer vermiştir.

“Molla Sadrâ'da Nefs Felsefesi” başlıklı tezimiz giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırma hakkında genel bilgilere, Molla Sadrâ'nın hayatı ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde nefsin tanımı, nefis ve ruh kavramlarının farklılığı, Kur'an-ı Kerimde nefsin karşılığına değinirken ikinci bölümün A bendinde nefis felsefesinin seyrini, batı felsefesi filozofları olan Sokrates, Platon, Aristo ve B bendinde ise İslâm felsefesi düşünürleri olan Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Meşşâî ekolünün filozofları açısından nefis felsefesini değerlendirdik.

Tezimizin ikinci bölümün A bendinde Molla Sadrâ felsefesinin arka planına ve günümüze etkilerine B bendinde ise Molla Sadrâ'nın nefis felsefesini, nefsin tanımı, oluşumu, nefsin kuvvelerini, nefis beden ilişkisini, nefsin varlık türünü, nefsin tekâmül yolculuğunu ve nefsin nihaî kurtuluşu ve bekâsını ele aldık.

Tez çalışmamda bana yardımlarını esirgemeyen, yol gösteren Danışman hocam Doç.Dr. Hamdi Onay'a teşekkür ediyorum ve şükranlarımı sunuyorum.

Malatya, 2019

Dilek ÇETİN

ÖZET

İbn Rüşd'ün Felsefe dünyasına takdim etmiş olduğu değerli emeklerden sonra, Batı Düşüncesi'nde İslâm Felsefesi'nin artık miadını doldurduğu gibi algının aksine, on altıncı yüzyıla kadar felsefenin İslâm topraklarında hala canlı bir şekilde devam ettiğini göstermesi açısından Molla Sadrâ'nın felsefesi önemli bir yere sahiptir. Molla Sadrâ'nın ilmî bir atmosferde ortaya çıkması, kendisinden önce gelmiş olan hem Yunan hem Doğu hem de Müslüman filozoflarının felsefelerini özümsemesini ve bu birikimleri vahyîn ışığında kendine has teorileriyle sentezleyip sistemleştirmesini sağlamıştır. Molla Sadrâ kendi felsefesini "Hikmet-i Mütealiye" olarak isimlendirmiştir. O İnsan'ı merkeze alarak oluşturmuş olduğu felsefesinde, Tanrı'yı tanıması ve nihaî mutluluğa ulaşması için insanı dört seferden oluşacak bir yolcuğa çıkarmıştır. Bu yolculuktan en fazla etkilenecek olan ise insan ve özellikle insan nefsi olmuştur. Molla Sadrâ bundan dolayı nefis felsefesine önem vermiş ve kendi felsefesinin adeta çekirdeği sayılan "Esfâr" adlı eserinin son cildini nefis felsefesine ayırmıştır. Sadrâ önceki filozoflardan devr aldığı nefis hakkındaki görüşleri incelemiş, onlara eleştirel yaklaşmış ve yeniden yorumlamıştır. O nefis felsefesinde kendinden önce söylenenlerden farklı birçok yeni düşünce ileri sürmüştür ve felsefe dünyasına yüzden fazla yeni teoriyi armağan etmiştir. Bu durum Molla Sadrâ'nın İslâm düşüncesi açısından ne denli yetkin olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Sözcükler: Molla Sadrâ, Cevherî Hareket, Nefs, Tecerrüt, Kemâl, Bekâ

ABSTRACT

After the valuable efforts that Ibn Rushd presented to the world of Philosophy, Mullah Sadrâ's philosophy has an important place in terms of showing that philosophy continues to live in İslâmic lands until the sixteen thcentury, çontrary to the distressing perception that İslâmic Philosophy is now over due in Western Thought. The emergence of Mullah Sadrâ in a scientific atmosphere helped him to absorb the philosophies of both Greek and Eastern and Muslim philosophers, and synthesized them with his own theories in the light of revelation. Mullah Sadrâ named his philosophy, more accurately, his wisdom as "Hikmet-i Mütealiye". In his human-centered philosophy, Mullah Sadrâ took them on a journey of four times, in order to recognize God and achieve ultimate happiness. So, the most affected by this journey is human and especially human soul. Mullah Sadrâ, therefore, paid attention to the soul philosophy and devoted the last volume of his work called "Asfar" to the philosophy of the soul. Mullah Sadrâ has examined the legacy of the past philosophers about the soul, critically approached the matter and interpreted them. Sadrâ put forward many new ideas in his philosophy of the soul, different from the ones before him, and he has presented more than a hundred new theories to the world of philosophy. This situation shows how important the Sadrâ is from the perspective of İslâmic thought.

KeyWords: Mullah Sadrâ, Essential Movement, Soul, Isolation, Ripeness, Excellence, Eternity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
ONUR SÖZÜ	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ	x
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
I. Problemin Kapsamı	2
II. Konunun Kaynakları	3
IV. Molla Sadrâ'nın Eserleri	6
1.1. Nefsin Tanımı	12
1.2. Nefs ve Ruh Kavramlarının Farklılığı	14
1.3. Kuran'da Nefsin Karşılığı	15
A. ANTİK YUNAN'DA NEFS KAVRAMI	17
A.1. Sokrates'de Nefs Felsefesi	17
A.2. Platon'da Nefs Felsefesi	18
A.3. Aristo'da Nefs Felsefesi	20
B. NEFS KAVRAMININ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ SEYRİ	22
B.1. Kindî'ye Göre Nefs Felsefesi	23
B.2. Fârâbî'ye Göre Nefs Felsefesi	25
B.3. İbn Sinâ'ya Göre Nefs Felsefesi	26
İKİNCİ BÖLÜM	29
A. MOLLA SADRÂ FELSEFESİ'NE GENEL BAKIŞ	29
A.1. Molla Sadrâ Felsefesi'nin Arka Planı	29
A.2. Molla Sadrâ Felsefesi'nin Temel Konuları	34
A.2.1. Varlık (vücüt-ontoloji) ve Mahiyet Konusu	35

A.2.2. Cevherî Hareket ve Evrenin Yaratılışı.....	37
A.2.3. Akıl ve Ma'kûl İttihadı (Birliği).....	39
A.2.4. Hayâlî âlemler ve İlk Örnekler	39
A.2.5. Uhrevîyât ve Hayat	40
A.2.6. Allah'ın Dünyaya Dair Bilgisi.....	41
A.3. Molla Sadrâ Felsefesi'nin Etkileri.....	41
B. MOLLA SADRÂ'DA NEFS FELSEFESİ	43
B.1. Molla Sadrâ'da Nefse Yaklaşım.....	45
B.2. Nefsin Tanımı	52
B.3. Nefsin Meydana Gelişi	57
B.4. Nefs ve Beden İlişkisi	62
B.5. Nefsin Kuvveleri.....	71
B.6. Molla Sadrâ'da Nefsin Varlık Türü.....	77
B.6.1. Soyutluluk Kavramı ve Nefsin Soyut Olmasının Önemi.....	77
B.6.2. Nefsin Soyut Olmasının Delilleri	78
B.7. Nefsin Mertebeleri.....	82
B.7.1. Nefsin Varlık Yönünden Tekâmül Mertebeleri.....	83
B.7.2. Nefsin İdrak Yönünden Tekâmül Mertebeleri.....	86
B.7.2.1. İnsanı Evvel veya Tabîî İnsan	88
B.7.2.3. İnsanî Salis veya İnsanî Aklânî	90
B.7.2.4. İnsanın Aklanî Mertebeleri	90
B.8. Nefsin Nihâî Kurtuluşu Ve Bekâsı	95
SONUÇ	108
KAYNAKÇA.....	113

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Molla Sadrâ'nın felsefesinde yapılmış olan yolculuklar	8
--	---



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Cevherî hareketin nefsin tekâmüle ulaşmasında 84



KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	:Adı geçen madde
AÜ	: Ankara Üniversitesi
B	: Bin, ibn
Bknz.	: Bakınız
Çev	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed	: Editör
Haz	: Hazırlayan
Hz	:Hazreti
HŞ	: Hicri, Şemsi
HK	: Hicri, Kamerî
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
Mö	: Milâttan önce
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Nşr	: Neşreden
Ö	: Ölümü, ölüm tarihi
S	:Sayı
s	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tah	:Tahkik
Ts	: Tarihsiz
Yay.	: Yayın Evi, Yayınları
YL	: Yüksek Lisans

GİRİŞ

Son dönem İslâm felsefesine damgasını vuran Molla Sadrâ hem felsefî hemde irfanî anlamda yeni bakış açıları getirmiştir. Ömrünü İslâm felsefesine adayan Molla Sadrâ vahiy kültürünü felsefeyle en iyi şekilde harmanlayıp yorumlaması açısından kendinden önceki filozoflardan ayrılmaktadır. Hiçbir filozof Molla Sadrâ kadar Kur'an'a bu denli yakın çalışmamıştır. Kısa ömrüne birçok eseri sığdıran Molla Sadrâ üzerinde çalışılmasını hakeden bir şahsiyettir. Molla Sadrâ, dinin zâhirî ulemalarınca tekfir edilmesi ve siyasete olan duruşu sebebiyle de hekim (bilge) olma ünvanını kendinde toplamıştır.

Tezimizde Molla Sadrâ'nın ana kaynaklarından, farklı yazarlar tarafından yazılmış kitaplardan ve makalelerden faydalanılmış, farklı filozofların görüşlerine yer verilerek felsefesi değerlendirilmeye çalışılmıştır. Molla Sadrâ, nefsi bütün eserlerine dağıtmış olmakla birlikte Esfâr'ın sekinci cildinin büyük bir bölümünü nefse ayırmıştır. Aslına bakılacak olursa Molla Sadrâ kendi felsefesini Tanrı, insan ve evren üzerine sistemleştirmiştir. İnsanın Tanrı ve evrenle olan ilişkisinde nefis en önemli noktada bulunmaktadır. Bundan dolayı Molla Sadrâ nefis felsefesini titizlikle ve derinlemesine incelemiş, ona hakettiği değeri verebilmiştir. Ona göre insanın varlığın tümünü tanıması nefse bağlıdır. O nefsinin tanıyanın bütün ilimlere vakıf olacağına inanmaktadır. İslam düşünce geleneğindeki fikir adamlarının çalışmalarına bakıldığında nefis felsefesinin ne denli önemli olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Molla Sadrâ'nın felsefesinin geç tanınmasının en önemli nedeni birkaç asır boyunca onun eserlerinin ele alınmaması gösterilebilir. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalar ümit verici olmasına rağmen henüz hakettiği yeri bulamamıştır. Tezimizde öncelikle Sadrâ'nın hayatına, felsefesine ve düşünce tarihine olan etkilerine değinilmiştir. Nefis felsefesinin hem Batı ve hem Doğu düşünce dünyasında önemli filozofların görüşlerine yer verilmiştir. Molla Sadrâ kendinden önceki düşünce geleneğini iyi bilmesi açısından onun nefse yaklaşımını daha iyi anlayabilmek açısından bizde tezimizde öncelikle kadim geleneğin nefse yaklaşımına genel bir çerçeve çizmeye çalıştık. Öncelikle Sadrâ, nefsi tanımlamış nasıl meydana geldiğini,

nefsin varlık türünü, mertebelerini ve nihayetini bu başlıklar altında açıklamaya çalışmıştır. Bizde elimizden geldiğince onun kendi yaklaşımına tezimizde değinmeye çalıştık. Umarız Molla Sadrâ felsefesinin tanınmasına bir katkımız olmuştur.

I. Problemin Kapsamı

Nefs felsefesi insanlığın varoluşu kadar eski bir konudur. Bu problematiğin önemi; İnsan nedir? Sorusuyla ortaya çıkmaktadır. Nefsin olmadığını ve insanın sadece maddeden meydana geldiğini kabul edenler içinse bu sorunun zaten bir tek cevabı vardır. Ancak ortaya çıkan psikoloji ve metafizik ilmi onların varsayımını tamamen çürütse de hala bu düşüncenin savunucuları bulunmaktadır. Oysa nefsin varlığını kabul ettiğimizde ise insanla ilgili birçok soruna cevap bulabilmekteyiz. Bu problemlerin çözülmesinden dolayı insanın kendiyile ve toplumla ilişkileri sosyoloji ilminin doğmasına neden olmuştur. Öte yandan insanın ölümden sonra hayatiyetinin devam edip etmeyeceği nefsin bekâsıyla alakalı olduğundan bütün dinlerin ilgi odağı olmuş ilâhîyat sahasında da bu konu gündeme gelmiştir.

Nefs kavramının ilâhîyat sahasında kendini gösterdiği alanlardan biri de tasavvuf veya irfan geleneğidir. İrfan sahasında ise nefis, terbiye ve tezkiye edilmesi gereken insanın aşırılıklarıdır. İslâm dünyasında bu alanda hem teori hem de paratik anlamda nefis konusu merkeze alınarak bakıldığında birçok ekol ve düşünürün ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ekoller günümüzde hala devamlılığını sürdürebilme ve etkinliğini göstermektedir. Nefs felsefesinin en geniş konularından biri nefisle beden arasındaki ilişkidir. Nefs ve beden birbirlerini nasıl etkilemektedir sorusuna verilen cevap bize doğrudan psikoloji ilminin kapısını aralamaktadır. Nefs felsefesi psikoloji, sosyoloji, metafizik ve ilâhîyat ilimlerinin merkezi kavramı olmayı başarmıştır. Bu anlamda bütün filozoflar az veya çok bu konuda görüş beyan etmişlerdir.

Sadrâ nefis felsefesinde kendinden önce gelmiş bir çok görüşü ele almış onları derinliğine sorgulamıştır. O, değerlendirme yaparken pek çok konuya çözüm ve cevap bulabilmiştir. Bilindiği üzere birçok Meşşâî filozofa göre hareket arazdandır. Oysa Sadrâ hareketin cevherde olduğunu ve bu hareketten dolayı maddede ve arazda hareketin olduğu fikrini ortaya atarak bir anlamda felsenin seyrini değiştirmiştir. O hem insanî nefsin hemde kozmolojinin değişimini 'cevherî hareket teorisi' ile açıklamıştır. Ona

göre varlıklar, istemli olsun veya olmasın cevherî hareket vesilesiyle nihaî hedefe doğru yönelmekte ve hareket etmektedir.

Nefsin akıl âleminden gelmesi, nefsin bedendeki tasarrufu, nefsin hadîs olmasının cismanî ve bekâsının ise ruhanî olması gibi bir çok konuya Molla Sadrâ, cevherî hareket teorisiyle açıklık getirmektedir. Sadrâ varlıkta teşvik konusunu nefsin varlığı içinde geçerli kılmakta ve onun varoluşundan itibaren tekâmüli bir yolculuğu cevherî hareket vesilesiyle devam ettirdiğini iddia etmektedir. Bu sebeple Nefs felsefesinde cevherî hareketin rolü ve önemi azımsanmayacak şekilde büyüktür.

Çalışmamızda Antik Yunan filozoflarının nefis felsefesi hakkındaki görüşlerine ve bu felsefeden Müslüman filozoflarının nasıl etkilediklerine yer verilmiştir. Araştırmamızın temel amacı; öncelikle Molla Sadrâ'nın nefis felsefesini anlamaya çalışarak bir anlamda Sadrâ gibi son İslam filozofunun düşünce ve eserlerine katkı sağlamaktır.

II. Konunun Kaynakları

Sadrâ nefis felsefesini ele aldığı bölümlerinde; nefsin oluşumu ve bedene nasıl girdiği, nefisle beden arasındaki ilişkiyi, nefsin varlık türünü, nefsin ezeli olup olmaması, nefsin bedendeki ve uhrevî hayattaki tekâmülü gibi nefsin ontolojik varlığını sorgulamasıyla birlikte nefsin nihaî mutluluğa ulaşması için insanın takip etmesi gereken metodolojide nefisle irtibatlı bir çok konuya yer vermiştir. Bu konunun birçok eserinde yer verilmesi konunun toparlanması ve derlenmesini zorlaştırmış aynı zamanda da Sadrâ'nın bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermiştir. Sadrâ Esfâr'ın son cildinin büyük kısmında ve eserlerinin çoğunda bu konuyu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sadrâ'nın *Sih Asl* adlı eseri ve son zamanda elimize geçen birkaç risalesinin dışında bütün eserleri Arapça olarak yazılmıştır. İran'da onun bütün eserleri Farsça'ya tercüme edilmîş, haşiyeler, tefsirler, makaleler ve tezler yazılmıştır.

Sadrâ kendi ülkesinde bir dönem adeta unutulmuş ancak son birkaç yüzyıldır gün ışığına çıkarılmış bir filozoftur. Böyle bir dönemin olması haliyle onun hikmetinin günümüze gelmesini de geciktirmiştir. Tezimizde öncelikle kendisinin Farsça tercümelerine yer verilmiş daha sonra yazılmış eserler ve makaleler mütalaa edilmiş, filozoflar arasındaki görüşler kıyaslanarak verilmeye çalışılmıştır. Sadrâ'nın felsefe dünyasına getirmiş olduğu teorileri daha açık bir şekilde görmek açısından bu

önemlidir. Dünyada ve özellikle ülkemizde Molla Sadrâ ile ilgili yapılan çalışmalar parmakla gösterilecek kadar az olması kaynaklara ulaşımı, bu konuda söz sahibi olmayı ve değerlendirmeler yapmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan Nefs felsefesi konuları ve kavramları açısından soyut ve zihni olduğundan hem anlaşılması, hem de kavramların doğru bir şekilde aktarılması ve yazıya dökülmesi gerçekten de zor bir durumdur. Farsçadan Türkçeye çevrilirken iki dil arasında kavramların aynı anlama gelecek şekilde yerleştirilmesi için azami dikkat gösterilmiş ve her bir kavramın Türkçe de kullanılan manası verilmeye çalışılmıştır.

III. Molla Sadrâ'nın Hayatı

Molla Sadrâ onaltıncı yüzyılda ülkemizin doğu tarafından sınır komşusu olan İran'ın başkenti Tahran'ın yaklaşık olarak yedi yüz km güneyinde, Zend Hanedanı zamanında başkent olmuş, birçok şair ve filozofun yetiştiği Fars bölgesi olan Şiraz Şehri'nde (h.979-1050/m.1571-1640) siyâsî ve ilmî olarak etkili bir ailede dünyaya gelmiştir.¹ Etrafı tarafından 'Sadreddîn' (dinde ileri gelen) *Sadru'l-müteellihin* (hakîmlerin önderi)², ya da talebelerince yalnız *Ahund*³, Sadreddîn Şîrâzî, Molla Sadrâ (Hint-Pakistan yarımadasında ise sadece Sadrâ) gibi ünvanlarla adlandırılan Muhammed İbn İbrahim İbn Yahya Kavami Şîrâzî Sadrâ⁴ uzun yıllar boyunca dualarla evlat istenilmiş ilmî anlamda güçlü bir ailede dünyaya geldi. Sadrâ'nın babası İbrahim İbn Yahya el-Kavami Şîraz' da devlet memuru ve aynı zamanda bir âlimdi. Bu ünden dolayı ailesi "Kıvâm-i Şîrazi" olarak tanınırdı.⁵

¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39.

² Molla Sadrâ aslında, akli disiplini mânevî tecrübeyle birleştiren ve Sühreverdî'nin müteellih dediği bilgeler sınıfının üstünüdür. Bundan dolayı Molla Sadrâ'ya hikmet geleneğinde verilebilecek en yüce isim olan Sadru'l-Müteellihin adı verilmiş ve ilâhî sırların bilgisini arayan seçkin insanların önderi anlamına gelmektedir. Bkz. Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.50;bu ünvanla anılmasının diğer bir nedeni de Sadrâ'nın kendi felsefesini "hikmet-i müteâliye" (aşkın tasavvuf felsefesi) olarak adlandırmasıdır. Bknz. Açıkgenç, Alparslan, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", **Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni**, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), İnsan Yayınları, c.7 İstanbul, 2015 s. 1143.

³ Farsça Dilinde "bilgili, eğitilmiş, hoca" anlamlarına gelmektedir.

⁴ Sadrâ'nın entelektüel biyografisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Tebrizî, M. Ali, Reyhânâtü'l-Edeb, Sadî Press, Tahran 1331/1912, II/458-461; Cevârdîhi, M. Müderrisi, **Târîhu Felâsife-i İslâm**, İlmî Press, Tahran 1336, I/179 vd.; Tünükâbunî, M. Muhammed, **Kısesü'l-'Ulemâ**, İntişârât-i İlmîyye-i İslâmiyye, Tahran 1396, s. 328-333.

⁵ Molla Sadrâ, **Hak ve Yakîn Yolunun Mârifeti Hakkında Âriflerin İksiri**, (çev. Fevzi Yiğit), Önsöz Yayıncılık İstanbul, 2017, s. 11.

Sadrâ'nın babası oğlunun ilmî yönünün etkili olabilmesi için henüz çocuk sayılacak yaşlarda Arapça, Farsça, Kur'an ve hadîs ilimlerini en güzel şekilde öğrenmesini sağlamıştır. Sadrâ altı yaşına kadar eğitiminin temel kısmını Şiraz'da aldıktan sonra babasının işlerinden dolayı Kazvin şehrine ve daha sonra da ⁶(1606h\1598.m) ⁷ felsefe ilmînin merkezi ve ayrıca İran'a Safevi'ler döneminde başkentlik yapmış İsfahan şehrine gitti.⁸

O hem Şeyh Bahauddin Amili ve Mir Damad'la hem de muhtemelen İsfahan'da hala mevcut olan Sadr Okulu'nda Mir Ebu'l-Kasım Findiriski'den ders alma imkânı buldu.⁹ Sadrâ ilim çalışmalarında izlemiş olduğu felsefî sistem zâhir ülemasının dikkatini çekti ve onu tekfir edilmekle yüzyüze getirdi. Sadrâ bu ortama daha fazla dayanamadı ve ilmî çalışmalarını sürdürmek için yine İran'nın bugünde hem mezhebi hemde ilmî anlamda önemli sayılan Kum Şehri'nin yakınlarındaki Kahek köyüne yerleşti.¹⁰ Sadrâ'nın felsefesinin çekirdeği sayılan *Esfâr* adlı eserinin önsözünde kendisinin Meşşâî ve İşrâkî fikirlerinden ve Gazâlî gibi ruhunda uyanan arayıştan dolayı uzlete çekilmesi gerektiğinden bahs eder.¹¹ Sadrâ bu köyde ârifane bir hayat sürmüş ve ilmî çalışmalarına da devam etmiştir. Sadrâ'nın Kum'da ne kadar kaldığı tam olarak bilinmemekle birlikte bazı kaynaklarda verilen bilgilere göre bunun onbeş yıl olduğu tahmin edilmektedir.¹² Molla Sadrâ halkın ve Şah ikinci Abbas'ın ısrar etmesinden dolayı Allahverdi Han tarafından yaptırılmış olan bir camiye yeniden hocalık yapması için davet edildi ¹³ ve 1632(hş) 'de Şiraz'a yeniden döndü.¹⁴ Sadrâ uzun zaman kaldığı uzletten çıktıktan sonra yazdığı ilk eseri kısaca *Esfâr* olarak bilinen, *El-Hikmet'ul-Mute'âliye fi'l-Esfâr'il-'Aklîyye el-Erba'e* adlı dokuz ciltlik kitabıdır.¹⁵ Sadrâ Şiraz'da felsefe, tefsir ve hadîs derslerini tedris etmiş ve aynı zamanda daha sonraları damadı olacak Feyyaz Lahici ve Feyzi Kaşanî onun en önemli öğrencileri

⁶Hamanei, Seyyid Muhammed, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, (çev. Sedat Baran), Denge Yayınları, İstanbul, 2006, s.14.

⁷Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 15.

⁸Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 40.

⁹Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 41.

¹⁰Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 45.

¹¹Alparslan, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s. 1142-1143.

¹²Alparslan, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s. 1143.

¹³Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 48,

¹⁴Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 17.

¹⁵Açıkgenç, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s. 1138.

yetiştirecekti.¹⁶ Sadrâ ilmî çalışmalarının yanında Mekke'ye seyahatler yapmaktaydı. Yapmış olduğu yedinci seyahatinde hastalandı ve Basra'da h.1050/ m.1640 yılında vefat etti. Kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir. Kimi kaynaklar türbesinin Basra'da kimi kaynaklarda ise Necefte olduğunu belirtmekteler.¹⁷ Rivayetlere göre Sadrâ kırk yaşlarına doğru evlenmiş ve bir erkek ve üç kız evladı olmuştur.¹⁸

Sadrâ'nın hayatını üç ana döneme ayırıp şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Şiraz ve İsfahan şehirlerindeki temel eğitim dönemi
2. Kahekte'teki zühd dönemi. Burada *Esfâr* 'ın ilk kısmını, *Tarh el-Kevneyn* (ya da *Risalet el-Haşr*), *Hudûsu 'l-Âlem* ve muhtemelen *Hall el-Müşkilat el-Felekiyye fi'l-lradet el-Cezâfiyye* da dahil olmak üzere bazı eserleri kâleme almıştır.
3. Kendisini öğrenci yetiştirmeye ve tedrise adanmış Şiraz dönemi.¹⁹

IV. Molla Sadrâ'nın Eserleri

Sadrâ'nın eserleri hem İsfahan Okulu'na ve hem de İslâm felsefesi'ne yapmış olduğu katkılardan dolayı önemli bir yere sahiptir.²⁰ Sadrâ felsefesini hem naklî hemde aklî bakış açısından meydana getirdiği eserlerinden *Sihl Asl*, şiirleri ve son dönemde ortaya çıkarılmış olan Farsça risaleleri hariç hepsi Arapça yazmıştı.²¹ O hem Arapça'yı hem de Farsça'yı akıcı olarak kullanabiliyordu. Molla Sadrâ'nın eserleri Brockelman'a²² göre otuz altı, Corbin'e²³ göre kırkın üzerinde ve *Esfâr*'ın girişinde otuz sekiz eser

¹⁶ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 17-18.

¹⁷ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 19.

¹⁸ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 23.

¹⁹ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 49-50.

²⁰ Rustom, Mohammed, **Merhametin Zaferi Molla Sadrâ'da Felsefe ve Kutsal Kitap**, (çev. Zeynep Hafsa Orhan), Nefes Yayınları, İstanbul, 2017, s. 12.

²¹ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 50

²² İslâm kültür tarihine dair bio-bibliyografik eseriyle tanınan Alman şarkiyatçısı ve Türkolog Brockelmann Carl, (1868-1956)., Bknz., Yüce, Nuri, "Brockelmann Carl" **DİA**, c. 6, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s.335-336.

²³ Henry Corbin (Paris, 1903-1978) Fransız dogubilimcisidir. Özellikle İslam Felsefe ve Tasavvufu üzerinde çalışmıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul'da Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışmalarını sürdürmüş, savaştan sonra Fransız-İran Enstitüsü'nde görev almıştır. Daha sonra I. Massignon'un halefi olarak Sorbonne'da "l'Ecole des Hautes-Etudes"de İslam araştırmaları yöneticisi de olmuştur. Türkçe'ye çevrilen İslam Tarihi eserinden de anlaşılacağı gibi İslam felsefesi konularına yüzeyden veya tepeden bakmayan, özellikle İslam İrfanı'nın derinliğine nüfuz etmeye çalışan bir bilim adamıdır. Başlıca eserleri: *Sohrawanli d'Alqı* (1939), *Imagination crtatric dans le soufisine d'Ibn Arabi* (1958), *Histoin: de la philosophit islamique, l'homme de lumim dans le soufisine Iranien* (1971) ve *En islam Iranien*'dir (1971-1973), bkz., **İslam Felsefe Tarihi**, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, 2010, İstanbul, s.1

belirtilmıştır.²⁴ Molla Sadrâ ile çalışmalarıyla bilinen Seyyid Hüseyin Nasr'ın ²⁵ *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet* adlı eserinde kırk altı eseri zikr etmiştir.²⁶ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinde “*Molla Sadrâ*” başlığını yazan Alparıslan Genç Sadrâ'ya ait otuz yedi eser dile getirmiştir.²⁷ Molla Sadrâ'nın eserleri mütalaa edildiğinde bütüncül bir yaklaşımın olduğu görülüyor onları belli kategoriler altında sınıflandırmanın doğru olmadığını düşünuyoruz. Eserlerinden en önemlisi ve aslında felsefesinin çekirdeğini oluşturan *El-Esfârü'l-Erba'a'nın* içeriğine bakıp diğer eserlerinin adını zikr edeceğiz.

El-Esfârü'l-Erba'a (Dört Yolculuk): Tam adı *el-Hikmetu'l Mutealiye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erba'a* (Ruhun Dört Aklî Yolculuğuyla İlgili Aşkın Hikmet) Sadrâ *Esfâr'ı* (hş.1017\ den hş.1037) yılları arasında yaklaşık yirmi yıllık bir sürede yazmıştır. *Esfâr* kelimesi *sefer* (yolculuk) kelimesinin çoğulu olup hem ontolojik hem epistemolojik anlamda yapılan bu yolculuğun en önemli hedefi ruhsal ve nefsi anlamda bir olgunlaşmaya erişebilmektir. *Esfâr* dört ana bölümden oluşmaktadır. Bu yolculuklar sadece kalbi değil aynı zamanda aklî tecrübeleri de taşımaktadır. Sadrâ ilk yolculuğunun dünyadan Tanrı'ya doğru olduğunu söyler. O'na göre insan ilk zamanlarda etrafını algılar ve bilgi faaliyetlerine de o noktadan harekete geçer. İnsanın ilk idrâk edeceği gerçeğin *varlık* (assent) olduğunu söyler. Bundan dolayı *Esfâr*'ın ilk yolculuğuna *varlık* meselesiyle başlamış ve bizim tezimizin konusu olan nefsin kemâlinde ve olgunlaşmasında (Soul Ripeness) önemli role sahip olan ayrıca onun en önemli teorilerinden biri olan *cevherî hareketle* (Essential Movement) sona ermiştir.²⁸

Esfâr'ın ikinci yolculuğunda âlem-i misalin varlığı, kategoriler, cevher, gök cisimleri, felekler Allah ve Allah âlem ilişkisinin ele alındığı genel itibariyle konusu tanrıdan-tanrıyadır. Tanrıdan evrene olan üçüncü yolculukta Allah'ın varlığı, sıfatları ve zâtı gibi konular ele alınmaktadır. İnsanın uhrevî hayatı, nefis ve tekâmülü, haşır,

²⁴ Acar, Rahim, “Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı”, **Yüksek Lisans Tezi**, M.Ü. S.B.E, İstanbul 1992, s. 4.

²⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, George Washington Üniversitesi'nde İslâmî ilimler uzmanı İranlı profesör, müslüman mütefekkir. Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm ve tasavvuf ile ilgili Farsça, Arapça, İngilizce ve Fransızca 50'den fazla kitabın ve 500'den fazla makalenin yazarıdır. Daha geniş bilgi için bkz., Kalın, İbrahim, “Modern Dünyada Geleneksel İslâm'ın İzini Süren Bir Hakîm: Seyyid Hüseyin Nasr”, **İş Ahlakı Dergisi (İGİAD)**, 2009, 2/1, s. 135-136.

²⁶ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.49-64.

²⁷ Açıkgenç, Alparıslan, “Molla Sadrâ,” **DİA**, c. 30, TDV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 375.

²⁸ Açıkgenç, “Molla Sadrâ,” s. 375.

ölümünden sonraki konular da son yolculukta ele alınmaktadır.²⁹ Özet olarak Sadrâ bu yolculuğu eseri *Esfâr*'da şöyle dile getirmiştir:

*Bil ki, urefâ ve evliyadan sâliklerin keşifle ulaştığı dört sefer vardır: Bunların birincisi halktan (yaratılanlardan) Hakk'a olan sefer; ikincisi, Hakkla Hakk'ta olan sefer; üçüncüsü birinci sefere tekabül eder çünkü bu sefer Hakk'tan Halka Hakk ile yapılan seferdir. Nihayet dördüncü sefer de birinci sefere tekabül eder zira bu da Hakk ile halkta olan seferdir.*³⁰

Molla Sadrâ'nın felsefesinde yapılmış olan bu yolculuklar tablo halinde şu şekilde gösterilebilir.³¹

Tablo 1. Molla Sadrâ'nın felsefesinde yapılmış olan yolculuklar

SEFERLER	SEYR-İ SÜLÛK (RÛ'YET)	FELSEFİ KARŞILIĞI
Birinci Sefer	Halktan Hakk'a	Varlık Felsefesi
İkinci Sefer	Hakktan Hakk'a	Tabiiyyat ve İlm-i Kevn (Cosmology)
Üçüncü Sefer	Hakk'tan Halka	İlahiyat
Dördüncü Sefer	Hakk ile Halkta	Psikoloji ve İlm-i Âhîret (Eschatology)

Sadrâ'nın diğer eserleri şu şekilde sıralanabilir.

1. **Ecvibet-el-mesa'il** (Bazı Sorulara Cevaplar)
2. **Ecvibet el- Mesail Şemsuddin Muhammed Gilani** (Şemsuddin Gilani'nin Sorularına Cevaplar)
3. **Esrar el-Ayat ve Envar el-Beyyinat** (Ayetlerin Esrarı ve Açık Hakikatların Nurlan) (Tefsir alanında)
4. **Divan**
5. **Risale fi'l-haşr** (Haşir Risalesi)
6. **el-Hikmet el-arşîyye** (Arştan Gelen Hikmet Kitabı)
7. **Risale fi Hudûs el-âlem** (Dünyanın Yaratılması Hakkında Risale)

²⁹ Açıkgenç, "Molla Sadrâ," s. 375.

³⁰ Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-müteâliye fi esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaâ*, Beyrut: Dar-ı Ehya-ut-Turas, 1981, c.1, s. 13. (Adı geçen eser kısaca *Esfâr* olarak bilindiğinden biz de bundan sonra bu adla zikredeceğiz).

³¹ Açıkgenç, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s. 1140.

8. **İksir el-ârifin fi ma 'rife tarik el-hakk ve 'l-yakin**(Hakikat ve Kesinlik Yolunun Bilgisi Hakkında Âriflerin İksiri).
9. **Risale fi'l-İmame**(İmamet Hakkında Risale)
10. **Risale fi ittihad el-akil ve 'l-ma'kul**(Akıl ve Akledilen'in Birliği Hakkında Risale).
11. **Risale fi ittisaf el-mahiyye bil'l- vücud**(Varoluşun Mâhiyetin Bir Yükleme Olduğu Öğretisi Hakkında Ri sale)
12. **Kasr el-esnam el-câhiliyye fi zemm el-mutasavvıfın**(Sözde- Sufileri Zemmetmede Câhiliye Putlarının Yıkılması)
13. **Risale fi halk el-a 'mal**, (Amellerin YaratılmaSinâ Dair Risale)
14. **el-Lema 'at el-meşrikiyye fi'l-funun el-mantıkiyye**(Mantık Sanatı Üzerine İshrâki Işıklan)
15. **Makale fi Limmiye ihtisas el-mıntıka bi-mevdi' mu 'ayyen fi'l-felek** (Zodyak'ın Niçin Feleğin Belirli Bir Bölgesine Yerleştiği konusunda Risale)
16. **Kitab el-Mebde ' ve 'l-meâd** (Başlangıç ve Son Kitabı)
17. **Mefatih el-gayb** (Gaybın Anahtarları)
18. **el-Mesa 'il el-kudsiyye fi'l-hikmet el-mütealiyye** (Aşkın Hikmet İle İlgili Mânevî Sorular).
19. **Kitab el-meşair** (Metafizik Nüfuzlar kitabı)
20. **Kitab el-Mezâhir el-ilâhîyye fi esrar el-ulum el-kemâliyye** (Kemâle Götüren İlimlerin Sırları Hakkında İlâhi Tecelliler Kitabı).³²
21. **Risale fi'l-mizac** (Mizaç Hakkında Risale). (Molla Sadrâ'nın "nefs ilmî"nin (psikoloji) bir dalı olarak mizaç hakkındaki görüşleri yer alır.
22. **Müteşabihat el-Kur'an** (Kur'an'daki Müteşabih Ayetler Üzerine)
23. **Name-yi Sadrâ bi üstad-ı hud Seyyid Mir Damad**(Sadruddin'in hocası Mir Damad'a Mektubu)
24. **Name-yi Sadrâ bi ustad-i hud Seyyid Mir Damad** (2)
25. **Name-yi Sadrâ bi ustad-ı hud Seyyid Mir Damad**(3)
26. **Name-yi Sadrâ bi ustad-ı hud Seyyid Mir Damad**

³²Nasr, **Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet**, s. 49-60.

27. **Risale fi mes 'ele el-kaza ve 'l-kader fi ef al el-beşer**(İnsanın Filleriyle İlgili Allah'ın Kaza ve Kaderi Sorunu Hakkında'. Risale)
28. **el-Risale el-kudsiyye fi esrar el-nuktat el-hissîyat el-muşîre ila esrar el-huviyye** (İlahi Kimliğin Sırlarından Söz Eden Duygusal Noktanın Sırları Hakkında Kutsal Risale "İlm-i huruf" ve 'nokta'nın hatmi anlamı hakkındadır.
29. **Risale-yi farsî mensub bi-Molla Sadrâ** (Molla Sadrâ'ya atfedilen Farsça Risale.).
30. **Serayan nur vücudu el-hakk fi'l-mevcudat** (Varlıklarda İlahi Hakikatın Işığının Varlıklara Nüfuzu).
31. **Şerh el-hidayet el-esiriyye** (Esiruddin Ebhari'nin Kitab el-hidayesinin şerhi)
32. **Şerh-i usul el-kafi** (Usul el-Kafi'nin Şerhi). Şifâliğin bu temel kaynak kitabı üzerine yazılmış belki de en önemli şerh.
33. **el-Şevâhid el-rububiyye fi'l-menahic el-sulukiyye** (Mânevî Gerçekler ve Yollarıyla İlgili İlahi Şahitlikler).
34. **Risale-yi Sih Asl** (Üç Prensipte Hakkında Risale)
35. **el-Tefsir** (Tefsir)
36. **Tefsir el-hadîs** ("İnsan uykudadır öldüğünde uyanır" hadîsinin tefsiri)
37. **Ta 'likat ala ilâhîyyat kitab el-şifa**
38. **Talikat ala şerh-i hikmet el-işrâk** (Sühreverdî'nin "Hikmet el-işrâk" adlı eserine Talikat)
39. **Risale fi'l-tasavvur ve 'l-tasdik** (Anlayış ve Yargılama Hakkında Risale)
40. **Risale fi'l-Teşahhus**(Bireyleşme Hakkında Risale)
41. **el-Varidat el-kalbiyye fi mârifet el-rububiyye** (İlahi Bilgi Hakkında Kalbe Doğan Şeyler)
42. **Risale el-vucud** (Varlık Hakkında Risale)
43. **Zad el-musafir** (Yolcuların Azığı)³³
44. **Ecvibet el-Mesail el-Nasiriyye** (Nasır'ın Sorularına Cevaplar)
45. **Dibace-i arş el-takdis** ("İlahi Arş"a Giriş)

³³ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s. 60-64.

Molla Sadrâ'nın eserlerine baktığımızda konularının birbirlerine yakın ve iç içe olmasından dolayı felsefî başlıkları kesin sınırlar altında sınıflandırılma yapamıyoruz. Ancak genel itibariyle baktığımızda O'nun felsefe alanında yapmış olduğu çalışmalar şunlardır:

Sadrâ'nın felsefe alanındaki eserleri şunlardır:

- Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye
- Kitâbü'l-Meşâ'ir
- el-Esfârü-l'erba'a
- Risâle fi't-teşahhus
- İttihâdü'l-âkil ve'l-ma'kûl
- Asâlet-i Ca'l-i Vücûd
- Risâle fi'l-vücûd
- İttisâfü'l-mâhiye bi'l-vücûd
- Ta'likât ala İlahîyyat-i Şifâ
- İksîrû'l-ârifin fi ma'rifeti'l-hakkı'l-yakin

BİRİNCİ BÖLÜM

1.NEFS KAVRAMININ GELİŞİM AŞAMALARI

1.1.Nefsin Tanımı

Nefs kelimesi Arapça nefis-ruh³⁴ kökünden gelip³⁵ Türkçe’de nefis şeklinde kullanılmakta olup insanın özvarlığı, bedensel ihtiyaçların hepsi, arzu uyandıran şey manalarına gelmektedir.³⁶ Nefs, İngilizce (*soul*), Latince (*anima*), Yunanca (*psyche*)³⁷ kelimeleri ile karşılanmaktadır.³⁸ Sözlükte nefis; ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, akıl, beden, kalp, hevâ ve heves, kan, bedenden kaynaklanan süflî arzular, bir nesnenin aynı, künhü, kendisi, özü, hakîkati, cevherî ve temyizi sağlayan şey gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ Buna ilaveten nefis; insanın ölümsüz özü, insanın ahlâkî hissî, hayat için zorunlu ilke, merkezdeki şahıs, tecessüm etme, nezaketin temsili, şahıs, ölü şahsın ruhu manalarına da gelmektedir.⁴⁰ Başka tanımlarda da nefis; iradeli hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latîf buharlı bir cevher, Allah tarafından insana üflenen ve “Rûh-ı Rahmânî”, “ilâhî ben” manasında kullanılmaktadır.⁴¹

Nefsin tarihsel seyri içerisinde değerlendirildiğinde nefis ve ruh kelimesi aynı anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı gözlenirken Felsefe literatüründe nefis kavramı olarak ve kelami literatürde daha çok ruh kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Molla Sadrâ daha çok nefis kavramını kullanmıştır. Bakıldığı takdirde nefsin tasavvufta, kelâmda ve felsefede farklı anlamlarda kullanıldığı bariz bir şekilde görülmektedir.

³⁵ Mustafa, İbrahim, *el-Mu’cemü’l-Vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, ikinci baskı, s. 940

³⁶ Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu Yayınları*, Ankara, 1988, c.2, s.1080

³⁷ *Psukhe*’yi insandaki canlılık kaynağı olarak tanımlayan orfik öğretilerde, ruhun ölümsüzlüğü Hindistan menşeli ruh göçü inancıyla felsefî düzeyde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2006, s. 53-57

³⁸ Atay, Hüseyin, “Nefis”, *AÜİF Dergisi*, c. 37, s. 2

³⁹ Uludağ, Süleyman, “Nefis”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2006, c.32, s. 526-529; Ömer Türker, “Nefis”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, 2006, c. 32, s. 529-531.

⁴⁰ Atay, “Nefis”, s. 2.

⁴¹ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, s. 545.

Tasavvufta nefis, insandaki kötü huy ve arzuların kaynağı olarak kabul edilmıştır. Nefis, bazen insanı dünyadaki varlıklara, gösterişe ve tutkulara yönelttiği için iradenin kontrolü altında tutulması gereken bir iç eğilim olarak tanımlanmıştır.⁴² Kelâm âlimleri ise nefsin lâtif bir cisim olduğu görüşünü savunmuşlardır. Felsefede ise, geniş anlamlar içeren bir terim olup bitki ve hayvanlardaki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de yansıtan bedenden bağımsız mânevî bir cevher olarak kabul edilmiştir. İslâm filozofları ruh ile nefis terimlerinin temelde aynı olduğunu kabul ederken, kelâmcılar ise filozofların nefis dedikleri şeyi daha çok *ruh* terimiyle ifade etmişlerdir.⁴³ Ruh kavramı İslâm literatüründe ‘cism-i latîf’, ‘cevher-i ferd’, ‘doğal (garîzî) hararet’, ‘manevî cevher’, ‘dimağ’ ve ‘hava’ gibi yüzlerce kullanımı bulunmaktadır.⁴⁴ Nefis Kur’an-ı Kerim’e göre insan nefsi, bedeni yöneten insanın özü olan bir güç olduğundan tasavvuftaki gibi bir nefis anlamının vahyî manayı karşılamadığını görmekteyiz. Ayrıca Kuran’daki nefse baktığımızda insanın iradesine göre nefsin iyi veya kötü olacağı dile getirilir. Nefis sırf kötü fiillerin kaynağı değil insanın özünü oluşturmaktadır.⁴⁵

İslâm filozoflarının nefis anlayışı hem kelâmcıların hem de mutasavvıfların nefis anlayışından farklı olsa da her ikisinin nefis anlayışını kavradığını görmekteyiz. Örneğin mutasavvıfların nefsin kötü olarak tanımladıkları tarafları filozoflara göre nefsin yetilerindedir. Kelâmcıların ruh olarak kabul ettikleri nefis insan bendenine hayat veren, tedbir eden, kaynağını ilâhî güçten alan nefis anlayışına denk gelmektedir. Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere İslâm filozofları diğer ilim dallarına göre nefis için daha kapsamlı olarak ele almışlardır.⁴⁶

⁴² Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, (7.Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 1149; Yıldız, Adem, “Gâzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi”, **Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya, 2007, s. 9.

⁴³ Uludağ, Süleyman, “Nefis”, **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2006, c. 32, s. 526-529; Ömer Türker, “Nefis”, mad., 529-531

⁴⁴ et-Tahânevî, Muhammed b. Ali, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm**, Mektebetü Lübnân, (1. Baskı), Beyrut, 1996, c.I,s.875-885.

⁴⁵ Atay, “Nefis”,s.56

⁴⁶ Yıldız, “Gâzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi”, s. 10.

1.2.Nefs ve Ruh Kavramlarının Farklılığı

Kelime olarak ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zât, insan, kişi, hevâ, heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular anlamlarına gelen nefis⁴⁷ kavramının tasavvuf, kelâm ve felsefe alanında farklı anlamlarını görmek mümkündür. Nefs kavramı bazı düşünürlerce eş anlamlı olacağı gibi, nefsin bedenle ilişkisi, nefsin bedenden sonraki durumu gibi nefse alakalı konular farklı ilmî branşlarda ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.⁴⁸ İslâm dünyasında nefis kelimesi ruh, kalp, sadr, akıl, kelimelerine yakın anlamlarda kullanılmakla birlikte⁴⁹ Kuran’da nefis kavramının can, kendi, ben, kişi ve cevher (öz) manalarına geldiğinden nefisle aynı anlamı veremeyeceğini söyleyenlerde mevcuttur. Onlara göre Kuran’da ruh anlamını veren yirmi bir tane kelime farklı durumlara sahiptir. Bu ayetlerde ruhun ne olduğu bilinmemekle birlikte ruhun insanî özellikleri taşıyan yönünün olduğunu da kabul etmektedirler.⁵⁰ Bazı âlimlere göre ise ruh nefsin isimlerinden biridir ve aralarında bazı farklar kabul edilmiş olsa da daha sonraları aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Aslında her iki kelimde de Arapça’da insandaki hayatın ve düşüncenin ilkesi olarak kullanılmış ve özellikle kadîm Arapça şiirlerinde nefis bir şeyin şahsına delalet ederken ruh da hafif esinti ve rüzgâr anlamlarında kullanılmıştır.⁵¹

Kuran’da insan için kullanılan nefis (şems 91/7) ayeti dışında (hicr 15/29; Secde 32/9; Sad 38/72) ayetlerinde kendisine üflenen (nefh) bir ruhdan söz edilmektedir. Kendi ruhum diye ifadesi bulunan kelimeyi zâtından gelen bir parça olarak algılamamak gerekmektedir. Bu ifadeyi masam, evim gibi sahiplik anlamında anlaşılması gerekiyor sahiplik olarak değil. Bu ifadenin sahiplik olarak algılanması rab ile kul arasındaki ontolojik mesafeyi göstermesi açısından önemlidir.⁵²

⁴⁷ Nefs ve ruh kavramlarının literatürdeki farklı kullanımına ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, Hüseyin, **Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1999), c. 40, s. 387-402; Aynî, M. Ali, “**Nefs Kelimesinin Manaları**”, Darü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, (1930), c. 4, s.14, s. 46-52; Dalkılıç, Mehmet, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.19-74

⁴⁸ Turgut, Kürşat Ali, “İşrâki Felsefede Nefs (Ruh) Meslesi”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** The Journal of International Social Research c. 6 Sayı: 26 Volume: 6 Issue: 26 Bahar 2013 Spring 2013, s.569

⁴⁹ Yıldız, “Gâzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi”, s.11-15.

⁵⁰ İbiş, Fatih, “Kur’an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, 2012, 6 (12), s. 239.

⁵¹ Yar, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 43.

⁵² İbiş, “Kur’an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, s. 240.

Nefsin ruhdan farklı bir anlama geldiğini iddia edenlere göre nefsin şahsi bir töz kavramına delalet etmesi bilinç alanında daha geniş bir yer işgal etmesinden dolayı nefis ruhdan ayrı manaları içerir. Nefis ile ruhun aynı anlamalara gelebileceğini iddia edenler ruhun bir adının nefis olduğunu ve gül suyunun gülün içinde dağılmasına benzeterek ruhun da insanın damarlarında gezdiğini iddia etmişlerdir. Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim de ruhun bilinemeyeceği dile getirilmiştir. Ancak Fahreddin Râzî'ye göre ruh ile kast edilenin nefis olduğu ancak yapmış olduğunu söylerken açıklamalarda ruh ve nefsi farklı düşündüğü anlaşılıyor.⁵³

1.3.Kuran'da Nefsin Karşılığı

Kuran'da nefis lafzı müşterek olarak ikiyüz seksen dokuz defa, altı ayette Allah'a, çoğu yerde direkt insanlara, bir yerde de cinler için kullanılmakla birlikte cansız ve melekler için nefis kelimesi kullanılmamıştır. Ayrıca müşrikler ve tanrıları içinde *nefsler* tabirini atf etmiştir. Kuran'da nefis ilk olarak şahıs, kişi, zât, kimse manalarına gelecek şekilde nefis ve beden bütün olarak değerlendirilmiş herkes, herkişi, her bir fert ve insan anlamlarında kullanılmıştır. İkinci olarak nefis "kendi" anlamına gelecek şekilde kişilerin öz varlığını, zâtlarını ve şahısları anlatmak için kullanılmıştır. En son olarak da nefis insanın bir cüzü, unsuru, bir gücü, iş yapan ve sorumlu tutulan bir işçi manalarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Buradan anlaşılacağı üzere insandaki nefse ve ona fiiller isnat edilmiştir.⁵⁴ Yine başka bir kaynağa göre nefis Kuran'da; Taha suresinde Zâtullah, Fecr suresinde İnsani ruh, Ali İmran suresinde kalp, sadr ve bu manalara gelen kelime, yine Ali İmran suresinde insanın heykeli ve bedeni, Yusuf suresinde insanın fenâlığa sevk eden bedeninden bir parça, Bakara suresinde insana, hayvana ve cine delalet eden zât manalarına gelmektedir.⁵⁵ Genel itibarıyla bakıldığında Kuran'da nefsdan kast edilen insandır. Bazı kullanımlarda bedensel tarafında olduğu dikkat çekilse de daha çok onu ulvî ve mânevî makama yükseltecek kısımları kast edilmiştir. Bedenin buradaki rolü aracılık ve emanettir. Nefis hem iyilik hem de kötülük potansiyelini kendinde bulundurur ve insanın kendini terbiye etmesi tavsiye edilerek sorumlu tutulacağı belirtilir. Bu sorumluluğun farkında olup gereklerini yerine getirenin mükafat

⁵³ Atay, "Nefis", s. 52.

⁵⁴ Atay, "Nefis", s. 47-49

⁵⁵ Aynî, Mehmet Ali, "Nefis Kelimesinin Manaları", **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, 1930, cilt. IV, sayı: 14, s. 47-50.

alacağı aksi takdirde cezâlandırılacağını belirtir.⁵⁶ Nefsin şerefli bir tarafının ve önemli olduğunu onun üzerine yapılan yeminden alıyoruz.⁵⁷

Tasavvufda ki nefsin kötü olarak anlaşılmasının Kuran’la hiçbir bağlatısının olmadığını iddia edenler olduğu gibi nefsin insanı kötülüğe iten bir yönünün olduğunu iddia edenler de vardır. Kuran’daki örneğin; “Nefsi onu kardeşini öldürmeye itti. O da onu öldürüp ziyan edenlerden oldu.”⁵⁸ “(Ey kocalar), oruç tuttuğunuz günlerin gecelerinde, eşlerinize yaklaşmak size helâl kılındı. Eşleriniz sizin elbiseleriniz, siz de eşlerinizin elbiselerisiniz. Allah nefsinize güvenemeyeceğinizi bildiği için yüzünüze bakıp, size bu lütufta bulundu...”⁵⁹ “Onlar Yusuf’un gömleğine sahte kan bulaştırarak getirmişlerdi. Babaları Yâkub: “Hayır!” dedi, nefisleriniz sizi aldatmış, bu işe sevk etmiş...”⁶⁰ “...Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü nefis daima fenâlığı ister, kötülüğe sevk eder...”⁶¹ gibi buna benzer ayetler bu iddiayı delillendirmek için gösteriliyor. Ancak nefsin özü itibarıyla şerefli olan manalarının olması acaba nefsin zıt özellikler taşıyıp taşıyamayacağına dair sorular aklımıza gelmektedir. Fakat “ Her bir nefis ve onu düzenleyen, ona hem kötülük, hem de ondan sakınma yolu ilham eden hakkı için ki: nefisini maddî ve mânevî kirlerden arındıran felaha erer.”⁶² ayeti Kur’an-ı Kerim’in nefis için iki ayrı manayı kullandığını gösteriyor. Burada karşımıza irade çıkmakta ve Kur’an insanın eliyle yaptığının karşılığı göreceğini söyleyerek aslında nefsin irade altında ehlileştirileceğini belirtiyor.⁶³

Nefsin bâki olup olmaması nefis felsefesinin bir konusu olmasının yanında Kuran’daki “Her nefis ölümü tadacaktır”⁶⁴ ayetiyle nefsin bâki olduğu sonucuna ulaşırız. Buradan hiçbir Müslüman filozof nefsin bâki olamayacağı fikrine katılmamıştır. Nefsin ruh ile beraber kullanımlarında da nefsin bâki olduğu sonucuna ulaşabiliriz.⁶⁵

⁵⁶ Kayaalp, Ümran, “Kindî’nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri”,**Yüksek Lisans Tezi**, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015,s. 12.

⁵⁷ Yıldız, “Gâzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi”, s. 29.

⁵⁸ Mâide Suresi, 5/30.

⁵⁹ Bakara Suresi, 2/187.

⁶⁰ Yusuf Suresi, 12/18.

⁶¹ Yusuf Suresi, 12/53.

⁶² Şems Suresi, 91/7-9.

⁶³ Kayaalp, Ümran, “Kindî’nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri”,s. 12.

⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebût, 29/57.

⁶⁵ Ögke, Ahmet, **Kur’an’da Nefs Kavramı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.29.

A. ANTİK YUNAN'DA NEFS KAVRAMI

Felsefe tarihinde nefse yaklaşımın izleri felsefenin olduğu ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Örneğin 'Psukhe' (ruh) terimi Antik Yunan'da Anaksimenes'in 'aer' (hava) arkhesi ile Pythagorasçılarının orfik doktrinlerinden buyana biliniyordu. Sokrates öncesi dönemde ruh daha çok maddî bir cevherdi. Örneğin Diogenes için ruh hava ⁶⁶, Demokritos için ateş ve sıcaklık ⁶⁷, Empedokles için ruh dört unsurdan meydana geldiği gibi her bir unsurun da bir ruhu varken ⁶⁸, Anaksagoras insan ruhunun çok ince bir cisim olduğunu kabul etmektedir.⁶⁹ Bu maddeci anlayış Sokrates'in bedenle birlikte ruhun olduğunu ve ruhun bedenden üstünlüğünü savunarak nefis felsefesine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Sokrates'in takipçisi olan Platon için nefis idealar öğretisine dayandırarak ruhun ölümsüzlüğünü dile getirmiştir.⁷⁰ Platon'un mutlak nefis-beden ayrımıyla formüle edilen 'cevherci' bakış açısı Aristo'da nefis; maddede içkin, fakat maddî olmayan gerçekliğini ön plana çıkararak "yaşama gücüne sahip olan doğal bir cismin formu/entelekyası" şeklinde ki tanımı olan 'hilomorfik' kuramıyla ortaya çıkar.⁷¹ Genel itibariyle bakıldığında Nefis felsefesi Batı dünyasında Platoncu aşkın nefisle Aristocu içkin nefis yaklaşımlarının etkin olduğunu görmekteyiz.

Bu bölümde nefsin felsefe dünyasındaki seyrine Batı dünyasından Sokrates, Platon, Aristo gibi Antik Yunan'ın güçlü filozoflarına ve İslâm dünyasının Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi değerli İslâm filozoflarının nefis felsefesini nasıl ele aldıklarına kısaca değineceğiz.

A.1. Sokrates'de Nefis Felsefesi

Sokrates nefse insanın yaşamından yola çıkarak yorum yapar. O'na göre yaşam sorgulanmalıdır ve bu sorgulanma neticesinde insan mutluluğa ulaşır. Bu taraftan bakılınca Sokrates'in nefsi etik merkezlidir. Sokrates mutluluk hedefini "kendini bil"

⁶⁶ Aristoteles, **Peri Psyches –Ruh Üzerine-**, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul, 2018, I, 405a (8).

⁶⁷ Aristoteles, **Peri Psyches –Ruh Üzerine-**, I, 403b (29)- 404a (16).

⁶⁸ Aristoteles, **Peri Psyches –Ruh Üzerine-**, I, 404b (10-15).

⁶⁹ Yazoğlu, **Ruhattın, Gazâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm**, Cedid Neşriyat, Ankara, 2002, s. 18.

⁷⁰ Kavşut, "Muhammed Said,"Ruh Beden İlişkisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmüli Nefis Tasavvuru", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Aralık-2018 Cilt:10 Sayı:4 (22), s. 1493-1496.

⁷¹ Aristoteles, **Peri Psyches –Ruh Üzerine-**, II, 412a(11-20).

öğretisinden yola çıkılarak ulaşmaya çalışır.⁷² Sokrates insanın nefis ve bedeninin bütünleşmesinden meydana geldiğini insanın aslının nefis olduğunu iddia ederek felsefe düşüncesinde nefsi (*psukhe*) ilk defa tanımlayan filozof olur.⁷³ *Psukhe* kavramı Sokrates’den önce hem biyolojik hemde dinî manada kullanılıyordu. Sokrates onu bilinçli ve erdemli kişilik olarak tanımlayarak sosyal ilişkilerin merkezine getirerek bir anlamda önemini ortaya koyan ilk kişidir.⁷⁴ Sokrates’e göre insan bu dünyada ne için ve nasıl yaşadığını bilmelidir ve buna önem vermelidir. Bu bilinme onu bu dünyada gerçek mutluluğa ulaştıracaktır.⁷⁵ Nefsin insanî ve sosyal boyutunun önemini dile getiren Sokrates nefsin felsefî yönüne de değinmeden geçmez. Ona göre nefis basittir bundan dolayı da ezeldir, başlayamaz, bitemez ve değişemez. Beden görlür ve nefis görülmediği için Sokrates onu ezeli (ilksiz) sınıfına koyar.⁷⁶ Sokrates’e göre nefis Tanrı’nın mâhiyetine benzeyen soyut bir varlığa sahiptir ve ölümden sonra da hayatini devam ettirecektir.⁷⁷

A.2. Platon’da Nefis Felsefesi

Sokrates’in öğrencisi olan ve mutlak nefis-beden ayrılığı ile şekillenen cevherci bir nefis teorisine inanan Platon Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğü fikri “idealar âlemi” düşüncesiyle felsefik bir sistemde açıklamaya çalışmıştır. O nefsin idealar âleminde mutlu olarak var olduğunu ancak nesnelere dünyasını anlamak için bu dünyaya indiğini savunur. Platon nefsin ezeli ve ebedi olduğunu da yine idealar âlemiyle bağdaştırarak isbat etmeye çalışır. Platonda nefsin bedene hem erdem hemde varoluş olarak önceliği olduğu gibi bedenden sonra da hayatini uhrevî âlemi temsil eden Hades’de⁷⁸ devam ettirecektir. Platon burada nefisle ilgili farklı bir özelliğini dile getirir. Ona göre nefis hareketlidir yani kendi kendine hareket etme yeteneğine sahip olduğundan ayrıca başlangıcı ve sonu da yoktur.⁷⁹ İnsan da meydana gelen her türlü değişim aslında hareketin kendisidir. Örneğin istemek, öfkelenmek, üzölmek, hatırlamak ve düşünmek

⁷² Arslan, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi2 : Sofistlerden Platon’a**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.95.

⁷³ Kaya, Mustafa, “Platon’un Ruh Kavramı”, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: XV, Sayı 1, 2013,s.171.

⁷⁴ Cevizci, Ahmet, **Sokrates**, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s.47.

⁷⁵ Kaya, “Platon’un Ruh Kavramı”, s. 172.

⁷⁶ Atay, “Nefis”, s. 36.

⁷⁷ Günaltay, M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul, 1937-1941, s.237.

⁷⁸ Platon, **Phaidon**, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1989, 70d71c, 107a.

⁷⁹ Kaya, “Platon’un Ruh Kavramı”,s.173

de nefsin hareket etmesidir.⁸⁰ Platon kendinden öncekilerin düşüncelerinden etkilenecek nefsin müstakil bir akıl olduğunu savunur. Ona göre nefis ölümsüzdür, ezeli gerçeği kavrama yeteneğine sahiptir. Nefis ve bedenden ayrı birlikte nefis bedene hakimdir.⁸¹ Platon bu ayrılığı dünya ile tanrı arasındaki ayrılığa benzeterek bir anlamda düalizmin savunucusu olmuştur. Ruh kabuğuna yapışmış isitiridye gibi beden içine haps olmuştur. Beden Platon'a göre aşağı seviyede yer alır ve nefsin ulvî manalara ulaşmasında engel görür. Ancak nefis istediği takdirde bedenden kurtulur ve özgürlüğüne kavuşur. Nefis yönetici konumundayken beden yönetilen konumdadır. Nefsi bedende üstün kılan diğer bir özellikse nefsin akla sahip olmasıdır. Nefsin gerçek anlamda mutluluğa kavuşabilmesi için nefsin bedeni terk etmesi gerekmektedir. Bu anlamda Platon nefisle beden birbirlerini etkilediklerine ve kendilerinde bulunan aşırı özelliklerden dolayı birbirlerine zarar vereceklerine inanır.⁸² Platon'a göre nefsin yetileri bulunmaktadır. O, "Timaios" diyalogunda bu yetilerden ve bu yetilerin vücûtta bulunduğu yerlerden bahsetmektedir. Bedende farklı yerlerde bulunan arzu, öfke ve akıl yetileridir. Düşünme işlemi yapan akıl insanın kafasında, cesaret, savaş, zafer, arzu, öfke göğüste özellikle de boğaza yakın kısımda, yeme-içme ve ihtiyaç duyulan şeyler de karındadır.

Platon'a göre bütün idealar gökyüzünde bulunurken hem tanrıların hem de insanların nefsleri bu âlemi arabası bulunan kanatlı atlara benzetmektedir. Tanrıların nefsleriyle insanların iyi olan nefsleri bu âlemi izlerken kötü olan insanî nefsler dünyaya iner. Daha sonra insan bendenine girer ve ölümlü insanın yaşamı da başlamış olur.⁸³ Platon'un canlı ve cansız varlıkları sınıflandırması da nefse sahip olmasıyla meydana gelir. Ona göre nefse sahip olan canlı varlık diğerleri ise cansız varlıklardır.⁸⁴ Platon nefsin ölümsüzlünü kabul etmekle birlikte onu ruh göçüyle açıklar. O'na göre nefis Hades'e gider ve başka bir bedene girmek için yeniden dünyaya gelir. İyi ruhlar iyi bedende kötü ruhlarsa kötü beden de tekrardan varolur.⁸⁵

⁸⁰ Kaya, "Platon'un Ruh Kavramı", s. 175

⁸¹ Atay, "Nefis", s. 4.

⁸² Kaya, "Platon'un Ruh Kavramı", s. 178.

⁸³ Kaya, "Platon'un Ruh Kavramı", s.174-175.

⁸⁴ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, s. 363.

⁸⁵ Platon, **Phaidon**, (çev. Nazile Kalaycı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 83, 89, 93, pn.: 70d, 72a, 72e.

A.3. Aristo'da Nefs Felsefesi

Nefs hakkında müstakil eser yazan ve kitabı günümüze kadar gelen tek filozof Aristo'dur. Kitabında önceki filozofların görüşlerini özetler, eleştirir ve bu konunun zorluğunu dile getirir.⁸⁶ Türkçe'ye Fransızca'dan tercüme edilmîş *De Anima* (Peri Psykhes) adındaki Aristo'nun kitabı "Birinci kitap", "İkinci Kitap" ve "Üçüncü Kitap" olarak üç bölümden oluşmaktadır. Birinci kitapta nefsin önemi, ikinci kitapta nefsin bitkisel ve akletme yetilerini üçüncü kitapta düşünce, algılama ve zeka türlerinden, hareket ettirici yetiden ve insan bedenindeki duyuların rolünden bahseder.⁸⁷ Aristo için nefis varlıklara canlılık veren bir olgu olarak değerlendirildiği için kendi felsefesinde doğa bilimlerine ulaşmak için merkezi bir konumda yer alır.⁸⁸ O nefsin doğasının tanımından daha önemli olduğunu, nefsin bir töz olduğunu ve bu tözün üç anlama geldiğini iddia eder. Bu tözlerden birincisi madde, ikincisi form ve üçüncüsü madde ve formdan oluşan bileşim ve sentezdir. Form (entellektia) veya fiili (özün kendini gerçekleştirme) olarak fiil ve *energeia* (aktüel, gerçek) olarak fiil olarak iki kısma ayırmaktadır. Aristo bu kısımlandırmayı gözün görme fiiline sahip olmasını ve görme işleminin yapılmasını örnek gösterir.⁸⁹ Aristo'ya göre nefis tek başına bir cevher değildir ve varlığı için bedenle birlikte bulunması gerekmektedir. Nefs bedenle birlikte olsa da nefisle aynı yapıda değildir. Maddeye yetkinlik kazandırarak onun hareket etmesini de sağlar. Bu hareket onun bil kuvveden bilfiil haline geçmesini sağlar.⁹⁰ Aristo nefsi tabiât bilimleri içerisinde ele alır ve o nefsi *bil-kuvve ve canlı cismin ilk sûret ve yetkinliği; hayatın beslenme, duyum ve düşünce fillierinin ilkesi* olarak tanımlamaktadır. O'na göre nefis bilkuvve olan bedeni fonksiyonunun ve fiilinin ortaya çıkmasını yani kuvveyi fiiliyete dönüştüren bir cevherdir. Nefs beden içerisindeki potansiyeli ortaya çıkarırken bedende bu yetkinleşmeyi sağlayan şartları sağlamaktadır. Aristo'da nefis-beden bütünlüğünü hilomorfik bir düalizmde beden ve nefsin birbirinden ayrı iki varlık olarak görülmez. Aristo nefis ile beden arasındaki ilişkiyi baltanın kesme fiili arasındaki

⁸⁶ Atay, "Nefis", s. 4.

⁸⁷ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, (çev: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s.227.

⁸⁸ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, (çev: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s.1-2.

⁸⁹ Aristoteles, **De Anima**, (Çev.: Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, s.69-71.

⁹⁰ Macit, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sina'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", **M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi** 26 (2004/1), s. 67.

ilişkiye benzetir. Nefs farklı derecedeki varlıklara göre bitkisel, hayvanî veya insanî olarak üç kısma ayrılır. Aristo her bir kısım için ayrı ayrı durur ve inceler.⁹¹

Aristo nefsin kısımlara ayrılmasındaki en önemli etkenin akıl olduğunu savunur ve ona göre akıl nefsin en üst yetkinliğidir. İnsan akla sahip olduğundan en üst mertebede yer alır. Cansız bir maddeye nefis girmesiyle yetkinleşiyor ve nefis oluyor. Bitkisel nefis duyu gücüne ulaşıyor ve hayvanî yetkinliğe ulaşıyor. Hayvanî yetkinlik akli gücüne ulaşırsa insan özelliği yetkinliği ve insan nefisini kazanıyor.⁹² Platon'a göre nefis ve beden fiziki bir birliktelik oluşturmuştur oysa Aristo bu birlikteliğin organik ve kimyasal olduğunu iddia eder. Aristo nefis ve beden ayrılacağı ancak ayrılığın olmasında ise bedenin cansızlaşabileceğini savunur. Nefis birleştiği maddeye fiiliyet verir ve belli bir şekil almasını sağlar.⁹³ Aristo'nun hocası olan Platon insanın dünyaya bilgilerle donanımlı olarak geldiğini, ruh göçüne ve bilginin bir anımsama olduğuna inanırken Aristo insanın dünyaya geldiğinde akli sayesinde bilgi edindiğini söyler. Bundan dolayı Aristo için akletme nefsin en önemli özelliğidir. Akli bilgiye göre kuvve, meleke ve fiildir. Bu farklılıktan dolayı Platon'dan ayrılır ve metafiziği de temellendirmiş olur.⁹⁴

⁹¹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s.228.

⁹² Atay, "Nefis", s. 9.

⁹³ Atay, "Nefis", s. 8.

⁹⁴ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 229.

B. NEFS KAVRAMININ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ SEYRİ

İslâm düşüncesi Antik Yunan Felsefesiyle tanışmadan önce nefis felsefesini vahiy ve hadîs kaynaklı olarak kelâmî bir konu çerçevesinde ele almıştır. İslâm kelâmında ruh konusunu tartışılmaz olarak değerlendirildiği için her zaman bir çekinceyle yaklaşmıştır.⁹⁵ Yunan felsefesinde bu konunun derinlikli olarak ele alınması İslâm filozoflarının da bu konuda söz sahibi olmalarını gerektirmiş ve derinlikli olarak değerlendirilmiş bu çekince de kısmen ortadan kalkmıştır.

Müslüman düşünürlerden bazıları nefsi madde olarak gören Grek Yunan düşüncesinden etkilenmişlerdir. İlk olarak Mutezile ekolünden olan Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/850) nefsi bedeninin bir arazi olarak görmüştür. Bununla birlikte ilk kez İbrahim en Nazzâm (ö.231/845) tarafından insanın beden ve ruhtan oluşan bir varlık olduğunun dile getirilmiş olup İslâm kelâmında ruhun latîf bir cisim olduğu şeklindeki yarı maddeci ruh anlayışı oluşmaya başlamıştır.⁹⁶ İslâm düşüncesi ikinci yüzyıldan itibaren duyu, hayâl, idrâk ve düşünme etkinliklerini ilmî disiplin çerçevesinde teorik düzeydeki tartışmalar başlamıştır. Müslüman düşünürler Platon'un nefis hakkındaki görüşlerini içeren Phaidon, Timaios ve Politeia gibi eserlerinin yanında ve üçüncü yüzyılda Arapça'ya diyologlarla birlikte Aristo'nun De Anima'sını (Kıtabu'n- Nefsi) Pavra Naturalia başlığı altında ve diğer psikoloji yazılarını da (el-His ve'l-mahus) gibi bilinen tercümeleri ile tanışmıştır. Bu konuda ki en önemli tercümeler arasında Aristo'nun sanılan *Eşûlûcyâ* (Theologia) adlı eserle Câlînûs'un Stoacı bir yaklaşımla kâleme aldığı, Arapça'da *Fî Enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* adıyla bilinen eseri (nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1981) sözde Plutarkhos'a ait olup Arapça'da *el-Ârâ'ü't-tabî'iyye* olarak tanınan eserin (Aristo'nun Fi'n-Nefs'i ile birlikte, Kahire 1954) nefisle ilgili bölümleri ve İskender Afrodisî'ye ait *De Intellectu* (Ar. Fi'l-'Aql, Beyrut 1956) İslâm dünyasına nefis ve psikoloji ilmine katkı sağlayan eserler sayılabilir. Bunların yanı sıra Süryânî mütercim ve bilginlerden Kustâ b. Lûka'nın kâleme aldığı ve Eflâtun, Aristo, Teofrastos, Câlînûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği *Risâle fi'l-fark beyne'n-nefs ve'r-rûh* (Beyrut 1911), İshak b. Huneyn'e nisbet edilen *Kitâbü'n-*

⁹⁵ Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, s. 21.

⁹⁶ Kavşut, "Muhammed Said,"Ruh Beden İlişkisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmülü Nefs Tasavvuru", s. 1496.

Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Telhîşü Kitâbi'n-Nefs ile birlikte, Kahire 1950) gibi eserler de İslâm felsefe geleneğinde psikoloji disiplininin gelişmesine bir ölçüde katkıda bulunmuştur. Genel olarak bakıldığı zaman müslüman filozoflar Platon'un aşkın Ariston'nun içkin nefis yaklaşımlarından etkilendiklerini görülmekle birlikte İbn Sînâ olmak üzere İslâm Meşşâi'lerinin çoğu, Aristo'cu entelekyâ teorisine bağlı kalarak nefsi; “tabîî organik cismin ilk kemâli-yetkinliği” şeklinde tanımlamakla birlikte nefsin hadîs mi kıdem mi (ezelî) sorunsalında daha çok hadîs ve bedenden ayrı bir cevher olarak düşünmüşlerdir.⁹⁷ Bununla birlikte İşrâki ve sufi ekollerinin de Platon'un aşkın nefis teorisinde daha çok etkilendikleri görülmektedir.⁹⁸

Müslüman filozoflar nefis felsefesini ele alırken karşılıklarına bu konular hakkında katı kelâmcılar çıkmış ve onlarla mücadele etmişlerdir. İlk olarak felsefî kavramları kendi İslâmî kültürlerinden gelen vahyî bakış açısı içerisinde ele alıp yoğurmaya çalışmışlardır. Bilindiği üzere kelâmcılar atomcu bir metafizik anlayışına sahip olduklarından nefsin gayri maddî olarak düşünülmesini zorlaştırmış ve vahiy kaynaklarındaki bedenî dirilişi sebebiyle filozofların işini zorlaştırmıştır.⁹⁹ İslâm felsefesinde nefis yaklaşımı Pre-Sokratikler ile erken dönem Mu'tezile kelâmcılarının 'maddeci' nefis tasavvurlarıyla başlayan nefsin mâhiyeti ve bedenle etkileşimi tartışmaları, tarihsel seyri içerisinde sırasıyla 'manevî cevherci' ve 'maddede içkin' nefis kuramlarıyla devam ettirilmiştir.¹⁰⁰ Son olarak denilebilir ki Aristo nefsin bedenle birlikte öldüğünü savunduğundan dolayı Müslüman filozoflar Platon'un nefis hakkındaki görüşlerine yakın durmuşlardır.¹⁰¹

B.1. Kindî'ye Göre Nefis Felsefesi

İslâm düşüncesi Yunan felsefesiyle Kindî döneminde tanışmıştır. Yapılan tercüme bu dönemde başladığından Kindî'nin felsefesi önemli bir yere sahiptir. Arap ve ilk İslâm filozofu olması açısından “*Feylesûfu'l-Arab*” (Arapların Filozofu)

⁹⁷ İbn Sina, eş-Şifâ: **en-Nefs**, s.6-10, 32; **en-Necât mine'l-Farki fi Bahri'd-Delâlati**, (tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh) Menşûrâti Câmiati Tahran, Tahran, 1421(hş), s.194; **elMebde ve'l-Meâd**, s.93; Nasîruddîn Tûsî, **Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbihât mea'l-Muhâkamât**, I. Baskı, Kum 1417,c. 2,s.429.

⁹⁸ Kutbüddîn Şirâzî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk**, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), (I. Baskı), Tahran 1425, s. 430.

⁹⁹ C.Taylor, Peter Adamson, **İslâm Felsefesine Giriş**, (4.Basım), Küre Yayınları, 2006,s.1

¹⁰⁰ Kavşut, “Muhammed Said,“Ruh Beden İlişikisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru”,s. 1498.

¹⁰¹ Kutluer, İlhan, “İlmu'n-Nefs”,**DİA**, TDV Yayınları, İstanbul,2000,c.22,s.149.

lakabıyla da anılmaktadır. Felsefe ve bilimin çeşitli dallarında kendini yetiştiren ve ilmini kanıtlayan filozof bu unvanı layıkıyla hak etmiştir.¹⁰²

Kindî'nin nefisle ilgili beş eseri bulunmaktadır ancak bunlardan yalnızca ikisi günümüze kadar gelebilmiştir. Bunlar Nefs üzerine (*Kelâm fi'n-Nefs*) ve Nefs Üzerine Birkaç Söz (*Risâle fi'n-Nefs*) adlı eserlerdir. Kindî birinci risalesinde Platoncu ve Pythagorasçı nefis anlayışlarını sentezlemeye çalışırken Platon ile Aristo'nun nefis anlayışlarının aynı olduğunu savunur. *Risâle fi'n-Nefs*'te nefsi "basit, şerefli, yetkin, değeri büyük, ilâhî bir cevher" olarak görür ve cevherinin, aynı güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, ilâhî kaynaktan geldiğini savunur.¹⁰³ O'na göre nefis madde ile ilâhî akl arasında bulunurken felekler nefsdan meydana gelmektedir. Küllî nefsdan insan nefsi meydana gelirken fiilleri de beden mizacıyla alakalıdır. Nefsin azaba ve eleme dışarı olmasının sebebi bedenin ihtiyaçlarıdır.¹⁰⁴ Kuran'da belirtilen nefsin sonsuzluğu, insan varlığının temelini meydana getirmesinden dolayı Kindî'nin nefis anlayışı Kuran'la örtüşmektedir. Kindî Yunan felsefesine dayanarak nefsi açıklamaya çalışsa da genel itibarıyla vahyî çizgiyi takip ettiği görülmektedir.¹⁰⁵

Kindî *Tanımlar Risalesi*'nde nefis hakkında üç tanım vermektedir:

- a) Bil-kuvve canlı olan doğal ve tabîî cismin ilk yetkinliği,
- b) Doğal cismin tamamlanmış hali,
- c) Kendi kendine hareket edebilen ve birçok güce sahip aklî (manevî) bir cevher.¹⁰⁶

Kindî nefis felsefesinde sentez yolunu takip etmiş olsa da genel itibarıyla Platon'un nefis anlayışına yakın bir tutum sergilediği görülmektedir.¹⁰⁷ Kindî nefisini arındırmanın ahlâkî olarak yüceleceğine ve hakîkate ulaşacağını savunur. Bu konudaki görüşlerinde Platon ve Pythagoras'a dayandırmaktadır. O yeme-içme ve cinsel arzularını yaşamının gayesi haline getiren kişinin aklî nefsinin değerli şeyleri bilemeyeceğini ve tanrıya benzeyemeyeceğini Platon'a dayanarak iddia eder. O'na göre şehvi arzular insanı kötülüğe yönlendirerek onu hayvanî seviyeye çeker. İnsanın

¹⁰² Bayrakdar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997,s.160.

¹⁰³ Uysal, Enver, **Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği**, Uludağ Üniversite'si İlahiyat Fakültesi, Cilt: 13, Sayı: 2, 2004,s.150.

¹⁰⁴ Boer, T. J. De, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (Notlandırarak çev.Yaşar Kutluay), Anka Yay., 2001, s. 127.

¹⁰⁵ Kayaalp, "Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri", s. 12-13.

¹⁰⁶ Uysal, "**Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği**", s. 150.

¹⁰⁷ Kayaalp, "Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri", s. 22.

gerçek temizliğe ulaşması için nefsin temizlemesi gerektiğinin altını çizer. Bu sebeplerden dolayı Kindî şehveti domuza, öfkeyi köpeğe ve akıl gücünü ise meleğe benzetir.¹⁰⁸ Kindî'nin nefis hakkındaki eserleri incelendiğinde, genel itibariyle O hem Aristocu, hem de Platoncu ve Pythagorasçı unsurlara yer verdiği görülmektedir.¹⁰⁹

B.2. Fârâbî'ye Göre Nefs Felsefesi

Bir Meşşâî filozofu olan Fârâbî'ye göre nefis felsefesi tabiât ilimleri içerisinde değerlendirilmelidir. O kozmolojisini temellendirdiği sudür teorisiyle nefis ve akıl cevherî üzerinde yoğunlaşmıştır. O'na göre insan psikolojisinde ki nefsin güçlerini ve organizmayla ilişkisinde güç ve cevher kavramları üzerindeki etkileşimiyle epistemoloji, ahlâk ve siyaset anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Rivayetlere göre Fârâbî De Anima'ya bir şerh yazmıştır. Aristo'nun Kitabü'n-Nefs'inin bir nüshasında Fârâbî'nin el yazısıyla, "*Ben bu kitabı iki yüz defa okudum*" ifadesi bu iddiayı isbatlar niteliktedir.¹¹⁰

Fârâbî nefis için müstakil bir eser kâleme almamıştır. O *Fusûlu'l-Medenî, Tahsîlü's-Saâde, et-Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde* gibi eserleri yanında, metafizik, ahlâk ve siyaset konularını birbirine bağlı olarak ele aldığı *es-Siyâsetü'l-Medeniyye ve el-Medînetü'l-Fâdila'da* nefsin tanımından ziyade, nefsin yetileri ve bu yetilerin doğru bir yönde kullanılması ve bundan dolayı insanın ahlâkî bir değer kazanarak mutluluğa ulaşacağını işlemiştir. Fârâbî bu ahlâkî temelle aslında ontolojisini, psilolojisini ve siyasetini de oluşturmaktadır. Bu ilmî disiplinler Fârâbî'de iç içe girmiş vaziyette görülmektedir.¹¹¹ Fârâbî'ye göre ilâhî yasalarla yönetilen bir halkın felsefî yönelişleri sayesinde nefis insanı bitkisel konumdan Allah'a dönmemize imkân veren bir bağlantı ilkesidir. Bu durum bizim âlemimizde daha açık ve seçiktir.¹¹²

Fârâbî *El-Medeniyye* adlı risalesinde nefis yaratılış itibariyle faal akıldan sonra dördüncü aşamada gelmektedir.¹¹³ Aynı risalede nefis varlıklara hız vermekte ve hareket

¹⁰⁸ Uysal, *Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, s. 151.

¹⁰⁹ Uysal, *Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, s. 152.

¹¹⁰ Kutluer, "İlmun-Nefs", s.149

¹¹¹ Uysal, *Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği*, s. 152.

¹¹² Arnaldez, Roger, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", (çev. Hayrani Altıntaş), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 23, s.356. Bu makale "STUDIA İSLÂMÎCA" dergisinin 4.3. sayısında (s.53-63, Paris 1976) "L'ilme et le Monde dans le systeme philosophique de Farîbl" adıyla yayınlanmıştır.

¹¹³ Arneldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s.350.

ettirmektedir. Fârâbî'ye göre nefis olmadan akıllar âlemi hareketsizdir.¹¹⁴ O'na göre nefis cisimlerin varlığını oluşturan altı ilkedен biri ve cismanî olmayan ancak cisimde bulunmaktadır. Fârâbî 'ye göre nefis gök cisimlerinin nefsleri, insan nefsleri ve hayvan nefsleri olmak üzere üç farklı şekli vardır.¹¹⁵

Fârâbî'ye göre insanî nefis yetilerinin mertebeleri birbirine eşit olmamakla birlikte aralarında bir intizam vardır. En alt derece olan kuvvetu'd dünya en üst derecedeki ulya için madde görevi görür. En üst derecedeki yeti olan natîka cismanî değildir üst derecesi için madde görevi görmez ve kendi altındaki bütün sûretleri kapsamaktadır.¹¹⁶ Fârâbî'ye göre en ulvî mutluluğa, entelektüele ve ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmek için akl-ı müstefad seviyesinde olan faal akla ulaşmak gerekiyor. Fârâbî'nin nefis hakkındaki bu anlatımı, R. Walzer'in söylediği gibi, aslında Afrodiasias'lı Alexandros'un De Anima'sında bulunan şekliyle Aristoteles'in psikolojisine ilişkin yorumuna denk gelmektedir.¹¹⁷

B.3. İbn Sînâ'ya Göre Nefs Felsefesi

İbn Sînâ nefsi tabiât felsefesinde değerlendirmeye çalışmış, varlığı itibariyle metafiziğin, güç ve yetileri itibariyle de fiziğin konusu olarak ele almıştır.¹¹⁸ Sînâ'ya göre nefsin metafizik konusu onun ilâhî bir cevher taşımamasından dolayı nefsin bâki olmasından dolayıdır. İbn Sînâ'nın nefsi en fazla işlediği eseri eş-Şifa'nın "*et-Tabi'iyat*" kısmının altıncı bölümünü oluşturan ve Aristo'nun yöntemini takip ettiği görülen "*Kitabü'n-Nefs*"tir. İbn Sina nefis konusuna insanın idrâk güçlerini katmakla birlikte Aristo'nun "*entelekhia*" tanımını kabul eder ancak Aristo'yla nefsin ölümsüzlüğü konusunda ondan ayrılır. O'ndan ayrıldığı diğer konularsa "vehm", "nübüvvetin imkanı" ve "sadık rüya"dır.¹¹⁹ O nefis konusunda Aristo'ya sadık kalmaz ve Plotin'e yaklaşır. İbn Sînâ'nın özellikle nefsin cevherliği hakkında özel görüşleri vardır.¹²⁰

¹¹⁴ Arneldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s.357.

¹¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâsetü'l-Medeniyye* (çev. M.Aydın, A.Şener, R.Ayas), Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1980, s.1-2.

¹¹⁶ Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.147.

¹¹⁷ Walzer, Richard, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Açıklamalar, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.185.

¹¹⁸ Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul, 2012, s. 44.

¹¹⁹ Kutluer, "İlmun-Nefs", s.149

¹²⁰ Altıntaş, Hayrani, *İbn-i Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s.123.

a) İnsan, hayvan ve bitkilerde ortak olması yönünden nefis, bil-kuvve canlılık özelliğine sahip olan tabii cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar.

b) İnsan ve gök cisimlerinde ortak olmasından dolayı tanımı ise İhtiyârî bir hareketi gerekli kılan, cismin dışında bir yetkinlik ve bir cevher olarak tanımlar.

Sînâ'ya göre insan nefsi kendi nefisine ve fiillere sahip olduğundan dolayı iki yetkinliğe sahiptir. İnsan kendine dayanma ilkesi olarak ilk yetkinliğe ve insanın duyma, düşünme, bilme ve kendi seçimlerini gerçekleştirme olarak ikinci yetkinliğe sahiptir.¹²¹ İbn Sînâ'yla özdeşleşen insanın özünü kanıtlayan “uçan insan” metaforunda¹²² olgun bir insanın gözleri bağlanır ve havada asılı olacak şekilde bulunması sağlanır. İnsan bu durumda organlarına yapılan basıncı hissetmez, kendi bedenini nefisinden ayrı düşünebilir ve hissedebilir. Bu metaforun anlatmak istediği en önemli özellik insanın kendi nefisini anlaması için bedene ihtiyacı yoktur. Bunun yanında genişliği, uzunluğu, ve derinliği olmayan bir varlık olduğunu idrâk edebilecektir.¹²³ İbn Sînâ'ya göre türün kendisiyle tür olması kılıcın sûretine yetkinliği ise kılıcın kesmesine benzer.¹²⁴ O diğer filozofların yapmış olduğu bitkisel, hayvanî ve insanî nefis sınıflandırmasını kabul eder.¹²⁵

B.4. İbn Rüşd'e Göre Nefs Felsefesi

Aristo Şarihi lakabıyla bilinen İbn Rüşd günümüze latince tercümesiyle ulaşan bir şerh (*Şerhü'l-Kebir*) ve telhis (*Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*) yazmıştır. Bu telhis *De Anima*'nın bir özeti değildir ve kendisinden önceki görüşleri Aristonun görüşlerinin ışığında değerlendirmiştir. Bu açıklamalar İbn Rüşd'ün psikolojisini anlamamıza yardımcı olmaktadır.¹²⁶ O'na göre nefis felsefesi nazarî ilimlerin en üstünde yer alır. Nefs ilmî diğer ilim dallarında anlaşılmasına neden olduğundan dolayı ayrıca önem taşımaktadır. Nefsin en önemli görevi beden birliği ve bütünlüğünü sağlamasıdır. Bundan dolayı Aristonun nefsi insanın birliğini sağlayan ilkedir.¹²⁷ O'na göre;

¹²¹ Adıgüzel, Nuri, “İbn-i Sina'nın Nefs Teorisi,”*Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sivas, 2000,s.7-8.

¹²² Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yayınları, Ankara, 1983, s.111-121.

¹²³ Hayrani, *İbn-i Sina Metafiziği*, s. 126-127.

¹²⁴ Atay, “Nefs”, s. 15.

¹²⁵ Hayrani, *İbn-i Sina Metafiziği*, s.132.

¹²⁶ Kutluer,“İlmun-Nefs”,s.150.

¹²⁷ Arkan, Atilla, *İbn-i Rüşd Psilolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul,2006,s. 81.

“Organik varlıklarda farklı yapı, şekil ve işlevi olan varlıklar, bir araya gelmek sûretiyle ahenkli bir bütün oluşturur. Bu parçalar arası bütünlüğü sağlayan ve yöneten ilkenin nefis olduğu ortaya çıkmaktadır.”¹²⁸

İbn Rüşd’e göre nefis organ sahibi tabîî cismin ilk yetkilinliğidir ve bedenden farklıdır. O nefsin bedenden farklı olduğunu demir ile onun şekli arasındaki farklılığa benzetmektedir. İbn Rüşd nefsin ayrıca var olma kavramını en fazla hak eden sûret olduğunu savunarak ona ayrıcalıklı bir yer vermektedir.¹²⁹ O beslenme, büyüme, üreme, duyu, tahayyül, gazap, rıza, korku, rahmet, cesaret, sevinç, hüzn, nefret ve dostluk gibi bütün bu fiil ve infiallerin nefis-beden ikilisinden kaynaklandığını söyler. İbn Rüşd insanı bir beden ve nefis bütünlüğü olarak ele aldığı için bu konuda Aristo’yla aynı düşünür.¹³⁰

¹²⁸ Sarıoğlu, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 80-81.

¹²⁹ Arkan, **İbn-i Rüşd Psikolojisi**, s.89.

¹³⁰ Arkan, **İbn-i Rüşd Psikolojisi**, s.89.

İKİNCİ BÖLÜM

A. MOLLA SADRÂ FELSEFESİ' NE GENEL BAKIŞ

A.1. Molla Sadrâ Felsefesi'nin Arka Planı

İslâm felsefesinde Molla Sadrâ, Farabî, İbn Sina ve Sühreverdî'yle birlikte ismi anılan en önemli filozoflardan biridir. Sadrâ hem felsefeye ve dine bakışıyla hem de o dönemin siyasetine aldığı tavırla dikkat çekici bir şahsiyet olmuştur. Sadrâ hiçbir zaman dönemin siyasetine ve hükümetine yakın durmamış hatta onları eseri olan *Sih Asl*'da eleştirmiştir.¹³¹ İbn Rüşd'den sonra felsefeyi ihyâ ettiği düşünülen Molla Sadrâ aslında dünyada yeterli derecede tanınmamaktadır. Bunun hem siyâsî hem de o dönemdeki İslâm dünyasında yaşanan sorunlardan dolayı bir çok sebebi bulunmaktadır. Molla Sadrâ'nın İslâm dünyasına yapmış olduğu katkılar bu anlamda önem taşımaktadır. Molla Sadrâ kimi düşünürler tarafından *hakim* (*hekim*) kimilerince de *Ezelî Hikmet'in* (*perennial philosophy, hikmet-i halide veya cavida-ı hired*) temsilcisi olarak görülmektedir. Molla Sadrâ derin ve köklü bir ilmî kültürün havzasında hayatına başlamış ve o ortamdan en üst seviyede faydalanmış ve ilmî yolculuğuna devam edebilmiştir. Bundan dolayı Molla Sadrâ'yı iyi anlayabilmek için fikri arka planında kimlerin ve hangi felsefî ekollerin etkisinin olduğunu bilmek gereklidir.¹³²

Miladi onaltıncı yüzyıla kadar ortaya çıkmış ilmî gelenekler; kelâm okulu, Helenenistik felsefesinin temsilcisi olan Aristo'nun önderliğinde Meşşâî ve dokuz yüzyıllık bir geçmişe sahip olan tasavvufî ekoldür. Bu dönem İslâm dünyasının ilmî anlamda gerilemesine neden olan Moğol istilasından başlayıp yaklaşık olarak dört yüzyıllık dönemi kapsamaktadır.¹³³ Bilindiği üzere İslâm düşüncesi Yunan Felsefesi'nden yapmış olduğu tercüme neticesinde başını Aristo'nun çektiği Meşşâî felsefesiyle tanışır. Batı dünyasından önce aklî tartışmaların başladığı mutezile ekolü kelâm dünyasını alt üst etmiş ancak Yunan dünyasıyla tanışan İslâmî Felsefe'de daha cesur konuların ele alındığı yeni bir dönemde giriş yapılmış olundu.

¹³¹ Mugaddem, Feride Davudi, "Tetebbe Der Eşarı Molla Sadrâ'ra Ez Manzer-i Tusif-i Gruhhayi İctimai Asri Vey", Mecelle-i Costecuye Edebi, 1393, s.62.

¹³² Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.8.

¹³³ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.25.

İslâm düşüncesinde felsefî çalışmalar Kindî'yle başlamış, Fârâbî'yle derinlere ve İbn Sînâ'yla zirveye ulaşmıştır. Felsefe dünyasının almış olduğu yoğun eleştiri ve yıkım faaliyetleri kısa bir dönemi kapsayacak şekilde kesintiye uğratmış olsa da onbirinci yüzyılda Meşşâî ekolünün ve İbn Sinâ'nın temsilcileri sayılan Behmenyar ve Cüzcani'nin yapmış oldukları ilmî çalışmalar sayesinde yeniden canlanmıştır. Bu dönemde felsefeye en ağır darbeyi o günün siyaseti olan Abbasilerin ve Nizamiye Medreseleri'nin faaliyetleridir. Özellikle Sünni ekolün temsilcileri sayılan Gazâlî¹³⁴ ve Fahreddin Râzî felsefeye karşı bir tutum sergiledikleri bilinmektedir.¹³⁵ On üçüncü yüzyılda Nasıruddin Tûsi'nin kâleme almış olduğu *Şerhu'l İşarat* adlı eserinde Meşşâî Okulu'na yapılmış olan saldırılar bir anlamda geri püskürtülmüş ve İbn Sinâ geleneği devam edebilmiştir. Meşşâî felsefesine yapılan eleştirilerine en son cevap veren İbn Rüşd'dür.(m.1198-1126\h.595-520) O Gazâlî'nin *Tehafetul Felasefi* adlı eserine eleştiri olarak yazdığı *Tehafet-ut Tehafüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eseriyle bir anlamda Meşşâî felsefesini yeniden ihyâ etmiştir.¹³⁶ Bunun gibi yapılmış birçok çalışma on dördüncü yüzyıldan itibaren Şiraz ve çevresinin artık felsefî anlamda daha da yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Bu gelişen olaylar Sadrâ'nın felsefî çalışmalarını olumlu yönde etkilemiştir.

Meşşâî felsefesinin önemini kaybetmeye başladığı bir dönemde ortaya çıkmış ve Molla Sadrâ felsefesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olan diğer bir ekolde Şeyhu'l-İşrâk Şihabüddin Sühreverdî¹³⁷ tarafından ortaya çıkarılmış *İşrâk* felsefesidir. *İşrâk* kelime anlamı bilgiye veya yalnızca akıl yürütmeye değil bilginin keşif ve sezgi yoluyla insana verilmesidir.¹³⁸ İşrâk felsefesi Meşşâî felsefeye tepki üzerine doğmuştur.¹³⁹ Molla Sadrâ felsefesine baktığımızda onun aklî muhakeme ile mistik sezgi arasında bir köprü kurmaya çalıştığını ve aslında bu yöntemin Sühreverdî'nin de izlemiş olduğu yol olduğunu görüyoruz. Bu etkiden dolayı Molla Sadrâ Sühreverdî'nin

¹³⁴ Gâzâlî Nizamiye Medresesi'nde hocalık yapmış Bâtınıyye hareketi aleyhinde bir ekol oluşturmuştur. Bknz., Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.41

¹³⁵ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.24.

¹³⁶ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.42.

¹³⁷ Bu dönemde ortaya çıkmış en önemli filozofumuz İşrâk ekolü hakkında yazı yazdığı kitapla Şeyh İşrâk diye meşhur olan Şehabettin Yahya Sühreverdî'dir.(m1119-1153\h.587-549)Sühreverdî, Eyyubi devleti tarafından Suriye'de şehit edildi. Şehit edilmesinin gerekçesi, muhalif fikhîçıların onu dinden çıkmakla suçlamasıdır. Bknz., Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**,s.41

¹³⁸ Kaya, Mahmut, "İşrâkîyye", **DİA**, c.23, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, s.435.

¹³⁹ Bayraktar, Mehmet, **İslâm Felsefesi'ne Giriş**, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s.105.

eseri olan *Hikmet el-işrâk'a* ve Kutbuddin Şirâzî tarafından yazılan şerhine Molla Sadrâ talikatlar kâleme aldığını görmekteyiz.¹⁴⁰ Son dönem İran mütefekirlerinden olan Murtazâ Mutahharî Sadrâ'nın felsefesini uslamlamayı, keşfi ve gözlemi ele aldığından dolayı İşrâk felsefesine benzetmiştir.¹⁴¹

On üçüncü yüzyıl tasavvuf ekolünün zirve yaptığı bir dönemdir. Bu dönemde İbn Arabî, Sadrüddin Konevi ve Celalüddin Rumî gibi mânevî şahsiyetler birbirinin çağdaşydılar. Sadrâ en çok İbn Arabî'den etkilenmiş hatta onun varlık anlayışı İbn Arabî'yle meşhur olmuş en önemli görüşü olan vahdet-i vücût görüşüne benzetilmektedir. Bu dönemde şii ve sünni kelâmı en üst dönemlerini yaşıyordu. Fahreddin Râzî'den sonra Şah Veliyullah'ın on sekizinci yüzyılda ortaya çıkana kadar Kadı Adudüddin İci, Saaduddin Taftazani ve Seyyid Şerif Cürçani gibi kişilerin eserlerinin verildiği bir dönemdir. Yaklaşık aynı dönem içerisinde zuhur eden şii kelâmı da onuncu yüzyıldan sonra Muhammed İbn Yakub Kuleyni, İbn Babuye, Şeyh Muhammed et Tûsi ve Ahmed İbn Ali Tebersi gibi ilk ustalarıyla öğretisini devam ettirebilmiştir.¹⁴²

Şah İsmail'in (h907-930/m1501-1524) bu bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte halkın dinî mezhebi de Şii olmuştur. Bu dönemde İsfahan şehri ilmî bir merkez haline gelmiş ve o dönemin önemli ilim adamlarından olan Şeyh Muhakkik-i Kereki olarak bilinen Ebu'l-Hasan Nûruddîn Alî ibn el-Hüseyn ibn Alî el-Kerekî Amili (ö. 940/1534), Şeyh-i Bahâî olarak bilinen Şeyh Bahauddin Âmili Molla Sadrâ'nın etkilendiği hocalardan birisidir. Bahai fıkıh, tefsir ve edebiyat olmak üzere astronomi vb. ilimlerde geniş bilgi sahibiydi.¹⁴³ On altıncı yüzyılda felsefeyi ve tasavvufu olumsuz yönde etkileyen Şiiliğin katı ve zâhiri kısmı olarak bilinen Ahbarilik¹⁴⁴ akımı ortaya çıktı. On yedinci yüzyıldan itibaren tasavvufun etkisi azalmaya başlamıştır. Ayrıca bu yüzyıl Sadrâ'nın dönemine de denk gelmektedir. Abbasilerin çöküşünden sonra yeniden tasavvuf yükselişe geçmiştir.¹⁴⁵ İbn Sinâ'nın eserlerine şerh yazan Şeyh Bahai bu grupta mücadele etmiştir.

¹⁴⁰ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.28.

¹⁴¹ Mutahharî, Murtaza, **Felsefe Dersleri 1**, İnsan yayınları, İstanbul, (2.Baskı),2003,s.333.

¹⁴² Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.29-30.

¹⁴³ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.21.

¹⁴⁴ Ahbarilik Şii mezhebi arasında dört asır önce ortaya çıkmış bir çok savaşın ve insan kıyımına neden olmuşlardır. Ahbariler içtihadı şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bkz., Mutahhari, Murtaza, **İslâm ve Değişim**, (çev: Burhanettin Dağ), Fecr Yayınları, Ankara, 2000, s.82.

¹⁴⁵ Mugaddem, Tetebe Der Eşarı Molla Sadrâ'ra Ez Manzer-i Tusif-i Gruhhayi İctimai Asri Vey",s.63.

O dönemde akılcılığı her şeyin önünde gören diğer bir radikal grup usulcülerdir. (usuliyyun düşüncesi)¹⁴⁶ Yine bu dönemde Mir Damad, Mir Fındıriski, Seyyid Ahmed Alevi gibi Molla Sadrâ'nın da hocaları olacak âlimleri görmekteyiz. Bu âlimlerin içerisinde özellikle Mir Damad, Molla Sadrâ'nın içinde yetiştiği "İsfahan Okulu"nun kurucusu olarak özellikle önemlidir.¹⁴⁷ Mir Damad bu okulun ilk irfan geleneğinin temsilcisi olarak Muallim-i Salis (üçüncü öğretmen) lakabıyla biliniyordu. Mir Damad hem aklî hem de naklî olarak bir çok eser kâleme almıştır. O hem İbn Sinâ'yı hem Sühreverdî'yi iyi bildiğinden İbn Sinâ'nın Sühreverdî'ci bir okuyuşunu geliştirebilmişti.¹⁴⁸ O kırktan fazla eser yazmış ve bunlardan felsefe anlamında en önemli kısaca *Kabasât* olarak anılan *al-Kabasâtu'l-Hakki'l-Yakîn fî Hudûsi'l-Âlem* adlı eseri ve ayrıca Farsça şiirlerinin olduğu bir divanı ve felsefî sistemini anlatan *Cezâvât* adlı Farsça eseri bulunmaktadır.¹⁴⁹ Mir Damad bu okulun kurucu olmasına rağmen felsefeyi irfan geleneği içerisinde olgunlaştırmayı başaran Sadrâ hocasını bu anlamda geride bırakmıştır. İsfahan okulu felsefe ve irfan arasında bir köprü görevi görerek bir anlamda bu iki ekolü uzlaştırmaya çalışmıştır.¹⁵⁰ Molla Sadrâ'nın diğer bir hocası olan ve sufi olarak ün yapmış Mir Fındıriski Zerdüştlük, Budizm, ve Hinduizm dinlerini biliyordu. O İbn Sinâ'nın *Kanun* ve *Şifa* adlı eserlerinden ders vermenin yanında tasavvufa da ilgisi olan ve İsfahan Okulu'nun kurucularından olan bir şahsiyetti.¹⁵¹ Ancak kimi kaynaklara göre de Sadrâ'nın Fındıriski'den ders aldığı kesin değildir.¹⁵²

Molla Sadrâ'nın felsefesinde onun Meşşâî, tasavvuf, kelâm ve İsrâk geleneklerini en iyi şekilde özümsemesi ve uyumlu bir şekilde sentezlediğini görmekteyiz.¹⁵³ Sadrâ'yı yukarıda isimlerini saydığımız irfan geleneğinden gelen hocalardan ayıran en önemli özelliğinin Sadreddin Konevi ve Davud el-Kayseri gibi Osmanlı dünyası düşünürleri ile Fars dünyasından İbn Arabî okulunu en iyi şekilde bilmesidir. Özellikle eserlerinde *Ekberi* gelenek olarak bilinen İbn Arabî'den yapmış olduğu alıntılardan bu ekolden ne

¹⁴⁶ Açıkgenç, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s. 1137.

¹⁴⁷ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet*, s.33

¹⁴⁸ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye** s.14-15

¹⁴⁹ Açıkgenç, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s.1139.

¹⁵⁰ Açıkgenç, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ", s.1134-1135

¹⁵¹ Açıkgenç, "İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ" s.1138;

¹⁵² Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.22

¹⁵³ Hasan, Ali Hac, **el-Hikmetü'l-Mütealiye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şirâzî**, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1426/2005, s.79; Nasr, Seyyid H. "Molla Sadrâ: Öğretileri", (ed. Nasr – O. Leaman), **İslâm Felsefesi Tarihi**, c.2, (çev. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.313.

derecede etkilendiğini göstermektedir.¹⁵⁴ Sadrâ kendisinden önce gelen felsefî ekolleri en iyi şekilde özümseyip onlar arasında uzlaşma meydana getirdi¹⁵⁵ ve yeni bir düşünce boyutu içerisinde “aşkın hikmet”, “yüce hikmet” (*el-hikmet el-mütealiye*) adlarıyla felsefî sistemini oluşturmayı başaramıştır. Sadrâ’nın felsefesi salt bir ekleme ve çoğaltma işi değil geleneksel hakikatlerin mirasından ortaya çıkmış yeni bir okuldu. O aklın mantıkî çerçevesinden kalp gözünün açılmasını sağlayacak mânevî bir vizyonun isteklerine cevap verebiliyordu. Sadrâ imanın ve zekayı temsil eden mantıksal aklın birleşiminin aşkın hikmet şekliyle semavî hakikatlere ulaşılabileceğine inanıyordu. Sadrâ kendinden önceki gelen ekolleri en iyi şekilde ve uyumlu olarak sentezleyebilmesi onun İslâm’ın bin yıllık tecrübesini sistemli bir şekilde gün yüzüne çıkarmasını sağlamıştır. Sadrâ İslâm’ın tevhidi yapısını daha açık bir şekilde ortaya çıkmasını kendi felsefesiyle yeniden ve daha güçlü bir şekilde ortaya koyabilmiştir.¹⁵⁶ Sadrâ’nın felsefesinin görünüşte Meşşâî olduğu düşünülse de aslında ruhunun İshrâki olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan Sadrâ kendi felsefesini oluştururken vahyin ve hadîs kültürünün dışına çıkmadığını görüyoruz. Onun bu kaynaklardan yaptığı alıntılar ve felsefeyi özümsemeyi başarması kendinden önceki ekollerden farkını bir kez daha ortaya koymaktadır.¹⁵⁷ Molla Sadrâ ister Batı dünyasından olsun, ister İslâm dünyasından olsun örneğin Muhyiddin Arabî, İbn Sinâ, Aristo, Plotinos, Sühreverdî, Tûsî, Sadrettin, Gıyaseddin, Deşkî, Devanî gibi filozofların yanında Sokrates’ten önceki özellikle Pisagor ve Empedokles gibi filozoflara da ön yargıyla yaklaşmamıştır. O Gazâlî ve Fahr-ı Razî’yi filozof görmese de onların yazmış olduğu eserleri ciddiye alıyordu. Onlarla aynı görüşte olduğu yerlerde övüyor ve eleştireceği noktaları da beyan ediyordu. Bu İslâm’ın “hikmet arama ve bulma bulduğunda ise sahiplenme” öğretisini kendisinde tezahür ettiriyordu.¹⁵⁸

Sadrâ bazı felsefî meselelerde aklın gücünün yetmeyeceğini ve bundan dolayı vahye başvurulması gerektiğini savunur. O’na göre filozof kendini vahiyden soyutlamamalı ve onun hikmetinden yararlanılmalıdır. Bunun dışından bazı meselelerin

¹⁵⁴ Açıkgenç, “İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ”, s.1144.

¹⁵⁵ Mugaddem, Feride Davudi, **Tetebbe Der Eşarı Molla Sadrâ’ra Ez Manzer-i Tusif-i Gruhhayi İctimai Asri Vey**, Edebi Araştırmalar Dergisi, 1393,s.62.

¹⁵⁶ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.35.

¹⁵⁷ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.44.

¹⁵⁸ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 45.

çözüksüz kalacağını ileri sürer. Molla Sadrâ'nın faydalandığı diğer bir kaynak ise şühûd idi. Sadrâ kendisinin içinden çıkamadığı konularda örneğin; 'akleden ile akledilenin birliği" fikrinin kendisinde keşf olduğunu rivayet ederek şühûddan faydalandığını dile getirir.¹⁵⁹

Molla Sadrâ hakkındaki rivayetlere göre hayatındaki merhalelere bakacak olursak; kırk yaşında *Mebde ve Meâd* isimli kitabını yazmış, vücudun asil olduğuna kanaat getirmiş, yine o yıllarda ahiret ile ilgili sorunlara Kur'an ve Hadîs ışığında çözümler getirebilmiş, ellili yaşlarda henüz cevherî hareket teorisine ulaşmamış ancak bir çok konuda yeni inkişaf lar meydana getirebilmiş, altmışlı yıllarda 'akledenle akledilenin birliği' ve altmış beş yaşlarında âlemin hudûsu bilgisine ulaşabilmiş, hayatının sonuna kadar da *Esfâr* adlı eseri üzerinde çalışmalarını devam ettirmiştir.¹⁶⁰

Molla Sadrâ felsefesinin gün yüzüne çıkması bir çok düşünürün dikkatlerini ona yöneltmesine neden olmuş ve birçok ünlü âlim Molla Sadrâ hakkında fikirlerini dile getirmişlerdir. Bunlardan biri olan filozof Toshihiko Izutsu (1914-1993) şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

*Sadrâ, kelimenin tam manasıyla İslâm Felsefesi'ne yeniden hayat veren kişiydi. Zira o, seleflerinin geliştirdiği tüm önemli kişileri özümsemiş ve bunları kendi orijinal felsefi dehasıyla büyük bir ilâhî sistem haline getirerek istikbaldeki mükemmel sınırsız gelişmelere kapı aralamıştır.*¹⁶¹

A.2. Molla Sadrâ Felsefesi'nin Temel Konuları

Molla Sadrâ felsefesinin iskeletini Meşşâî felsefeye benzetirsek, onun ruhu da İsrâki olduğunu söyleyebiliriz. Molla Sadrâ'ya göre bu beden in sıhhatli ve denge üzerine bir yol alabilmesi için iskeletin ve ruhun uyumlu bir şekilde hareket etmesi gerekir. Sadrâ insanın hedefe ve sonsuz mutluluğa ulaşılması için yol güzergahının da vahyî olması gerektiğine inanır. Bunun aksi olması halinde kişinin yolunu kaybedeceğini ve hüzne gark olacağını belirtir. Bu temsile dayanarak diyebiliriz ki Molla Sadrâ'nın kendi felsefesini oluşturmak için kullandığı metod hikmetin tanımına

¹⁵⁹ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye*, s.16

¹⁶⁰ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye*, s.16

¹⁶¹ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev: İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.92.

dayanarak Meşşâi ve İsrâk felsefîni ¹⁶² ve genel itibariyle irfan ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışıp kendi felsefesini oluşturmaya çalışmaktadır.¹⁶³ O felsefesinde kendinden önceki bütün düşünce akımlarından yararlanmanın yanında kültürel mirasa yaklaşım biçiminin İsrâki-İrfânî bir çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. Bu özellik felsefesinin diğer felsefelerden ayrıldığı nokta, ruhî aydınlanmaya teorik birikimi şart koşma ve teoriyle sınırlı kalmama ilkesidir ¹⁶⁴ denilebilir. Bundan dolayı Molla Sadrâ'nın felsefesi Hikmet-i Mütealiye ¹⁶⁵ olarak adlandırılmaktadır.

Molla Sadrâ felsefesinin konuları olan varlık, cevherî hareket ve evrenin yaratılışı, akıl ve ma'kûl birliği, hayâlî âlem ve uhrevîyet ve hayat, Allah'ın dünyaya dair bilgisi ve Kuran'a dair yapmış olduğu tefsirlerle alakalı olarak Şevâhidat risalesinde yaklaşık olarak yüz yetmişten fazla yeni felsefî teori getirmiştir.¹⁶⁶

A.2.1. Varlık (vücûd-ontoloji) ve Mahiyet Konusu

Etrafımızda herhangi bir nesneyi gördüğümüz zaman zihnimiz öncelikle o nesnenin nasıl bir şey olduğunu algılar. Örneğin, bir masaya baktığımızda onun demirden yapılmış yeni bir masa olduğunu algılarız. Bunlar masanın mâhiyetini oluşturan şeylerdir. Ancak aslında masanın varoluşu, mâhiyetinin varoluşundan öncedir. Bu masa zamanla yeniliğini kaybedecek ve eskiyecektir. Eskiden yeni olma mâhiyetine sahipken zamanla eski olma mâhiyetine sahip olacaktır. Sadrâ'ya göre mâhiyetin zihindeki önceliği ve değerlendirmelerde ki önemli rolü dışsal dünyada mâhiyetin önemli olduğu sonucunun algılanmasına neden olmuştur. Ancak var olmanın kendisinin gerçek ve önceliğe sahip olduğu görülür.¹⁶⁷ Sadrâ'ya göre varlık her şeyin dayandığı temel ilkedir. Tevhid, meâd, haşr ilimlerinin de dahil olduğu tüm ilimler varlıktan neşet etmiştir. Hatta Sadrâ'ya göre cehl-i mürekkebe dahi insanın varlığının konumunu

¹⁶² Mutahharî, **Felsefe Dersleri 1**, s.334.

¹⁶³ Hamanaei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.46-47.

¹⁶⁴ Acar, "Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı", s. 9.

¹⁶⁵ Hikmet-i Mütealiye kelimesi ilk defa İbn Sina tarafından Şifa'da kullanılmıştır ancak İbn Sina kendi felsefesini hiçbir zaman bu adla tanımlamamıştır. Bknz., Mutahharî, **Felsefe Dersleri 1**, s.333.

¹⁶⁶ Hamanaei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.49.

¹⁶⁷ Onay, Hamdi, "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı", **Hikmet Yurdu**, c.6, sayı.12,2013,s.6.

bilmemesinden meydana geldiğini söyler. Varlık konusunun anlaşılması demek Sadrâ'nın felsefesinin de anlaşılması demektir.¹⁶⁸

Sadrâ ilâhî iradenin emriyle kainatın basît varlıktan (*vücûd*) mutlak varlığa doğru hareket halinde olduğuna ve bu varlığın bu hareketin en önemli ilkesi olduğuna inanmaktadır. Sadrâ Meşşâî felsefesinin dellilendirmiş olduğu mâhiyetin gerçek olduğu ilkesine karşılık vücudun gerçek ve asil olduğunu savunur. Sadrâ ayrıca bu gerçeğin uzlete çekildiği dönemde Allah tarafından kendisine verildiğini söyler.¹⁶⁹ Sadrâ felsefesinde bu kaide *asalet'ul-vucud*¹⁷⁰ olarak bilinir. Sadrâ'ya göre zihindeki varlık kavram halindedir ve gerçek hakîkatin dış dünyada bulunan fiziki varlıktır. Bu teoriye dayanarak diyebiliriz ki *varlık*¹⁷¹ ve *mâhiyet*¹⁷² ters orantılıdır. Yani varlığın görünürlüğü arttıkça mâhiyetin görünürlüğü azalmakta, varlık azaldıkça mâhiyet artmaktadır. Varlık hiyerarşisinde en saf varlık en yukarda ve kendisinde mâhiyet bulunmamaktadır.¹⁷³

Esfâr'ın ilk cildinin tamamı varlık konusuna yer ayrılmışken eserlerinin çoğunda bu varlık konusuna değinilmiştir. Aslına bakarsak Sadrâ'nın felsefesi varlığın irfânî yolla tecrübesinin açıklamasıdır.¹⁷⁴

Sadrâ metafiziğinde varlıkla ilgili diğer önemli ilke *teşkiku'l*¹⁷⁵ *vucud* (zu meratip) meselesidir. Varlık dışsal ve zihinsel hiçbir bileşimi kabul etmeyen saf bir

¹⁶⁸ Dinani, İbrahim, "İbrahim Dinani'den Molla Sadrâ Dersleri-3", <http://medyasafak.net/haber/2535/ibrahimi-dinaniden-molla-sadra-dersleri-3>, (Erişim tarihi 02.01.2019).

¹⁶⁹ Açıkgenç, "Molla Sadrâ", s.259.

¹⁷⁰ Vücüdün asil olması hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bknz.,Gerviyani,Muhsin,**İslâm Felsefesi Giriş,Bilgi ve Varlık**, (çev.Hasan Elmas),Birey Yayıncılık, 1998, s.102-103;Dinani , İbrahim, "İbrahim Dinani'den Molla Sadrâ Dersleri-3", <http://medyasafak.net/haber/2535/ibrahimi-dinaniden-molla-sadra-dersleri-3>, (Erişim tarihi 02.01.2019).

¹⁷¹ *Vücûd* kavramı *yokluk* kavramının tezâtî olan, isbatlanmaya gerek duyulmayan, herşeyden daha aşikar olan ve herşeyin varlık feyzini kendisinden aldığı tek şeydir. Sadece şühûd ilmî ile, psikolojik ve kişisel hislerle algılanabilir. Âlemi kapsayan vücudun hiçbir tanımı yoktur. Bknz.,Hamanei,**Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.52.

¹⁷² Mâhiyet; herşeyin hakîkatinin ne olduğu sorusuna verilen cevaptır. Örneğin ağacın tanımı mâhiyetin tanımıdır. Bu nedir diye sorduğumuzda aldığımız yanıt mâhiyettir.Bknz.,Hamanei,**Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.51.

¹⁷³ Açıkgenç, "Molla Sadrâ", s.260.

¹⁷⁴ Nasr, "Molla Sadrâ: Öğretileri", s. 304.

¹⁷⁵ Teşkiik felsefî bir terim olarak bir şeyin çeşitli mertebelerinin olmasıdır. Aralarında ihtilaf olmasına rağmen vahdeti meydana getiriyorlar. Şöyleki ışık "teşkiki"dir. Örneğin ışık 500 mumluk olabilir, 300 mumluk olabilir ve 40 mumluk da olabilir ama sonuçta tek bir gerçekliğe sahip olan ışıktır. Aynı türden olup ta tek bir varlığı ifade eden varlık teşkiki varlıktır. Sadrâ varlıkta teşkike inanmıştır ve O'na göre bu varlığın zirvesinde Vacibel Vücûd bulunmaktadır. Bknz.,Dinani , İbrahim, "İbrahim

yapıdadır. Bu saf varlık yoğunluk ve zaafî kabul edecek farklı derecelere sahiptir. Her varlık küllî varlığa nisbetle belli derecelere, eksikliğe ve kemâle sahip olur. Akılda akıl, nefis de nefis olur. Sadrâ varlıkların küllî varlığa göre durumunu güneşin varlıklarda tezahürüne bezetir. Her bir varlığın güneşten aldığı oran nasıl farklıysa varlıklarında Küllî Varlık'tan aldıkları oranlar da farklıdır ve derece derecedir. Varlıklar içerisinde sadece insan varoluşundan başlayarak kademe kademe yükselerek küllî akla ulaşır. Bu durum onun hem bu dünyası hem de uhrevî hayatı için önemli bir yere sahiptir.¹⁷⁶ Sadrâ insanın bu en üst noktadaki varlığı kavrayamayacağımızı güneşe çıplak gözle bakmanın imkansızlığına benzetmektedir. Sadrâ bu anlayışın ancak sezgisel olacağını ve tam da burada “*ilm-i huzûrî*” nin oluşacağını savunur. Sadrâ bu algılamaların ancak zihne aktarıldığında bir anlam kazanacağını ve kavranacağını savunur.¹⁷⁷

Molla Sadrâ'nın metafiziği ve onun kelâm, kozmoloji, psikoloji ve eskatolojisinin, hepsi *vahdet-i vücud, teşkik-i vücud ve asaletü'l vücud* dan oluşmuş üç temel ilkeye dayanmaktadır. Onun diğer öğretileri de ancak bu ilkeler altında kavranabilir.¹⁷⁸

A.2.2. Cevherî Hareket ve Evrenin Yaratılışı

Molla Sadrâ felsefesinde göze çarpan önemli meselelerden biri de dünyanın yaratılış konusudur. Sadrâ birçok konu gibi bu konuyu da cevherî hareket (*trans-substantial motion*) öğretisiyle açıklığa kavuşturmuştur.¹⁷⁹ Cevherî hareket teorisini anlayabilmek için hareketin felsefe dünyasında nasıl anlamlandırıldığına bakmamız gerekmektedir. Felsefe dünyasında hareketin olduğunu savunanlar kadar Zenon ve Fahri Râzî gibi hareketin olmadığına şüpheyle bakan filozoflar da mevcuttur. Sadrâ'ya göre hareket ve değişim inkâr edilmez. Sadrâ hareketin akıl yardımıyla algılanacağını savunur. O'na göre hareket, bir nesnenin şu andaki durumundan çıkarak giderek (tedricen) ulaşabileceği başka bir durumdur. Hareket dereceli (tedrici) ve bitişimli (ittisali, kesintisiz) olarak iki şekilde gerçekleşir. Hareket eden nesne bir yok oluş ve var

Dinani'den Molla Sadrâ Dersleri-1", <http://medyasafak.net/haber/2535/ibrahimi-dinaniden-molla-sadra-dersleri-3>, (Erişim tarihi 02.01.2019).

¹⁷⁶ Meçin, Mahmut, “Molla Sadrâ'da Meâd Problemi”, *Artuklu Akademi*, 2014/1 (1), s.168.

¹⁷⁷ Açıkgöç, “Molla Sadrâ”, s.260

¹⁷⁸ Nasr, “MollaSadrâ: Öğretileri”, s. 307.

¹⁷⁹ Nasr, “MollaSadrâ: Öğretileri”, s.308.

oluş (hudûs, zevâl) halindedir.¹⁸⁰ Sadrâ için hareketin diğer bir tanımı da; nesnenin dereceli (tedrici) olarak kuvve'den fiile'e çıkışıdır. Örneğin ham bir elma henüz olmamıştır ancak olgunlaşma yeteneğine sahiptir. Elma şimdiki halini bırakır ve bil-fiil olarak dış dünyada olgunlaşmaya doğru gider. Kuvve giderek zevâl bulur ve fiiliyet onun yerini alarak hudûs meydana gelir. Sadrâ bir nesnenin mekanının ve konumunun değişimini de töz içindeki hareketten kaynaklandığını söyler.¹⁸¹

Sadrâ Aristo'nun muharrikin dışarıda aranması fikrinin aksine muharrikin varlığın özünde aramasını iddia eder. Varlığın yoğunlaşmaya elverişli olması onun zâtında bitişik ve sürekli bir değişim ve dönüşümün olmasını cevherî hareket sayesinde gerçekleştirir.¹⁸² Sadrâ hareketin arazda olduğunu savunan İbn Sinâ'nın görüşüne de karşı çıkarak arazda olan değişimin cevherdeki harekettten kaynaklandığını söyler. Sadrâ hareketin yalnızca fiziki âlemde değil psikoloji ve hayâl âleminde de olduğunu ve bundan dolayı Mutlak Varlıktan feyzin tüm varlıklara ulaşabileceğini beyan eder. Sûfilerin hareket ilkesi olan "*formları çıkardıktan sonra tekrar giyinmek*" (el-lebs ba'de'l- hâl) adını alırken bu Molla Sadrâ da hareket "*giyindikten sonra giyinmek*" (el-lebs ba'del-lebs) adını alır.¹⁸³ Fârâbî, İbn Sînâ, Şeyh-i İshrâk hatta Sadrâ'nın hocası Mir Damad hareketin arazi kategorilerde olduğunu düşünmüşler ve cevherde hareketin olamayacağını savunmuşlardır. Bu taraftan bakılınca Sadrâ kendi seleflerinden bu konuda ayrılabilmiştir.¹⁸⁴

Tezimizin konusu olan Nefs Felsefesi'nde de Molla Sadrâ nefsin cevherî hareket vesilesiyle tekâmüle ulaştığını açıklamaktadır. Nefsin hem tekâmüle hemde mücerretliğe ulaşabilmesinde cevherî hareketin rolü büyüktür.¹⁸⁵ Nefs yaratıldıktan sonra cevherî hareket vesilesiyle kendi tekâmül yolculuğunda hissi, hayâli, vehmi ve sonunda aklı

¹⁸⁰ Surûş, Abdulkerim, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984, s.23-24.

¹⁸¹ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.66.

¹⁸² Meçin, "Molla Sadrâ Meâd Problemi",s.168.

¹⁸³ Nasr, "MollaSadrâ: Öğretileri", s.308.

¹⁸⁴ Haghi Ali; Shorvazi Hüseyin, "**Mukayese-i Mesele-i Ruh Der Felsefe-i Hegel ve Hareket-i Cevherî Der Felsefe-i Molla Sadrâ**, (Comraparasion of The Issue of Journey of Spirit in The Philosopy of Hegel and Substantial Motion in The Philosophy of Mulla Sadrâ)", Mecelle-i Hikmet-i Sadrâ, Kış, Sayı. 1, 2013, s.48.

¹⁸⁵ Mohammedi, Javad, **Te'sir-i Mebani-i ve Vucud Şinakhti Ber Nefs Şinasi-i Molla Sadrâ**, (The Effect of Mullâ Sadrâ's Ontological Principles on His Philosophical Anthropology), **Fasl Name-i İlmi, , Pejuheş-i Hikmet-i Sadrâ**, Sayı:2,Sonbahar ve Kış, 1392(hş). s.6; Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.69.

idrâklara ulaşabilir.¹⁸⁶ Sadrâ nefsin tekâmül yolculuğunun yanında evrenin yaratılış meselesindeki hudûs ve kadîm sorununu da cevherî hareket vesilesiyle çözüm getirir. O'na göre evren önceki halinden başkadır ve başkalaşarak hayatiyetini sürdürür. Bu açıdan bakıldığında bir kimse dünyanın yoktan yaratıldığını bu teoriye dayanarak açıklayabilir.¹⁸⁷

Sadrâ cevherî hareket vesilesiyle; Aristo'nun tabiâtının tersine dünyanın hareketi ile ondan ayrılmış olur. Varlıkların tekâmül yolculuğu ve bir hedefinin olması, zamanın izafiliği ve tanımı, hareketin birbirine bağlı ve zincirler halinde olması ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁸

A.2.3. Akıl ve Ma'kûl İttihadı (Birliği)

Akıl ve makulun ittihadı konusunda bilginin varlığı önemlidir. Sadrâ özne ile nesne, akleden ile akledilir arasındaki zıtlığı ortadan kaldırarak bilgiyi bir varoluş tarzı olarak ele alır.¹⁸⁹ Sadrâ çoğu eserinde ittihadı savunur ve *Esfâr ve Şevâhid*'deki bu konu ile ilgili kısımlarının yanında *İttihad* risalesinde tamamen bu konuyu anlatmakta ve İbn Sînâ ve Porfiryus'a eleştirilerini dile getirmiştir.¹⁹⁰ Sadrâ ittihadı akıl ve makulden yola çıkarak kişinin bu dünyada sahip olduğu bilgiyle yeniden varolacağını savunur.¹⁹¹ Meşşâî filozoflara göre bu konu aklen isbatlanamadığı için kabul edilemez. Sadrâ ayrıca bu görüşe inzivaya çekildiği Kahek Köyü'nde bu konunun kendisine keşf ettirildiğini ve bundan dolayı âlim ve malulün ittihadını ispatladığını beyan etmiştir.¹⁹²

A.2.4. Hayâlî âlemler ve İlk Örnekler

Sühreverdî'ye göre insan hayâl âlemiyle mikro kozmik olarak bağlantılıdır ancak Sadrâ hayla âleminin¹⁹³ insandan bağımsız makro kozmik bir gerçekliğinin olduğunu savunur. Hayâl âlemi bu dünyayla bağlantısı olmayan hayâl biçimlerine (es-suverü'l Hayâlîyye) sahiptir ve bunlara "muallek ideler" (el-müsülü'l-mu'allaka) denilir. Hayâl

¹⁸⁶ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve Meâd*, (Farsçaya ter. Ahmet bin Muhammed El Hüseyini Erdekani), Tahran, Neşriyatı Danışgah, 1381(HŞ), s.323.

¹⁸⁷ Nasr; "MollaSadrâ: Öğretileri", s.309-310; Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye*, s.69.

¹⁸⁸ Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye*, s.70.

¹⁸⁹ Onay, "Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı", s.3.

¹⁹⁰ Kalın, İbrahim, *Varlık ve idrâk*, (çev. Nurullah Koltaş), Klasik Yayınları,2017, s.152.

¹⁹¹ Nasr; "MollaSadrâ: Öğretileri", s.310.

¹⁹² Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye*, s.82.

¹⁹³ Molla Sadrâ üç âlemin olduğuna inanıyordu. Akıllar âlemi hakkında Meşşâ'i ve diğer filozoflarla hayâl âlemi hakkında Suhreverdî ve İbn-i Arabî'yle ortak görüşe sahipti. Bkz., Hamanei, *Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye*,s.86.

âlem somut ama fiziksel gerçekliğe sahip olmamasına rağmen onlarda renge, şekle ve kokuya sahiptir. Sadrâ insanın öldükten sonra hayale (el-cismü'l-Hayâlî) sahip olacağını iddia eder.¹⁹⁴ Sadrâ hayâl kuvvesinin duyulardan yardım almadan Allah gibi yaratıcı özelliğine sahip olduğunu söyler. Yani Sadrâ insandaki yaratıcılık gücünün hayâl âleminden kaynaklandığını iddia eder.¹⁹⁵

A.2.5. Uhrevîyât ve Hayat

Molla Sadrâ hem nefis felsefesini hemde uhrevî konuları özellikle İbn Arabî'den faydalanmak sûretiyle açıklar.¹⁹⁶ Sadrâ *El- Mezâhiru'l- İlâhîyye fi Esfâri'l- Ulumi'l- Kemâliyye adlı* eserinde ölümün kimi tabiâtçıların dediği gibi bedeni bir bozulma değil nefsin bedenden ayrılması olarak açıklamaktadır. Yani nefis yavaş yavaş kemâle erer ve kemâlin sonunda doğal olarak bedenden ayrılır. Bu anlamda nefis ve beden yolculukları farklıdır. Nefis güçlendikçe beden zayıflar ve beden üzerindeki hakimiyeti de artar. Nefis cevher olma amacıyla fiiliyata ve özgürlüğe ulaşır ve bedenle ilişkisi kesilerek ölüm gerçekleşir.¹⁹⁷ Sadrâ haşrın yalnızca insanlar için değil bütün canlılar için olduğunu savunur. Buda onu bu konuda diğer filozoflardan ayırır.¹⁹⁸ Sadrâ nefsin bedenle birlikte var oluşa geçtiğini ancak ruhun ölümsüzleşerek hayatîyetini sürdürdüğünü ve bu iddiasını “*cismanîyetul hudûs ve ruhanîyetul bekâ*” ilkesiyle açıklamaya çalışır. Kişi bu dünyada amelleri ve yaşayış tarzına uygun olarak berzah âleminde farklı kategorilerde değerlendirilir. Ruh bu anlamda dikey bir yolculuğa çıkmış olur. Sadrâ İslâmî kelâmın ölümden sonraki tanımlamış olan kavramlarına da yorumlar getirir. Sadrâ'ya göre haşr cismanîdir. Sadrâ ölümden sonraki bedeni Paracelsus'un semavi bedenine benzeyen lâtîf bir beden verileceğine dikkat çeker.¹⁹⁹ Sadrâ'ya göre ahirette nesnelere şekilleri farklı formlarda olmayacaktır.²⁰⁰

¹⁹⁴ Nasr; “MollaSadrâ: Öğretileri”, s.312.

¹⁹⁵ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.87.

¹⁹⁶ Nasr; “MollaSadrâ: Öğretileri”,s.313.

¹⁹⁷ Meçin, Mahmut, “Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat”, **Yüksek Lisans Tezi**, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, s.111.

¹⁹⁸ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.97.

¹⁹⁹ Nasr; “MollaSadrâ: Öğretileri”,s.313-314; Molla Sadrâ'ya göre insan ölümden sonra bütün dünyevî sıfat ve melekeleri kendisinde bulunduran nefse sahip beden şeklinde zâhir olur. O âlemde bütün insanlar birbirlerini maddeye sahip olmayan dünyevî form ve özelliklerle görür ve birbirlerini iyi bir şekilde tanırlar. Bkz.,Hamanei,**Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.98.

²⁰⁰ Hamanei, “**Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.97

Sadrâ tenasühe inanmaz ve felsefik deliller getirerek isbatlamaya çalışır. Sadrâ bu dünyada hayvanî özelliklere sahip olanların ahirette o hayvan şeklinde dirileceğini söyler. Sadrâ'ya göre tenasühe inanan filozofların aslında farklı bir tenasüh kavramını kabul ettiklerini söyleyerek gerçekte Müslüman hiçbir filozofun tenasühe inanamayacağını dile getirir.²⁰¹

A.2.6. Allah'ın Dünyaya Dair Bilgisi

Gazâlî'nin yoğun eleştirilerine maruz kalan Meşşâî'lerin "Allah'ın tikelleri değil sadece tümelleri bildiği" görüşünü Sadrâ huzuri bilgi sayesinde çözüme ulaştırır. Bu konuda Sadrâ Eflâtun, İbn Sînâ, Sühreverdî, Nasîruddin Tûsî, İbnü'l- Arabî ve Fahreddin Râzî'nin görüşlerini sentezlemeye çalıştığından onun tahlili oldukça ayrıntılıdır.²⁰² Sadrâ bununla alakalı *Esfar'da* yedi görüşü tartışır ve red eder. O eş-Şevâhidu'r-Rububiye adlı eserinde bu konuyu çözmeye Allah'ın yardım ettiğini ve Allah'ın her şeyi bilmesinin karmaşık olduğundan halkın bunu anlamayacağını dile getirir. Bundan dolayı Sadrâ bu konunun açıklamasının doğru olmadığını söyler. O Hocası Mir Damad'a gönderdiği bir mektupta ısrarla, kendisinin ilham, keşf ve ayne'l yakin yoluyla bu büyük sır konusunda tam bir bilgi sahibi olduğunu söyler.²⁰³

A.3. Molla Sadrâ Felsefesi'nin Etkileri

İslâm Felsefesi üzerine çalışan Alman ilim adamı Max Horten (ö.1945) yirminci yüzyılın başlarında Molla Sadrâ üzerine iki kitap yayınladı. Ancak Horten'in İslâm felsefesi üzerine yapmış olduğu çalışmalar gerekli ilgiyi görmedi. İslâm felsefesi Ortaçağ Avrupası'yla ilişkisini İbn Sînâ ile kestiğinden olayı bir çok ünlü Müslüman filozof batıda yeterince tanıtılmamıştır. Bundan dolayı İslâm Felsefesi'ne karşı Batıda yanlış ve olumsuz yargının oluşmasına neden olmuştur.²⁰⁴ Bu algı yirminci yüzyılın ilk yarısında Heny Corbin'in İbn Sînâ ve Sühreverdî üzerine kitaplar yazmasıyla bir anlamda bozulmuş oldu. Daha sonra 1953'den 1980'lerin sonuna kadar Celaledîn-i Âştîyânî, Willam Chittick, Corbin, Toshihiko İzutsu, Herman Landolt, Mehdi Muhakkiki, James Morris, Seyyid Hüseyin Nasr, Fazlur Rahman ve Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî tarafından geç dönem İslâm felsefesi üzerine önemli eserler

²⁰¹Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.99.

²⁰²Kalın, **Varlık ve idrâk**, s.165.

²⁰³Nasr; "MollaSadrâ: Öğretileri",s.314.

²⁰⁴Rustom, **Merhametin Zaferi**, s.11.

yayımlandı. Bu şekildeki bir birikim doğal olarak son yirmi yıllık bir sürede Molla Sadrâ'nın eserleri ve çalışmaları da gün yüzüne çıkarak onun değeri anlaşılmaya başlandı.²⁰⁵



²⁰⁵ Rustom, **Merhametin Zaferi**, s.12.

B. MOLLA SADRÂ'DA NEFS FELSEFESİ

Üzerinde yaşadığımız âleme baktığımızda cansızlar ve canlılar olarak iki ana varlık çeşidinin olduğunu görmekteyiz. İnsanoğlunun düşünce yolculuğu dünyanın temel ve asli maddesinin ne olduğu sorusunun sorulmasıyla başladığını günümüze kadar intikal etmiş kadîm mirasın eserlerinde müşahede edebiliriz. Üzerinde araştırma ve sorgulama yapılan ilk şey madde olmuştur. Bu soruya kimi düşünür su, kimi toprak, kimi ateş ve kimi düşünür de hava diye cevap vermişler ve bir anlamda fiziki dünyanın kapısını insanoğluna aralamışlardır. Tarihsel seyrinde ilerleyen felsefî gelenekte en önemli varlık olan insanın (human) aslında hem canlıların hem de cansızların merkezinde özel bir yerinin olduğunu göstermiştir. Bu durum insanın doğası, bedeni, düşüncesi hakkında çok yoğun sorular sormaya ve cevaplar bulmaya itmiştir. Diğer taraftan Tanrı'nın var olup olmadığı, varsa varlıklarla ne türde bir iletişiminin olduğu özellikle insanla olan bağı düşünce dünyasında en fazla yer işgal eden konular arasındadır. Bundan dolayı insanın kendisiyle, dış dünyayla ve tanrıyla olan ilişkisi önem kazanmıştır. Bu ilişkide insanın ruhsal boyutu en önemli mesele olmuştur. Filozofların insanın düşünen, hayâl kuran, rüya gören bir tarafının olduğunu fark etmesiyle birlikte psikoloji (ruh-nefs) ilminin temelleri atılmaya başlanmıştır. İnsanı ve psikolojisini anlamamanın temelinde nefsi tanıyabilmek önem arzettiğinden dolayı Müslüman düşünürler Antik Yunandan gelen mirası vahyî bilginin ışığında bu meseleyi ele almışlardır.

İslâm felsefesinde yapılan çalışmalardan anlaşılacağı üzere insan nefsinin önemli bir yerinin olduğunu görmekteyiz. Özellikle tasavvuf geleneğinin asıl çıkış noktası insan nefsinin terbiyesidir. Bu inancıya göre insan kendi nefsini terbiye etmediği zaman kemâle eremez ve hakikatleri idrâk edemez. İslâm literatüründe bu konu üzerinde binlerce eser verilmiştir. Hatta diyebiliriz ki çoğu âlimin kendi yaşantısında nefsini terbiye etmek için bir riyazet yaşantısı vardır. Nefsin ne olduğu, nefsi bilmenin önemi gibi nefisle alakalı konuların Kur'an ayetlerinde, hadîs literatüründe ve edebiyat geleneğinde defaatle tekid edilen onlarca örneğinin olduğunu görmekteyiz. Örneğin; Kur'an-ı Kerim'deki "Onlara ufuklarda ve kendi vücûtlarında ayetlerimizi göstereceğiz."²⁰⁶

²⁰⁶ Fussilet, 41/53

ve “Kendi vücûtlarınızda varlığımıza sayısız deliller vardır, görmüyor musunuz?”²⁰⁷ gibi buna benzer ayetler ve Maverdi (ö. 1058) de bir ahlâk ve hikmetler kitabı olarak hazırladığı *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserinde Hz. Aişe'den naklettiği bir habere göre, o Hz. Peygamber'e “İnsan Rabbini ne zaman tanır?” diye sorduğunda Hz. Peygamber'in cevabı, “Kendini bildiği zaman.” hadîsi, Yahya b. Mua'z (ö. 871) veya Ebu Said el-Harraz (ö. 892)'a ait olan *Nefsini bilen, Rabbini bilir* “ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّ ” sözünün İslâm literatüründe hadîs olarak algılanması aslında hem vahyî hem de hadîs kaynaklarına gelen rivayetlerde hep aynı mananın ortaya çıkmış olmasıdır. Yine İbn Arabî bu rivayeti *Fütuhât*'ında çok defa zikretmenin yanında onu şerh etmek maksadıyla özel olarak *er-Risaletü'l-ahadiyye* adıyla bir risale kâleme almıştır. Aynı zamanda bir hadîsçi olan Suyuti (ö. 1505) de bu rivayet için “*el-Kavlü'l-eşbeh fi hadîsi men arefe nefseh*” isimli bir risale yazmıştır. İmam Gazâlî'nin bu rivayeti açıklarken, “İnsanın dünyanın muhtasar bir nüshası olduğu” noktasından hareket etmesi yine Anadolu'da yetişmiş mutasavvıflardan olan Yunus'un “Kişi kendin bilmek gibi irfan olmazmış” deyişi ve Niyazi-i Mısri (ö. 1694)'nin de insana “Nefsini bilen Rabbini bilir” öğretisini “Men aref” sırrına er, ko gafleti / Gör ne remzeyler bu insan sûret gibi dizelerinde nefsinin Hakkı bileceğini öğütleyen sözler, şiirler ve eserler filozofların ve özellikle de mutasavvıfların en çok yoğunlaştığı mesele olduğunun açık bir göstergesidir.²⁰⁸

Kadîm geleneği en ince detaylarıyla mulahaza etmiş olan Hekim Molla Sadrâ'da bu konuya kayıtsız kalmayarak²⁰⁹ kendi felsefe sisteminde ona önemli bir yer vererek ele almıştır. Sadrâ nefsi hem ontolojik hem metafizik hem de psikolojik boyutta incelemiş ve insanın dünyaya geliş amacının sonsuz mutluluğa ulaşmasında nefsi tanımının önemini dile getirmiştir. Sadrâ'nın dört yolculuk olarak adlandırdığı felsefî disiplininde insanın hem kendisi ve hem tanrıyla ilişkisinde nefsin önemli bir görevi vardır. İnsanî nefis bu dört yolculukta merkezde yer almaktadır. İnsanî nefsin halkta ve Hak Teâlâ'da meydana getirmiş olduğu bu yolculukların hedefi insanın kendisini ve tanrıyı tanmasıdır. Bundan dolayı Sadrâ insanın hak katına yükselmesi ve nihâf mutluluğu elde etmesi için tevhid ilminin yanında öğrenmesi gereken ikinci ilmin nefis ilmi olduğunu belirtiyor²¹⁰ Molla Sadrâ Farsça eseri olan *Sihl Asl* adlı eserinden kast ettiği üç asıldan bahs ettiği en önemli temelin her şeyin mülkü olduğunu dile getirir. Üç asıl

²⁰⁷ Zariyat, 51/21

²⁰⁸ Yücer, Hür Mahmut, “Nefsini Bilen Rabbini Bildi,” **Diyanet İlmî Dergi**, Aralık, 2017.

²¹⁰ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.66.

hakikatin kendisidir. Bu üç asıldan en önemlisinin insanın kendine olan cahilliğidir der. İnsan kendini tanımadığı en büyük cehalete düçar olduğunu belirtir. Hatta Sadrâ bu eserinde tasavvufun kaidelerinden olan nefs-i emmarenin zararlarından bahs etmektedir.²¹¹ Molla Sadrâ *Âriflerin İksiri* adlı eserinde nefisle alakalı şu duayı okuyor²¹² ve önemini şu şekilde dile getiriyor:

“Bil ki, âfak ve enfüste hâsıl olan ilâhî melekût ve mülkün dereceleri, kapısı kapalı hazine mesabesindedir. O kapıyı yalnızca ‘âdemî nefsin mârifeti’ anahtarı açar. Bu mârifet nefsin âlemi, memleketi ve zâtının cüzlerinin mârifetidir. Çünkü her şeyin mârifeti sadece o şeyin zât âleminin mârifetinden sonra olur. İnsan bir şeyi ancak o şeyin zâtında olandan elde ettiği şey vasıtasıyla ile ve zâtın âleminden gördüğü şey sayesinde bilebilir.”²¹³

B.1. Molla Sadrâ’da Nefse Yaklaşım

Felsefe tarihinde insan nedir? İnsanı oluşturan unsurlar nelerdir? İnsanı diğer canlılardan ayıran özellikler nelerdir? gibi insanın özünün keşf edilmesine yönelik soruların sorulmasıyla birlikte ortaya çıkan nefis felsefesinin yavaş yavaş temelleri atılmaya başlanmasıyla bu konu Antik Yunan’da ikibin yıllık bir geçmişe sahiptir. Bu süre zarfında nefis felsefesine damgasını vuran iki önemli görüşü bulunmaktadır. Eflatun ve bazı Antik Yunan filozoflar nefsi (ruh) maddeden bütünüyle soyut ve müstakil bir cevherî bir varlık olarak bedenden önce var olduğunu, beden zâhir olduktan sonra ona iliştiğini (ilhak) bedenle yetkinlik kazanana kadar onunla beraber olduğunu ve bedenin zayıflayıp ölmesinden sonra ise nefsin bedenden ayrılarak varlığını başka bir yerde devam ettirdiğini düşünmüşlerdir.²¹⁴ Aslında nefsi ezeli olarak gören Müslüman

²¹¹ Kadivar, Muhsin, Şerh-i Risale-i Sih Asl, <https://www.youtube.com/watch?v=QtBTIjD-Yw>

²¹² “Ey Allah’ım münezzehsin! Ey akılları yaratan ve onların ışık ve nurlarından da nefisleri yaratan! Ey dönüp duran küreleri, felekleri ve yıldızları yaratan! Ey sûret ve eserleriyle birlikte beraber dağılmış unsurları toplayan! Ey mürekkebatın terkibini ve mevalidin netice ve eserlerini koruyan! Ey hisleri ile beraber hayvanların kemiklerine ve onların idrâklerine canlılık veren! Ey ilim ve esrarları ile beraber insan nefislerine mükemmelliklerini veren! Tesbih ve kutsama senden sanadır. Övgü ve selamlama seninle ve senin üzerindedir. Sen her hareketin evveli ve sonusun. Her fikrin bâtını ve zâhiri sensin.”

Bknz. Molla Sadrâ, *Ariflerin İksiri*, s. 21.

²¹³ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, s.72.

²¹⁴ Eflatun’un epistemolojideki yaklaşımına göre öğrenmek; bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bilgileri yeniden hatırlamaktan ibarettir. Platon bunu, ruhun ezeli olarak var olmasıyla ve önceden öğrendiği bilgileri unutsa da ilerde sahip olduğu yeni bedenlerle buluşunca hatırlamasıyla açıklar. Platon bu ve diğer bazı argümanlarla, ruhun ezelden beri var olan bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışır. Bknz., Taslaman, Caner, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *M. Ü. İİFhiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2007 /2), s.42.

filozofların arka planında Platon'un kadîm (ezelî) nefis düşüncesi yatmaktadır.²¹⁵ Nefs hakkında De Anima adıyla müstakil bir eser veren Aristo ve onu takip eden filozoflar (peripatetik) ise nefsi bedenın sûreti, onun fiiliyete ulaşmasını sağlayan maddî cismin ilk yetkinliği “كمال اول لجسم طبيعى ألى” şeklinde tanımlayıp nefis ve bedeni tek bir vahdette ancak iki ayrı cevher olarak kabul ederler.²¹⁶ Beden nefsi kabul edebilecek bir yeteneğe sahipken nefis ise bedenın ilk kemâle ulaşmasını sağlar. Aslında beden nefsin işlerini yapabilmesi için bir alet haline gelmektedir.²¹⁷ Aristo ruh ve bedeni ayıran Platon'un görüşünden farklı olarak insanın bütüncül yapısına işaret etmektedir.²¹⁸ Bu bütüncül yapıdan dolayı Aristo nefsi yalnızca beden üzerindeki işlevinden tanıyabileceğimizi ifade eder. İslâm felsefesine baktığımız zaman Aristo'nun görüşünün İbn Sînâ ve müslüman filozoflar tarafından yeniden tanımlanmış, eklemeler yapılıp olgunlaştırılmış ve en iyi seviyelere getirilmiştir. Müslüman filozoflar tarafından asla kabul görmeyen diğer bir görüş ise bedenın maddeden ayrı bir cevhere sahip olmadığını savunan materyalistlerin görüşüdür. Bilidiği üzere materyalistler maddenin ezeli olduğunu savunarak daha en başından nefsin varlığını reddetmişlerdir.

Genel itibariyle Molla Sadrâ'nın felsefî sisteminde nefsi incelediğimiz zaman Müslüman bir düşünür olarak vahyî bakış altında meselesinin üç ana başlık altında ele aldığını görebiliriz. O nefsin var oluşunu ontolojik, nefsin bedendeki yolculuğunu, tekâmül sürecini, bedenle ilişkisini ve insanın budünyada mutluluğa ulaşmasını psilokolojik, nefsin bedeni terk ettikten sonraki durumunu da metafizik boyutta incelemiştir. Sadrâ kendinden önceki Aristoteles ve İslâm Meşşâi'lerinin aksine nefis felsefesini tabiât ilimleri içerisinde kategorize etmemekte; tinsel hakîkatin boyutlarını 'varlık' merkezinde araştıran bağımsız bir disiplin olarak incelemektedir.²¹⁹ Buna dayanarak Sadrâ'nın en önemli eseri olan *el-Esfârü'l-Erbaa'nın* dördüncü sefer'i, nefis

²¹⁵ Taslaman, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, s.42.

²¹⁶ Seyyid, Hamanei Muhammed, “Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”, **Hiredname-i Sadrâ**, sayı,24, Tabestan, 1980(HŞ) , s.1.

²¹⁷ Hamanei, “Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”,s.1.

²¹⁸ Kaya, Mustafa, “Aristoteles'in Ruh Anlayışı”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 18, 2014, s. 91.

²¹⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.7, s. 3; Aristoteles, **Peri Psyches-Ruh Üzerine-**, II, 412a- III, 435b; İbn Sina, **eş-Şifâ: et-Tabîyyât** (6), (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404, s.1 vd.

ilmi ile eskatolojik ²²⁰ sembollere ayrılmıştır. Bu eskatolojik yaklaşımların nefis ilmî ile güçlü bir bağlantı sonucu oluşturması sinucunda Sadrâ kendine özgü tekâmülî nefis retoriğini oluşturmuştur. Her nekadard Sadrâ vahyî bilgiyi göz ardı etmese de kelâm ilminin ruh veya nefis konusuna göstermiş olduğu çekinceyle yaklaşmayıp nefis konusunu hem felsefî hemde vahyî bilgilerin ışığında ele alabilmiştir. Sadrâ şaheseri olan Esfâr'ın sekizinci cildini ve son yolculuğunun büyük bir kısmını nefse ayırmış olsa da eserlerinin çoğunluğunda bu konunun serpiştirilmiş olduğunu müşahede etmekteyiz.

Nefis felsefesi felsefî konular içerisinde anlaşılması açısından zor ve karışık bir yapıya sahip olmasına rağmen Molla Sadrâ'nın bu konuyu derinlemesine ve titizlikle ele aldığını görmekteyiz. Molla Sadrâ felsefesi için nefsi tanımak önemlidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Sadrâ eserlerinde nefis ve ruh ayırımına gitmemekte tinsel gerçeklik için nefis kavramını kullanmakta ve ruh terimini ise akılda yerleşik psiko-fiziki bir kuvve olarak ikinci planda kullanmaktadır.²²¹ Sadrâ'ya göre nefis ilmî diğere ilimlerin temelini oluşturmaktadır. O nefis ilmîni saâdetin temeli ve hikmetin anası olarak tanımlar. O'na göre nefis ilmîni bilmeyen bir şahıs hekim olamaz. Sadece nefis ilmîne hâkim olan hekim nefsin farklı halleri, sırları, varlık gerekçesi, makam ve derecelerine ilişkin bilgileri elde edebilir.²²² Nefsin sırlarına eren kişi bu dünyanın da batınını (özünü-hakîkatini) anlamış olur.²²³ Sadrâ kendini tanımayan bir âlimin diğere ilimleri yeterince anlamayacağını iddia da eder.²²⁴ O *Seh Asl* adlı risalesinde nefis ilmînin bütün ilimlerin anahtarı olduğunu söyler. Hatta o'na göre nefis ilmî şuur ve nurun kendisi olduğu için nefis ilmîni bilmeyen kişinin kendi varlığından habersiz olacağını iddia eder.²²⁵ Sadrâ nefisini tanıyanın âlemi idare edeceğini ve Allah'ın halifesi olacağını

²²⁰ Eskatoloji (Yunanca *έσχατος* yani "son" sözcüğünden) teoloji (dinbilim) ve felsefenin bir bölümüdür. İnsanlığın nihai kaderi veya dünya tarihinin sonuçlandırıcı olaylar, daha kaba bir tabirle *dünyanın sonu* ile ilgilenir.

²²¹ Kavşut, "Ruh Beden İlişikisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmüli Nefis Tasavvuru", **e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR) ISSN:1308-9633 Aralık-2018 Cilt:10 Sayı:4 (22) / December-2018 Volume:10 Issue:4 (22) .s. 1493.

²²² Molla Sadrâ, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, (tsh. Muhammed Hâcevî), Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran 1404/1984, s.497.

²²³ Beythendi, Muhammed, "Berresi ve Tahlil-i Nisbeti İnsan Baâlem Der felsefe-i Molla Sadrâ", "Journal of Religious Thought of Shiraz University" No. 11, Summer 2004,s.4.

²²⁴ Molla Sadrâ, **El Mebde ve Meâd, Neşriyatı Felasefe**, 1354(h,ş),s.6; Erdekani, El Hüseyini; Ahmet Bin Muhammed, Ter. Ve Şerh: **El Mebde ve Meâd Molla Sadrâ**,Tahran, Üniversite Merkez yay.,1362(h,ş),s.4.

²²⁵ Molla Sadrâ, **Risale-i Seh Asl**,(tsh. Seyid Nasr),Tahran Üniveristesi,1340.(h,ş),s.7,145.

söyler.²²⁶ O bu idiasını daha da ileri götürerek nefis ilmine sahip olmayan kişinin şerre düşüp helak olacağını da dile getirir.²²⁷ Bilindiği üzere Molla Sadrâ'nın felsefesi "varlığın asil" olmasına dayanmaktadır.²²⁸ Sadrâ için varlığı tanımak dahi nefsin müşahehesini gerektirmektedir.²²⁹ Sadrâ insanın kendi nefis tekâmülünü varlığın mertebeleriyle birleştirmesi sonucunda te'vil duygusuna ulaşacağını ve maddi âlemin zâhirinden geçip manaya ulaşacağını iddia eder.²³⁰ Buradan anlaşılıyor ki nefsi tanımak onun için varlığı tanımaktan önceliklidir.²³¹

Nefis felsefesi bir taraftan tanrıya ulaşmada meâd konusuyla ve diğer taraftan dünyevî yaşantıyla alakalı olarak da ahlâk ilmiyle alakalıdır. O'na göre Rabbi bilebilmek için nefsi tanımak gereklidir. Bundan dolayı nefsini tanıyanın âlemi tanıyacağına, âlemi tanıyanın da gökleri ve yeri yaratan Rabbi temaşa edebileceğine inanır. Bu öğretisi Sadrâ'nın nefis felsefesinde önemli bir yerde ve konumda bulunur.²³² Budan dolayı Sadrâ öğretisine göre nefsi tanıma, Tanrısal-İlâhi olana ulaştıran tek yol olduğu gibi, uhrevî ilimlerin de merkezi sembolüdür.²³³ Bilindiği üzere Tanrı'nın varlığının isbat edilmesi felsefede önemli bir yere sahiptir. Molla Sadrâ için nefis felsefesini bilmek ayrıca tanrının varlığının da isbat edilemesine neden olur.²³⁴ Sadrâ Allah'ın insanı nefste bulunan zât, sıfat ve faîl olması yönünden kendine benzer olarak yarattığını söyler. O'na göre nefis; idrâk edebilmesi ve ilmî formları meydana

²²⁶ Molla Sadrâ, **Esrârü'l-Âyât ve Envârü'l-Beyyinât**, (tsh. Muhammed Hâcevî), Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran 1401, s.133.

²²⁷ Molla Sadrâ, **Risale-i Seh Asl**, s.40.

²²⁸ Molla Sadrâ, **eş-Şevâhidü Rububiye**, Tashih: Celaleddin Aştîyani, Tahran, Üniversite yay., 1360(h.Ş), s.14-176.

²²⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.1, s.4; Beythendi, "Berresi ve Tahlil-i Nisbeti İnsan Baâlem Der felsefe-i Molla Sadrâ", s.4.

²³⁰ Beythendi, "Berresi ve Tahlil-i Nisbeti İnsan Baâlem Der felsefe-i Molla Sadrâ" s.4.

²³¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.3, s.295; c. 8, s.211.

²³² Molla Sadrâ, **Esraru'l-Ayat**, (ter. Muhammed Hâcevî), Tahran, Kültür Araştırma ve Müteala Müessesesi, Birinci Basım, 1363, s.450, 245.

²³³ Molla Sadrâ, **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sulûkiyye**, (tsh. S. Celâleddîn Âştîyânî), İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, Meşhed, 1401, s.45.

²³⁴ İnsan nefsinin varlığı Allah'ın var olduğunun delillerinden biridir. Bu delilleri Sadrâ kısaca şu şekilde dile getirir. İlki İnsanda ilmî huzurinin bulunmasıyla insanın kendi içini ve nefsini keşf etmesi ve bundan yola çıkarak Allah'ı bulması. İkinci olarak Molla Sadrâ'nın eserlerine baktığımız zaman Allah'ı isbat etmek için nefsdan dört tane delil getirdiğini görebiliriz. Nefsin kuvveden fiiliyete çıkması, mükemmelleşmesi, cism olmayan nefsin Allah'ın inayetiyle Hadîs olması, nefsin nihayetinin Nihayetullah olması, feleki nefislerin hareketinin Vacibel Vucudu isbat etmesi, bunlara ilaveten nefsin ilme, kudrete ve canlılığa sahip olması Vacibel Vucudu isbat eden delillerdendir. Bknz., Muhammed Taki, Yusufi; Mücteba, Eşrafpur, "Burhan-i Nefs Ber İsbat-i Hoda der Hikmet-i Mütealiye", **Fasl Nameyi-İlmi Pejuheşi Ayin-i Hikmet**, 1394, sayı, 23, s.1

getirmesinden dolayı tanrının misalidir.²³⁵ Bundan dolayı insan nefsinin tanımak Hak Teâlâ'nın varlığını tanımamıza neden olur.²³⁶

Sadrâ Esfâr'ın sekizinci cildinde nefsin tanımını, bitkisel, hayvanî ve insan nefslerinin yetilerin özelliklerini, bîatını idrâklar, natık nefsin tecerütlüğü, natık nefsin durumları, tenasühun ibtali ve insanî nefsin melekeleri²³⁷ gibi nefisle alakalı konular diğer eserlerinden farklı olarak düzenli bir şekilde açıklamaktadır. Sadrâ yine bu eserde nefsin yetileri hakkında önceki filozofların şüphelelerine cevap bulmaya çalışmıştır. Diğer taraftan nefsin hissi yetilerin ne olduğu ve onların beden üzerindeki etkilerini yalnızca bu kitapta bulabiliriz. Ancak Esfâr'ın bu cildinde nefsin irfânî boyutuna değinilmemiş ve Kuran'dan ayet ve rivayetlerden yararlanılmamıştır. Sadrâ'nın diğer eserlerinde nefis hakkında özet sayılabilecek bilgilere yer verildiği görülmektedir. Örneğin *Mefatih-ül Gayb* adlı eserinde kısa bir şekilde nefsin mâhiyeti hakkında bilgi verilirken daha çok nefsin irfânî boyutu ele alınmıştır. *Arşîyye Risalesi'nde* de «جسمانيهاالحدوث و روحانيهاالبقا» kaidesine yer verilirken *Mebde'* ve *Meâd* adlı eserinde daha çok nefsin yetileri hakkında ve nefsin meâdla ilgili irtibâtına yer verilmiştir. Sadrâ'nın *Eş-şevâhidür Rubiye, Mecmuayı Risale-i Felsefî, El Hidayet-ül Eseriyye....vb.* geri kalan eserlerinde de nefsin tanımları arasındaki farklarını vermekle birlikte rakip görüşler arasındaki çekişmelerden bahs etmektedir.²³⁸ Çoğu kadîm filozof nefsi fizik ilmînin sınırlarında incelemeye tabi tutarken Molla Sadrâ'nın nefis felsefesindeki yaklaşımına baktığımız zaman Sadrâ'nın nefis felsefesini genel olarak metafiziğin bir dalı olarak ele aldığını görmekteyiz.²³⁹

Sadrâ Meşşâî'lerin nefis hakkında yapmış oldukları *bi'l-kuvve canlı olan tabiî cismîn ilk yetkinliği* tanımını kabul etmekle birlikte nefis felsefesinde nefsin oluşumu ve bekasası hakkındaki belirsizliği ortadan kaldıran '*Nefsin maddî teşekkülü açısından cismanî, varlığını devam ettirmesi açısından ruhânîdir*' (el nefsu cismanîyye el hudûs

²³⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.1, s.264-265; **Mefatihü'l-Gayb**, Kültür Araştırma Yayınları, 1367, s.103; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.25-26, 265.

²³⁶ Kavendi, Seher, "Şinakhti İnsan Az Manzari Molla Sadrâ", **Mecelle-ı Hikmet-i İslami Sadra**, www.mullasadra.com, (Erişim: 03/05/2019)

²³⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s.3-480.

²³⁸ Vafaeian, Mohammad Hossein; Gharamaleki, Ahad Faramarz, "Reveşşinasi Sadrül Mütellihin Der Tehlil-i Methumi Vucudi Nefsi İnsan,(The Methodology of Mulla Sadrâ on Conceptual-Existential Analysis of Soul (Nefs))", **İntişarât-ı Hikmet-i Sadrâ.**, 1394, sayı,1, s139.

²³⁹ Nasr, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, s.123

ve ruhanîyetul bekâ) ²⁴⁰(nefsin varoluşsal tekâmülü) şeklindeki açıklamasıyla onların tanımından ayrılmaktadır.²⁴¹ Bu teoriye göre nefis yaratılışının başlangıcında cismanîdir ve bedenle birlikte cevherî hareketle (el-hareketü'l cevherîyye) ²⁴²tekâmüle ulaştıktan sonra rûhânî (aklî) olarak hayatiyetine devam etmektedir. ²⁴³ Bu teori İslâm Felsefesi'nde nefsin bedenle yapmış olduğu ilişkinin düalist- hiloformik ve salt cevherci görüşlerinin çıkmazlarına bir çözüm olarak üçüncü bir yol şeklinde ortaya çıkmış ve kendi dalında nefsi adeta yeniden tanımlanmıştır.²⁴⁴ Yine Sadrâ Meşşâî'lerin nefsin hareketsiz ve durağan olduğu görüşüne karşı çıkararak nefsin hareketli ve gündün güne büyüyen bir cevher olduğunu belirterek Platon ve İşrâkçi'lerin ayrılmıştır.²⁴⁵ Diğer taraftan Meşşâîler'e göre nefis maddî bir bedenle birleşmekte ve vahdet oluşturmaktadır. Oysa Sadrâ maddî olmayan nefsin maddeyle birleşebilmesinin mantıksal açıdan mümkün olmadığını ve bu konuda bir çok sorunun mübhem kaldığını dile getirmiştir. Fârâbî bu sorunu *el-Cem Beyne Re'yey el Hakimeyn* adlı eserinde Platon'un ve Aristo'un nefis hakkındaki görüşünü sentezlemek isteyerek çözmek istemiş fakat başarılı olamamıştır. Sadrâ maddî olmayan nefisle maddî olan bedenin nasıl birleştiklerine bir çözüm getirebilmiş ve iki görüşün müslüman düşünürler tarafından sistemli bir temellendirilmeye gidilmeden sentezlenmeye çalışılmasını da eleştirmiştir.²⁴⁶

²⁴⁰ Sadrâ'nın söz konusu doktrine yer verdiği bazı kısımlar için bkz. Sadrâ, Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8, s.345-347, 385-395; el-**Mebdeve'l-Meâd**, (tsh. S. Celaleddîn Aştîyânî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1395, s.310-326; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.221-227; **Mefâtilu'l-Ğayb**, s.536-551; **Esrârü'l-Âyât**, s.142-144; **Arşîyye**, (tsh. Gulam Hüseyin Âhânî), İntişârat-ı Movlâ, II. Baskı, Tahran 1402, s.235; **Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ**, Kum t.y., s.170.

²⁴¹ Turgut, "İşrâkî Felsefede Nefs (ruh) Meselesi", s.576.

²⁴² İlk dönem İslâm filozofları, Aristo fiziğinin başat etkisiyle hareketi 'nitelik', 'nicelik', 'mekan' ve 'konum' kategorileriyle sınırlamışlardır. Sadrâ, özgün bir perspektifle inşa ettiği cevherî hareket kuramıyla İslâm düşüncesindeki bu geleneksel kabule karşı çıkararak, nesnelere hareketin eşyanın zâtından kaynaklandığını öne sürer. Fenomenler dünyasının nesnelere, 'akışkan' (seyyâl) bir hüviyete ve 'özel' bir harekete sahiptirler. Bu sebeple cisimler, içten gelen bir tepki (meyil) ile bir nitelikten diğerine evrilirler. Dış belirginliğin işaretleri olan araz ve sıfatlardaki değişim ise cevherdeki değişimin sonuç ve mertebelerinden ibarettir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 3, s.39, 61-64, 86, c.8, s.247; **Meşâîr**, Mektebetü'-Tahurî, Tahran 1404, s.65, 68; **Esrârü'l-Âyât**, s.84-85; **Mefâtilu'l-Ğayb**, s.388

²⁴³ İftihari, Mehdi, **Cismanî Budeni Hudûsu Nefs Der Hikmet-i Mütealiye**, Neşriyatı İşrak, 1388(hş), s.90-91-92

²⁴⁴ Kavşut, "Muhammed Said, "Ruh Beden İlişikisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmülü Nefs Tasavvuru", s. 1495.

²⁴⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s. 346.

²⁴⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s.344-346.

Sadrâ ve Meşşâî'ler arasındaki bir diğer konu olan nefsin hadîs ²⁴⁷ veya ezeli olacağı sorununa da açıklık getirmiştir. ²⁴⁸ Bilindiği üzere bir İslâm ekolü olan İshrâkçılarda da nefsin ezeli olduğu düşüncesini Platon'a dayandırmakla birlikte bu düşüncelerini hadîslerle de ²⁴⁹ desteklemişlerdir. Ancak Sühreverdî ekolünden büyük ölçüde etkilenen Molla Sadrâ tekfir edilmekle yüzyüze kalmış olsa da nefsin ezeli değil hadîs olduğunu savunmuş olmasıyla birlikte onlardan ayrılmıştır. Netice itibariyle nefis felsefesinde Sokrates'ten önce ve Mutezile kelâmcıları için madde olan nefis 'mânevî cevher' ve 'maddede içkin' bir tarafa doğru yönelirken Sadrâ'nın *cismânî hudûsü-ruhânî* bekâsî teorisi Aristo'cu nefis yaklaşımı (içkin) ve Platon'cu nefis yaklaşımı (aşkın) arasında bir uzlaşma meydana getirmiş ve birçok cevapsız ve mübhem konuyu da açıklığa kavuşturmuştur. ²⁵⁰

Molla Sadrâ nefis felsefesinde kendine has teorileri oluşturmasıyla kendinden önceki mirasa farklı boyutlar kazandırmıştır. Örneğin nefsin bedenle olan irtibatının nasıl meydana geldiği, nefsin cismanî hudûsluğu, nefis varlığının teşkiki, nefsin bedeni varlığının dışında berzahi bedene sahip olması, ²⁵¹ kimliğin ve belirginliğin nefisle meydana gelmesi, ²⁵² nefsin bu dünyada ve ölüm sonrasında sûretleri yaratması, nefsin berzahi bir tecerrüte (hayâl yetisinin tecerrütlüğü) sahip olması, ²⁵³ nefis felsefesinden yola çıkarak Tanrı'yı isbat etmesi ²⁵⁴ gibi bir çok felsefî konuda yeni yaklaşımlarının olduğunu görmekteyiz. Bütün bu yaklaşımlar değerlendirildiğinde Molla Sadrâ'nın nefis konusunu yedi başlık altında incelediğini görmekteyiz.

1. Nefis nedir? (nefsin mâhiyeti)
2. Nefis nasıl meydana gelmiştir?
3. Nefis ile beden arasındaki ilişki nasıldır?
4. Nefsin güçleri ve etkinlikleri nelerdir?
5. Nefsin varlık türü nedir?

²⁴⁷ Hâdis: "Yok iken var olan şeydir ki bu 'zamanî hâdis' diye adlandırılır. Bazen de başkasına ihtiyaçla hudûsu ifade eder ki bu da 'zâtî hudûs' diye adlandırılır." Aygün Akyol-Mevlüt Uyanık-İclâl Arslan, İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü, Elis Yay., Ankara:2016, s.122

²⁴⁸ MollaSadrâ, *Esfâr*, c.8, s. 333.

²⁴⁹ "Allah, ruhları bedenlerinden bin sene önce yaratmıştır."bknz., Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), I. Baskı, Tahran 1425, s.430.

²⁵⁰ Kavkuş, Ruh Beden İlişkinine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru",s.1498

²⁵¹ İftihârî, *Cismanî Buden-i Hâdisu Nefs Der Hikmet-i Mütealiye*, s. 89.

²⁵² Meçin, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi"s. 170,171..

²⁵³ Meçin, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", s.173.

²⁵⁴ Yusufi; "Burhan-i Nefs Ber İsbat-i Hoda der Hikmet-i Mütealiye", s.1.

6. Nefsin tekâmül mertebeleri nelerdir?
7. Nefsin nihaî kurtuluşu ve bekâsı (fercamı) nasıldır?²⁵⁵

Biz de bu başlıklar altında Molla Sadrâ'nın nefis yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

B.2. Nefsin Tanımı

Sadrâ kendinden önceki nefis tanımlamaların birbirine karışmaması için öncelikle nefsin mâhiyeti ve varlığı hakkında tanım yaparak konuya başlar. Ancak Sadrâ eserinin sonuna kadar bu iki kavram arasındaki ayrımı kendi metodolojisinde tam olarak düzenlemediği için okuyucu için yanlış anlaşılmalara da müsaittir. Sadrâ meselenin başlangıcında nefsin valığının tahlilini kendinden önceki filozofların nefis kavramına yaklaşımını ele alarak başlar. Sadrâ ilk olarak nefsin hakîkati meselesini, onun yetilerini (zâhiri ve bâtni) ve nefsin cevherîyet konusunu ele almaktadır. O bu konularda özellikle Fahreddin Râzî'nin ve İbn Sînâ'nın görüşlerine özellikle önem vermekte hatta yer yer aynı şekilde alıntılar yapmaktadır.²⁵⁶

Molla Sadrâ varlıkları; mücerret şekilde meydana gelen kendi zât ve fiilerinde maddeye ihtiyaç duymayan akıllı varlıklar olarak birinci, başlangıçtan sona kadar madde olan varlıklar olarak ikinci ve başlangıçta maddî olup ancak daha sonra kendi cevherî hareketleri sayesinde tecerrüt makamına ulaşan varlıklar olarak üç gruba ayırmaktadır.²⁵⁷ İşte Sadrâ'nın nefis felsefesinin işleyeceği konu varlığının başlangıcı madde olup daha sonra aklî tecerrüt makamına ulaşan nefis özeldir insan nefsidir.

Sadrâ nefis felsefesine tıpkı İbn Sînâ'nın yapmış olduğu gibi nefsin varlığının delilleri sorunsalıyla konuya başlamaktadır.²⁵⁸ Sadrâ nefsin bir tanımını yapmadan önce onu isbat etmeye çalışmakta ve 'gözlem' yolunu kullanmaktadır. O'na göre yeryüzündeki varlıkları gözlemlediğimizde cansız olarak nitelenen varlıkların sadece bir düzeyde etkiye sahip olduğunu ancak canlı olarak nitelenen varlıkların ise birçok değişik eserleri ve etkileri olduğunu görmekteyiz. Örneğin bir taş hep aynı etkiye sahipken bir hayvan beslenir, büyür olgunlaşır ve ölür. Hayvanda bu etkilerin meydana

²⁵⁵ Hamanei, "Nefs der Hikmet-i Mütealiye", s.2.

²⁵⁶ Vafaeian, Mohammad Hossein; Gharamaleki, Ahad Faramarz, "Reveşşinasi Sadrül Müteellihin Der Tehlil-i Mefhumi Vucudi Nefsi İnsan", s.140

²⁵⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.6

²⁵⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s. 6; İbn Sina, **eş-Şifâ: en-Nefs**, s.5-14.

gelmesine ne sebep olmaktadır? Canlılara bu etkiyi veren şeyin adı nedir? Varlıklar saf madde (heyûla, madde-i ûlâ: prote hyle)²⁵⁹ ve formdan (sûret)²⁶⁰ oluşmaktadır. Baktığımız zaman bu iki şeyin farklı etkilere sahip olmadığını görebiliriz. Zira saf potansiyel içeren bu madde herhangi bir dış gerçekliğe sahip değildir ve form-sûret de bahs edilen bu eylemlerle cisme farklılık kazandırmaz. Peki o zaman cisimler üzerinde bu etkileri yaratan kuvvetin adı nedir? İşte Molla Sadrâ kitabı *Esfâr*'da cisimde var olupta cisme benzemeyen ve farklı etkileri olan bu kuvvete *nefs* (fiilerin mebdesi) adını vermektedir.²⁶¹ Sadrâ'nın *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* ve *Mefâtihü'l-Ğayb*'da yer verdiği diğer deliller ise genel itibariyle nefsin varlığının 'sezgisellik' üzerine kurulduğu gözlenmektedir.²⁶² Buna dayanarak Sadrâ insanın bilinç kaybı gibi durumlarda bile kişinin kendi varlığından haberdar olmasını nefsin varlığının delili olarak nitelemektedir.²⁶³

Sadrâ Aristo'nun nefis için yapmış olduğu 'ilk yetkinlik' tanımlamasını kendi felsefesinin merkezine koyarak "*Nefs, güç (kuvve) halinde hayata sahip olan tabii organik cismin, tümel ilkeleri idrâk etmesi ve düşünme eylemini gerçekleştirme yönünden ilk yetkinliğidir.*" şeklinde tanımlamaktadır.²⁶⁴ O Aristo'nun nefsin tanımını yaptığı her bir kavramı analiz ederek nefsin mâhiyetine ulaşmaya çalışmıştır. Bundan dolayı işe 'yetkinlik' (kemâl), 'form' (sûret) ve 'güç' (kuvve) terimlerini incelemeye başlar. Sadrâ ilk olarak nefsin tanımını yaparken onun tam olarak beden üzerindeki hangi etkisi üzerinden tanımlanacağını araştırır. O'na göre nefsin beden üzerindeki görülen ilk etkisi "kuvve" olarak adlandırılır. Kuvve hem etken (fiil) hem de edilgen (ef'al) üzerinde etkilidir. İkinci olarak adlandırılan "sûret" maddeye hulul edip bir şekilde onunla birleşerek bitkisel, hayvanî ve insanî cevherî meydana getirmektedir. Üçüncü olarak da adlandırılan "kemâl" sayesinde cisim kemâle ulaşarak ortaya

²⁵⁹ Aristo, her tabii cismi meydana getiren iki ilkedен biri olan heyûlâyı "tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde târif etmiştir. Bu cevherin tek başına fiili varlığı yoktur. Kindî'nin târifine göre heyûlâ "sûretleri taşıyan, edilgin, cevherî güç"tür. Kindî bu kavrama özellikle duyulur (mahsûs) âlemi temellendirirken başvurur. Bir varlığı cismanî ve duyulur kılan onun heyûlâsıdır. Metafizik âlem ise duyularla algılanmayan, dolayısıyla heyûlâsı olmayan varlıklar alanıdır. İhvân-ı Safâ, heyûlâyı kısaca "sûretleri kabul eden her bir cevher" şeklinde tanımlamıştır. Bknz., Karadeniz, Osman, "Heyûlâ", *DİA*, c.17, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, s.294.

²⁶⁰ Fârâbî'ye göre heyûlanın fiil halini almasını sağlayan formdur. Bknz., Karadeniz, "Heyûlâ", s.294

²⁶¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.8, s.6-7

²⁶² Moll Sadrâ; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212-213; *Mefâtihü'l-Ğayb*, s.525.

²⁶³ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212.

²⁶⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.8, s.53; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.199; *el-Mebde ve Meâd*, s.258; *Mefâtihü'l-Ğayb*, s.514

çıkabilir. Bundan dolayı nefis cismin kemâli olmaktadır. Molla Sadrâ bu üç adlandırmadan “kemâl” delilini tercih etmektedir. Çünkü sûret madde içerisinde yoğunlaşmıştır ancak nefis madde içerisinde bu şekilde yoğunlaşmamıştır. Yine kemâl adlandırmasının kuvveye tercih etmesinin en temel sebebi kemâlin türü oluşturması ve kuvveyi de kapsamasıdır. Diğer taraftan kuvve hem etken hemde edilgen olduğundan kesin bir tanım meydana getirememektedir. Sonuç olarak ‘yetkinlik’, ‘sûret’ ve ‘kuvve’ kavramlarından daha kapsayıcı olup, nefsin anlamına tam delâlet etmektedir.²⁶⁵

Elbette kast ettiğimiz *kemâl* iki şekilde meydana gelmektedir. Türün bilfiil haline gelmesine neden olan kemâle *ilk yetkinlik* (kemâl-i evvel) adını alırken türe bağlı olup etken (fiil) ve edilgen (bilfiil) olmasına neden olan kemâle de *ikinci yetkinlik* (kemâl-i sani) adını almaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması için Sadrâ şu örnekleri vermektedir. Örneğin natık nefis (nefsî nâtika)²⁶⁶ insan türünün ilk yetkinliği; duyumsama ve iradî hareket ise ikinci yetkinliği²⁶⁷ veya kılıcın şekli ilk yetkinlik (kemâl-i evvel) olurken kılıcın kesmesi ikinci yetkinliktir.(kemâl-i sanidir)²⁶⁸ Türün aktif olarak tür haline gelmesinde ikinci yetkinlikler gerekli değildir. Zira iradî bir harekette bulunmasa da hayvanın bilfiil hayvan olduğu bilinir. Aynı şekilde hastaları tedavi etmese de doktor yine de doktordur.²⁶⁹

Aklımıza nefsin bütün tabiî cisimler için ilk yetkinlik olup olamayacağı gibi bir soru gelebilir. Sadrâ için bütün tabiî cisimler nefsi taşımaz. Zira burada *sunî cisim ve tabiî cisim* kavramlarından da bahs etmeliyiz. Sunî cisim *tabiî* bir sûrete sahip değildir. Dış bir müdahaleyle şekil almıştır. Örneğin; sandalye. Ancak bir cisim hakîkî türsel bir mâhiyete ve tabiî bir forma sahipse tabiî cisim olarak adlandırılır. Örneğin; bitkiler,

²⁶⁵ Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.7-9

²⁶⁶ Müslüman filozoflar öteden beri insanda bulunan sıfatları ve özelliklerini ve bunların mutlak anlamı ile maddede bulunmayışını göz önünde tutarak, insanların madde dışı bir yönünün bulunduğunu söylemişlerdir. Hayvanlarda ve insanlarda bu yönün varlığı tartışmalı olsa da insanda bu yönün olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Bu madde dışı yöne filozoflar “nefs-i nâtık” olarak adlandırırlar. Nefs-i Nâtıkta maddenin sıfatları bulunmaz ama hafıza, bilinç ve sebat gibi özelliklere sahiptir. Bknz.,Suruş,**Evrenin Yatışmaz Yapısı**,s.87; Sadrâ’ya göre nefsi nâtika düşünen nefis, varlığın bilgi derecelerinde tasarruf eden ve fikrin derin tavır ve davranışlarda bulunan imamdır. Hakka doğru yol alan, nefsinin hakkın yanına onunla ulaştığı bir yoldur.Bknz., Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**,s.90; Bundan dolayı Sadrâ insanı ağaca nâtık *nefsi onun meyvesine ve meyveyi* de gayelerin gayesi, arzu ve isteklerin sonu olan Likâullah’a (Allah’a kavuşmak) benzetmektedir.Bknz., Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.178

²⁶⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.14

²⁶⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s.7-8

²⁶⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.14-15.

hayvanlar ve insanlar *tabiî cisim* olarak adlandırılırlar. Yukarıdaki açıklamaya dayanarak nefsin ilk yetkinlik olarak nitelendiği cisim tabiî cisimdir ve suni cisimde nefis meydana gelmez. Bundan dolayı sandalye veya kılıç gibi cisimler ilk yetkinlik taşımalarına rağmen nefis taşımazlar. Bundan dolayı nefis tüm tabiî cisimler için kullanılabilir ortak bir kavram değildir. Bu bağlamda nefsin; ateş, toprak vb. tabiî cisimlerin kemâli olduğundan söz edilemez. Aslında nefis, duyumsama, hareket etme gibi yaşamsal aktiviteleri gerçekleştirebilecek uygun bünyedeki tabiî cisimlerin ilk yetkinliğidir.²⁷⁰ Sadrâ kendinden önceki hekimlerin nefis için üç mertebe tanımını kabul etmiştir. Her bir mertebenin sınırı “cismin kemâli” olmaktadır. Kendinden önceki filozoflar bitkisel (nebati) nefsi, hayvanî nefsi ve insanî nefsi organik tabiî cisim olarak tanımlıyorlardı. Onlara göre bitkisel nefis; üremek, beslenmek ve büyümek olarak organik tabiî cismin ilk yetkinliği, hayvan-i nefis; cüz-i idrâk ve iradeli hareket açısından organik tabiî cismin ilk yetkinliği ve son olarak insanî nefis bilgi ve idrâk açısından organik tabiî cismin ilk yetkinliği olarak kabul etmişlerdir.²⁷¹ Tabiî cismin ilk kemâli ve sûreti kendi fiillerini bir vesile ve kendi alt yetilerlerini bir araç olmadan gerçekleştirebilmesi onun *organik* olmasını sağlar. Bu özellikten dolayı sûret ile madde arasında bir intibakın olmasına neden olur ve nefis örneğin altın elementinin bölündüğü gibi bölünemez. Nefsin kendi fiil sûretini kendi yeti ve aletleri sayesinde gerçekleştirebilmesi nefse özel bir durumdur ve bununla birlikte onun tanımı tamamlanmış olur.²⁷²

Sadrâ’ya göre nefis maddeden ayrı soyut (cevher-i mücerret) ve kendi yetilerini kazanabilmesi içinse maddî tarafa taalluku²⁷³ (bedene olan ilhak) olduğundan dolayı iki yöne sahiptir. Nefsin kendi zâtı mücerrettir²⁷⁴, mânevî bir cevherdir,²⁷⁵ zât olarak basît (basîtü-l bilzât, bölünemeyen) olmasına rağmen bütün yetileri, kuvvelere sahip ve

²⁷⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s.14-15-16.

²⁷¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.53.

²⁷² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.16-17.

²⁷³ Nefs ile beden arasındaki bu ilişki zâtîdir. Yani nefis başlangıçtan itibaren zâtî olarak madde ve cismi bedene muteallıktır. Onun taalluku hakîkî bir taalluktur ve arazı değildir. Elbette bu taalluk nefsin tekâmül seyirinde değişiklik göstermektedir. Bkz.,İftiharî, **Cismanî Buden-i Hâdisu NefsDer Hikmet-i Mütealiye**, s.89-90-91-92.

²⁷⁴ Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayıp öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi.Bkz.,İlhan Kutluer, “Cevher”,**DİA**,c. 7, TDV Yayınları İstanbul, 1993, s.450-455; Molla Sadrâ, **el-Mebde ve Meâd**, s.354

²⁷⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8,s.305-325; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.211-213

kapsayıcıdır,²⁷⁶ yaratıcı ve icad edicidir,²⁷⁷ ilmî huzura sahiptir,²⁷⁸ madde gibi yok olmaz, (sonsuz, namütenahi) cevherî harekete sahiptir ve canlılara kendi işlerini yapabilmelerini ve idrâka sahip olmaları için onlara hayat (canlılık) verir ancak davranış ve fiileri içinse cismanîdir. Molla Sadrâ'nın nefsin sahip olduğu bu iki yönlü fonksiyonu teorisiyle Meşşâî'lerin de cevher olan nefisle ve madde olan bedenle nasıl birliktelik yapabilecekleri gibi bir çıkmazı çözdüğünü görmekteyiz. Aslında nefsin iki yönünün olması bir sorun teşkil etmeyeceği gibi nefsin asıl tanımı da beden üzerine olan bu ilişkisiyle meydana gelir. Nefsin bedene izafesinden dolayı nefsin organik tabii cismî kemâli evveli olarak tanımlayabiliriz. Öyleyse nefsin zâtının ve hakîkatinin tanımı cisim olmadan yapılamaz. Aslında nefsin kemâl olarak tanımlama yapıldığı zaman onun *izafî* özelliğini tanıtıyoruz. Bu özellik bedeni yönetmenin (irade) ta kendisidir. Bundan dolayı nefsi beden üzerinden tanımladığımız zaman nefsin tam ve kâmil bir tanımını yapmış olamayız ancak beden olmadan da bir tanıma ulaşamayız. Örneğin bina ustasının tanımını yaparken binayı yapan kişi deriz ancak bina ustasının kendisini kendi zâtından tanırız ve bina kavramına ihtiyacımız olmaz. Oysa nefsin kendi zâtında tanıtılabileceğimiz müstakil bir zâtı yoktur ve ona bir şey izafe edemeyiz. Bedenle nefis arasındaki bu izafet ilişkisinde nefis izafe edilen bedense muzafun ileyh olmaktadır. Sadrâ muzafın muzaf olması bakımından bir varlığının olmadığına inanır. Bu yüzden nefsi beden üzerinden tanımlama yapmak zorundayız. Nefsin nefis oluşu kendine has bir varlık tarzıdır ve nefis kendi varlığının dışına ancak kendi zâtı ve cevherinde cevherî hareketle meydana gelen dönüşüm ve değişim neticesinde kemâle ulaşır yani aklî bilkuvve olduktan sonra ve aklî bilfiil olur.²⁷⁹ Sonuç itibariyle Sadrâ'nın nefis felsefesinde Aristotelesçi 'içkin' nefis tanımlamasına bağlı kalınmakla birlikte, Yeni Eflatuncu bir sentezle nefsin manevî cevherliliğine de dikkat çekilmektedir. Şüphesiz söz konusu sentezin İslâm düşünce geleneğindeki ilk örneklerini, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde bulmak mümkündür. Ancak Sadrâ'yı bu sahada eşsiz kılan ana nokta, nefsin 'içkinliği' ile 'aşkınlığının' tutarlı bir söylem ve düzenli bir yapı içerisinde uzlaştırılmasıdır. Sadrâ, *nefsin cismânî hudûsü-ruhânî bekâsı* teoremiyle İslâm

²⁷⁶ Molla Sadrâ, eş *Şevâhidü Rububiye*, s.227-228; *Esfâr*, c:6,s.377-378; *Esfâr*, c. 8,s.121

²⁷⁷ Molla Sadrâ, *Mefatihül Gayb*, 1367,s.598

²⁷⁸ Molla Sadrâ, eş *Şevâhidü Rububiye*, s.25.

²⁷⁹ Hamanei, "Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ", s.2; Dicur, Meryem., *Nakş-ı Hareket-i Cevherî der î Hüvviyet-i İnsan*, Neşriyat-ı Sadrâ Hikmet-i İslâmî, Tahran, 1388, (hş), s.41-42.

düşüncesindeki bu hedefi gerçekleştirdiği gibi, aynı zamanda özgün ve tekâmülî bir nefis kuramını meydana getirmiştir.²⁸⁰

Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi üç boyutlu bir âleme sahiptir. Birbirine bağlı olan bu âlemlerden tabiât yani oluş ve bozuluş âlemi (kun-i fesat) en alt, maddeden izole edilmiş duysal idrâkî sûretler âlemi veya misal âlemi orta, aklî sûretler veya Müsül-i İlahî âlemi ise en üstte yer almaktadır.²⁸¹ Varlık dairesinde yer alıpta tüm mevcudat içerisinde şahsi kimliğini koruyarak her üç âlemde bulunabilen ve her bir âlemde ona uygun var oluşa sahip olan “*insan nefsi*”dir. Tabiât âleminde bebelliliğinin başlangıcında tabî bir varlık olan insan nefsi, cevherî hareketi sayesinde mertebe mertebe yetkinliğe ulaşarak nefsânî ve uhrevî bir insan olma özelliğini kazanabilmektedir. Cevherî hareketin devam etmesi neticesinde tekâmüle ulaşarak üçüncü aşamaya geçer ve aklî bir varoluş gerçekleştirir. Yaratılanlar içerisinde bu yüce tekâmül yolculuğunu gerçekleştirebilen sadece insan nefsidir.²⁸² Yani tabiâttan önce, tabiâtle birlikte ve tabiâttan sonra olmak üzere herbiri farklı derecelere sahiptir ve bu da onun varlığının *teşkiki* (derece) olduğunun kanıtıdır.²⁸³ Kısacası Sadrâ nefsi üç merhalede incelemiştir.

1. Tabiâttan önce nefis (kable't-tabîa)
2. Tabiâtle ve maddeyle birlikte nefis (inde't-tabîa)
3. Madde ve tabiâtı terk ettikten sonra nefis (bade't-tabîa)²⁸⁴

B.3.Nefsin Meydana Gelişi

Sadrâ tamda burda varlık ilmînin (ontoloji) delillerini isbat etmektedir. Nefsin varlığını isbat etmek için beden varlığından ayrı olarak isbat etmenin mümkün olmadığını yukarıda örnekler verilerek izah edilmişti.(Ki çoğu filozof da nefsin varlığından çok bedendeki işlevinden nefsin tanımını yapmaktadır) Çünkü bu ikisi bir varlıkta var olarak vahdet oluşturmuşlardır. İlk başlarda nefis bedende ki potansiyeli

²⁸⁰ Kavşut, “Muhammed Said,“Ruh Beden İlişisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmülî Nefis Tasavvuru”, s. 1501.

²⁸¹ Meçin, **Molla Sadrâ'da Meâd Problemi**, s.174

²⁸² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9.s.194-195.

²⁸³ İftihari, **Cismanî Buden-i Hâdisu Nefis Der Hikmet-i Mütealiye**, s.89.

²⁸⁴ Hamanei, “Nefis der Hikmet-i MütealiyeMolla Sadrâ”,s. 2

ortaya çıkardığından dolayı nefsin ve bedeninin ortaya çıkışında nefsin varlığı bedeninin varlığından ayrı değildir. Nefs ile bedeninin ilişkisi arız ile vücudun ilişkisine benzetilse bile vücudun yok olmasıyla arız yok olur ancak beden yok olduğunda nefis yok olmamaktadır. Bunun sebebi bedeninin ve nefsin tekâmül yolculuğu farklı olmasıdır. Bundan dolayı başlangıçta onların varlığı bir olsa da bekâları aynı olmamaktadır. Nefs beden için canlılığın başlangıcında yalnızca bir yetenek ve yetidir (kuvve) ve zamanla cevherî hareket vesilesiyle fiiliyete, harici bir varlığa ulaşmakta, varlığı oluştuktan sonra ondan ayrılmakta, kendine özgü olan bir çeşit tekâmül ve olgunlaşma evrelerini (cisimlerin olgunlaşmalarından farklı olarak) geçirerek ulvî ve yüce bir makama ulaşmaktadır.²⁸⁵

Molla Sadrâ'ya göre nefis hadîs ve zâhir olduktan sonra “ben” veya “insanın kendisi” olarak bedene sahip olmakta, bedeni kendisiyle birlikte yaşama yönlendirmektedir. Bu anlamda cisim nefsi taşımaz, belki nefis cismi taşır. Yani beden nefse tabidir nefis bedene değil. Sadrâ bunu rüzgârın gemiyi götürmesine benzetmektedir.²⁸⁶ Yukarıda beyan edildiği gibi Molla Sadrâ'ya göre nefsin nefis olarak adlandırılmasının nedeni bedene varlıksal olarak *izafe* olmasıdır. Sadrâ'ya göre bu izafe akıl ile nefis arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Çünkü akıl mücerret bir cevherdir ve onun kimliği ne ilintidir (taalluk) ne de bir mevzu'ya izafe olur. Akıl ve nefis birbirlerinden farklıdır ama nefis cevherî hareket vesilesiyle ve varlığının artmasıyla birlikte “mufarık akıl”a ulaşabilir. Başka bir ifadeyle nefsin varlığı birtaraftan maddî cisme ve diğer taraftan mufarık akla bağlıdır. Öyleyse nefsin tekâmül yolculuğunun başı cisim ve akıl mertebesine göre bilkuvve halindedir. Mufarık akla ulaşmaya çalışan bütün nefisler sayısız derece ve mertebelere sahiptir ancak nefis kavramında cisme müteallik olmaları yönünden ortaklıklar. Molla Sadrâ'ya göre eğer nefis bedene taalluk olmazsa veya beden ölümle sonuçlansa o artık nefis değil belki akıl, bedende beden değil artık diğer cisimler gibi olacaktır ve yeni bir formu kabul edebilecek hale gelecektir. Beden yalnızca nefisle irtibatından dolayı beden adını almaktadır.²⁸⁷ Burada aklımıza bir soru gelmektedir. Nasıl oluyor da iki ayrı cevher birleşebiliyor ve vahdet oluşturabiliyorlar?

²⁸⁵ Hamanei, “Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”, s. 3

²⁸⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9 s. 47, 55

²⁸⁷ Dicur, **Nakş-ı Hareket-i Cevherî der Şeklgiri-i Hüvviyet-i İnsan**, s.48,49.

Meşâîler iki ayrı cevher olan *heyûla* ve *sûretin* birbirlerine olan ihtiyaçlarından yola çıkarak bu sorunu çözmek istemişlerdir. Ancak her ikisinin aynı *tür* olmaması sebebiyle bu sorunu tam olarak çözememişlerdir. Hâce Nasir Tûsi de Molla Sadrâ'nın kitabının tefsirinde bu konuyu gündeme getirmiş ve demiştir ki; “Eğer nefis maddeyle birlikte meydana geliyorsa ve madde de yok oluyorsa nefsi neden mücerret olarak bilelim?”²⁸⁸

Molla Sadrâ bu sorunu kendine has bir yöntem olan cevherî hareket yöntemiyle çözmekte ve demektedir ki; “Eğer madde kendi içerisinde mücerret olma yeteneğini barındırıyorsa cevherî hareket yöntemiyle tedricen mücerretliği kabul aşamasına gelebilmektedir”. Molla Sadrâ nefsin bu mücerretliğe ulaşmasında aklî dereceleri elde etmekle bedenın tekâmülünden farklı bir seyir takip ettiğini belirtmektedir. Her ikisinin tekâmüllerinin farklı olması birinin mücerret olmasına diğeri için maddî olarak kalmasına neden olmaktadır. Burda şunu da belirtmek de fayda var. Sadece cisimsel tekâmüle sahip canlıların ruhanî nefis tekâmülüne ulaşmaları mümkün değildir. Hayvanî nefis ile insanî nefis arasındaki fark da burdadır.²⁸⁹ Molla Sadrâ nefsin cismiyyetten bitkisele ve hayvansala dönüşüm seyrini demirdeki ve kömürdeki sıcaklığın değişimine benzetmektedir. Demirin ve kömürün ısınmaya başlamasını bitkisel bir fiilin kaynağı ve demirin erimeye başlamasını hayvanî fiilin kaynağı, sıcaklıkla hemhal olmasıyla da “*nâtık yeti*” meydana gelmektedir. Bu bütün fenomenler yalnızca bir şeydir ama tekâmülün farklı formlarında meydana gelmektedir.²⁹⁰

Molla Sadrâ nefsteki bu değişimi “*Nefsin Dereceleri*” (medaric-i nefis) olarak adlandırmakta ve bu dereceleri “*önceki değişimler*” ve “*sonraki değişimler*” olarak iki kısma ayırmaktadır. Katılık (camed), bitkisellik (nebatî) ve hayvanîyeti *önceki değişim* ve nefsin *aklî munfeil*, *aklî bilfiil* ve *aklî faalide* sonraki değişimler olarak adlandırmaktadır.²⁹¹ Bu dereceli değişim güçlünün karşısında onun zayıfı yer alacak şekilde ilerlemektedir. Yani önceki yeti zayıflarken sonraki yeti güçlenmektedir. Nebatî ve hayvanî yetiler zayıfladığında nefis güçlenerek bedenden ayrılmaktadır. Nefis bedenın fânî olmasıyla da fânî olmamakta ve güvercinin kafesten kurtulup uçtuğu gibi ölümle

²⁸⁸ Hamanei, “Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”, s. 3.

²⁸⁹ Hamanei, “Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”, s. 4.

²⁹⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s. 35.

²⁹¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s. 378

birlikte özgür olmaktadır.²⁹² Sadrâ'nın önceki değişimler dediği nefsin hadîs olmasıyla başlayan süreç şu şekilde işlemektedir:

Öncelikle nefs ve beden etkileşim halinde olduğu ve henüz canlılık formuna ulaşmadan oluşan *nutfe*²⁹³ ile başlamaktadır.²⁹⁴ Nutfe içerisinde değişime uğrayan nefis; başlangıçta tabîi bir cevher ve bilkuvve olarak tinsel bir ilkedir.²⁹⁵ Nutfe karışık haldedir ve henüz temayüz etmemiştir.²⁹⁶ Bundan dolayı Sadrâ nutfeyi cismanî bir cevher, yarı maddî ve geçiş formu olarak nitelendirmiştir.²⁹⁷ Cansızlık mertebesinde sonra karşılaşılabilecek ilk mertebe bitkisel mertebedir.²⁹⁸ Bitkisel mertebe ceninin meydana gelmesinden doğuma kadar devam etmektedir. Nefs bu aşamada bilfiil bitki ve bilkuvve hayvan formundadır.²⁹⁹ Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki duyma ve hareket kabiliyetine sahip olmayan bitkisel form bilkuvve hayvanî potansiyeli taşıdığından dolayı da diğer bitkilerden ayrılır.³⁰⁰ Doğumun gerçekleşmesinden sonra da hayvanî form başlamış olur.³⁰¹ Olgunluk evresine kadar bu aşama bilfiil hayvanî ve bilfiil bitkisel yetiye sahip olmasına rağmen o artık insan halini almıştır.³⁰² Cevherî hareketle gelişimini sürdüren nefis iç idrâk yetilerini elde etmesiyle birlikte tinsel hakîkatinde ulaşmaya başlar. Sadrâ için iç idrâk yetileri beden fiziksel bir yerinde değil direkt nefisle kâim olan yetilerdir³⁰³ ve en önemli iç idrâk yetisi hayâldir. Nefsin ulaştığı son mertebe bilfiil insanî mertebedir. Pratik akıl bu devrede etkilidir ve İnsan bu evrede bilkuvve insan bilkuvve melek veya şeytândır.³⁰⁴ Akıl melekelerini kullanan insan kemâle erme dediğimiz olgunluğa da ulaşır. Sadrâ insanın bu dönemde elde ettiği

²⁹² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s: 294

²⁹³ Döl suyu. Kur'an-ı Kerim'de " Karşılıklı konuşan arkadaşı ona hitaben: «Sen, dedi, seni topraktan, sonra nutfeden (spermadan) yaratan, daha sonra seni bir adam biçimine sokan Allah'ı inkâr mı ettin?» " kehf suresi 37. Ayetinde olduğu gibi Mü'minum süresinin 13,14 nolu ayetleri, Necm süresinin 45,46 nolu ayetleri, Kıyame süresinin 37 nolu ayeti, İnsan süresinin 2 nolu ayeti, Abese süresinin 19 nolu ayetlerde nutfe kelimesi kullanılmıştır.

²⁹⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s.136; **Arşkiye**, s.235; **Esrârü'l-Âyât**, 1401,s.143; **İttihadu'l-Âkıl ve'lMa'kül**, s.88.

²⁹⁵ Molla Sadrâ, **Arşkiye**, s.235

²⁹⁶ Hâşim, **el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî**, s.6.

²⁹⁷ Molla Sadrâ, **Mebde Meâd**,1395, s.210-211.

²⁹⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**,c. 8,s.136; **Mebde Meâd**, 1395,s.211; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.229; **Mefâtihu'l-Ğayb**,1404, s.554.

²⁹⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8,s. 136; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, 1401s.229; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.554

³⁰⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s.136; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**,1401, s.229; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.554

³⁰¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8,s.136; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**,1401,, s.229; **Mefâtihu'l-Ğayb**,s.554

³⁰² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8,s.136; **Mefâtihu'l-Ğayb**, 1404,s.554-555.

³⁰³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.160-161, 226; **Arşkiye**, s.236.

³⁰⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.136-137; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**,1401, s.229; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.555

bilgilerin ve hikmetlerin ölüm sonrasında da kendisine uygun bir bedeni alarak haşr olunacağına inanır.³⁰⁵

Molla Sadrâ'da insanî nefsin oluşmasında nefse ve bedene ait özellikleri şu şekilde açıklamaktadır:

1. Nefsin heyûla veya maddesi bedenin heyûla ve maddesidir. Oysa Meşşâî'ler heyûlayı bedene özel ve nefsi yalnızca sûret olarak düşünmüşlerdi. Ortak bir maddeden dengeli bir şekilde iki varlık iki ayrı hedef ve yolla meydana gelmektedir. Her iki varlığın yani beden ve nefsin tekâmül yolu cevherî hareket sayesinde. Nefs kendi olgunlaşmasını beş duyu organından, cismanî hislerden oluşan idrâklar sayesinde meydana getirmesiyle bedendeki tekâmül sürecinden ayrılır ve beden de kendi canlılığını nefsin bekâsından almaktadır. İşrâkçılar nefsin arşî ve melekûfî gerçekliğinin olduğunu ve meddeye (zemine) doğru yöneldiğini savunurken Sadrâ tam tersi nefsin maddî bir gerçekliğinin olduğunu ve yönelişinin melekûta doğru olduğunu iddia etmektedir.³⁰⁶

2. Nefs yaratılışın başlangıcında maddede doğmasına ve maddî bir form olmasına rağmen ancak saf bir madde değildir. Nefs maddenin son sınır noktası ve maddeden ayrılma sınırının ilk noktasındadır.³⁰⁷ Kendi tabiriyle Molla Sadrâ “nefs kendi hudûs olma zamanında maddî sûretin sonunda ve idrâk sûretinin başlangıcındadır” der.³⁰⁸

3. Nefs ve beden bileşim (terkip) oluşturmakta ve insanı meydana getirmektedir. Ancak onların bu birlikteliği ne arızla vücudun, ne mâhiyetle maddenin ne de madde ve sûretin bileşimi gibidir. Onların bileşimi (terkîbi) hakîkîdir ve ona “*ittihadi bileşim*” denilmektedir.³⁰⁹ Bu tür bileşim yalnızca İşrâkçî'lerin tanımlarında değil hatta Meşşâî'lerin tanımlarında dahi bulunmaz.³¹⁰ Bu bileşimin pratik olarak

³⁰⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8,s.137; c:9,s.18; **Mebde Meâd**, 1395,s.349; **Arşkiye**, s.241-242; **Mefâtihu'l-Çayb**, s.536-537; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.223; **Esrârü'l-Âyât**, s.143.

³⁰⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 7,s: 126

³⁰⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.13, **Şevâhidul Rububiye** s: 213;**Mefatihul Gayb**, Tashih Muhammed Hacevi, Müesses-i Tahkikat-i Ferhengi s:536; Molla Sadrâ bu sınırlılıklar için genel bir kaide getirmekte ve şöyle demektedir; katı, bitkisel ve hayvanî türler bir zincirde birbirlerine bağlıdır ve her bir ufkun sonunda diğer bir yeni türün başlangıç ufkunu meydana getirir. Bknz.,**Esfâr**, c.9, s.104

³⁰⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s. 330, c. 3 s. 330

³⁰⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 5,s: 190, 286,289

³¹⁰ Mantık ilmînde insanın nâtik hayvan olduğunu biliyoruz. Onun cinsi cismanî ve faslı ruhanî ve aklani olduğundan dolayı Meşşâî'ler felsefede ona madde ve sûret terkîbi demektedirler. Ancak Molla Sadrâ

sağlamasını nefis ve beden arasındaki karşılıklı ilişkisinde görebiliriz. İnsan nefsi bedeni zarar ve ağrıları algılamakta ve beden de ruhî acıları kendisinde göstermektedir.³¹¹

4. Bedenle nefis arasındaki bu bileşim bir tür *vahdeti* meydana getirmektedir. Yani bedenin “ben”i nefsin de “ben”i olmakta ve bu “ben” ayrılmaz veya tecziye edilemez.³¹² Nefsin insana kattığı en önemli özellik kimlik ve şahsiyettir. İnsan bedeninin hüviyeti ve belirginliği (taşahhusu) cesedi ile değil nefsiyledir. Örneğin Zeyd nefsi ile Zeyd’dir, bedeni ile değil. Bu nedenle insanın her ne kadar hücreleri ve vücûd azaları değişime dönüşüme uğrasa hatta ortadan kalksa da bu nefisine bir zarar vermez ve nefsi bakî kaldıkça kimliği korunur. Bu dünyadaki doğal yaşamında da sürekli bir değişim içerisinde olan insanın çocuklukta, gençlikte ve yaşlılıkta aynı bedene sahip olmamasına rağmen bütün bu yaşam evrelerinde sonsuz kalan nefsi ile aynı insandır. İnsanın bu dünyadaki sûreti -uykuda veya kabir âleminde gerçekleştiği gibi- misali sûrete veya ahirette uhrevî bir sûrete dönüşse bile insan bakî kalan nefsi ile aynı insandır. Yani beden her ne kadar değişse ve ölümlerle birlikte yok olsa bile şahsiyetin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan nefis, kimliğin korunmasını başka bir ifade ile kişisel özdeşliği (identity) sağlamaktadır. Tedrici ve bitişik (ittisalî) bir hareketle arka arkaya yetkinleşen nefis; çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde başkalaşan bedenlerde kişinin kimliğini nasıl koruyorsa, ahirette de maddî olmayan bir sûrette bu görevi hayâl gücü sayesinde yerine getirecektir.³¹³

B.4. Nefis ve Beden İlişkisi

Eğer insanı tek boyutlu olarak veya insanı maddi şekilde iki boyutlu olarak da düşünmüş olsaydık o zaman nefis ve beden arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek kolay olacaktı. Ancak biz biliyoruz ki insan maddi bir beden ve cevheri nefsin terkiibinden oluşmuştur. İşte bu terkiibin oluşması ile birlikte cevap bulması gereken sorularda ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki en önemli sorun cevher olan bir nefisle maddi olan bedenin nasıl bir birlikteliğinin olduğudur. Nasıl oluyorsa bu iki farklı tür birbirlerine etki

Meşşâî’lerin aksine her ikisinin cevherlerinin ayrı olduğunu kabul etmez ve O’na göre nâtık yeti tekâmüle uğramış hayvanî yetidir. **Esfâr**, c.8,s.150.

³¹¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c, 8, s. 134

³¹² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c, 5,s. 289 ve c. 8, s. 10.

³¹³ Meçin, “Molla Sadrâ’da Meâd Problemi” s. 170-171.

edebiliyor.³¹⁴ Molla Sadrâ bu sorunlara aşağıdaki satırlarda da görüleceği üzere kendisine ait teorilerle cevap buluyor.

Nefs ve beden ilişkisi öncelikle insanın varlıksal olarak başlangıcı ikinci olarak dünyadaki varoluşu ve son olarak da insanın geleceği konularıyla ilgili olarak üç süreçte incelenmekte ve önem arz etmektedir.³¹⁵ Nefsin beden üzerindeki tanımı, nefsin bedenle birlikte hadîs olması, maddî olan bedenle cevher olan nefsin birlikteliği, nefis ve bedenin etkileşimi gibi bir çok soru bu konuyla açıklığa kavuşmuştur. Felsefe tarihi boyunca nefis-beden ilişkisi ‘natüralizm’³¹⁶, ‘mutlak düalizm’³¹⁷, ‘hilomorfik düalizm’³¹⁸ ve ‘epifenomenalizm’³¹⁹ gibi teorilerle³²⁰ açıklanmaya çalışılmıştır. Nefsin özünü tanımlamada ve buna bağlı olarak nefis beden ilişkisi konusunda İslâm düşünürlerinin ‘maddeci’, ‘maddede içkin’ ve ‘cevherci’ ruh teorileri şeklinde üçlü bir sınırlandırılma yaptıkları görülüyor.³²¹ Bunlardan biri olan Platon modeline uygun olarak nefsin, idealar âlemindeki yaratılış öncesi varoluşunu esas alan açıklama olmuştur. Bu yaklaşımda nefis, kendi başına varolabilen ayrık (mufarık) bir varlık olarak düşünülmektedir. Bu tanıma yakın olan bir kısım Müslüman kelâmcılara göre ise nefsin özel bir şekilde yaratıldığı görüşüdür. Aristo daha çok maddede içkin olan nefis yaklaşımını benimsemekle birlikte nefis hakkında müstakil eser veren İbn Rüşd ise Aristo’yu takip ederek bu görüşler arasında bir tanıma ulaşmaya çalışır.³²² İslâm

³¹⁴ Yusufi, Muhammed Taki, “Rabîta-i Nefs ve Beden Ez Negahi Molla Sadrâ”, Mârifeti **Felsefe**, sayı:2, Kış,1390,s.139.

³¹⁵ Yar, **Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, s.16.

³¹⁶ Natüralist yaklaşım, insan kavramını fiziksel unsurlara dayandırarak açıklar. Bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren ruhsal bir gerçekliği kabul etmeyen natüralist yönelim, şahsiyet olmanın da fiziksel temelli olduğunu savunur. Bkz. Aktürk, Eyüb, **Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu**, Araştırma Yayınları, Ankara 2014. s.67-68

³¹⁷ Mutlak düalizm, nefis-beden ikiciliğine dayanır. Nefsi, manevî bir cevher; cismani bedeni ise bir araç hükmünde gören bu düşünce, en geniş açıklamasını Platon’un insan tasavvurunda bulmuştur. Bkz. Koç, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.26-31.

³¹⁸ Hilomorfik düalizm, insanın maddî bir beden ile maddî olmayan nefsin terkîbine olduğunu savunur. Aristo’ya kadar gidecek bu anlayışta nefis, maddî bir cevher olmasa da bedende gerçekliğini bulan ‘içkin’ bir gerçeklik olarak kabul edilir. Bkz. Aktürk, **Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu**, s.55-57.

³¹⁹ Epifenomenalizm, nefis-akıl özdeşliğine dayanır. İnsan nefsinin aklın bir fonksiyonu olarak kabul eden bu yaklaşım, psikolojik temaları beynin sinirsel fonksiyonları ile açıklamaya çalışır. Bkz. Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s.62 vd.

³²⁰ Bu teorilerin ne olduğunu daha ayrıntılı anlayabilmek için bkz. Aktürk, **Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu**, s.67-114; Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s.25-114; Yar, **Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, s.65-84; Dalkılıç, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, s.145-249.

³²¹ Kavşut, “Muhammed Said,“Ruh Beden İlişikisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ’nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru”, s. 1494.

³²² Arkan, **İbn-i Rüşd Psikolojisi**, s.89

düşüncesinin oluşumunun başlarında nefis ve beden arasındaki yaklaşım genel itibariyle düalist (ikici) bir yaklaşımdır hatta denilebilir ki bir çok kelâmî mesele bu zâviyeden bakılarak çözülmeye çalışılmıştır. İtirazlara rağmen kelâmcılar bu bakış açısının Kuran'ın görüşüne uygun olduğunu düşünmüşlerdir.³²³ Ancak Fazlur Rahman *Ana konularıyla Kur'an* kitabında Kuran'ın Yunan felsefesi, Hristiyanlık, ve Hindu dinindeki gibi müfrit ruh-beden ayrımını ileri süren ikiciliği (düalizm) kabul etmediğini söyler.³²⁴ Nefsin bedenden önceki durumu hakkında Sadrâ'dan önce bir çok teori öne sürülmüştür. Ancak bu teoriler ya delilsizdir veya da birçok soruyu yanıtızsız bırakmaktadır. Şimdi bu teorilerin neler olduğuna bakalım.

Nefsin bedenden önceki ve sonraki durumları için farklı görüşler öne sürülmektedir. Bir grup onun hakîki bir mücerret olduğundan dolayı “*ruhanîyet-ül hudûs ve ruhanîyet-ül bekâ*” olduğunu başka bir grup maddî bir fenomen olduğunu öne sürerek onun bedenle birlikte yok olacağını dile getirmektedir. Ancak Molla Sadrâ cevherî hareket teorisine dayanarak nefsin oluşumu ve tekâmül süreci için “*cismanîyet-ül hudûs ve ruhanîyet-ül bekâ*” teorisini dile getirmektedir.³²⁵ Bu teorinin ilk ayağında insan nefsi başlangıçta bir nefis taşımadan cismanî olarak meydana geliyor. Cisim kendi tekâmülünü cevherî hareket (tecessümden terevvühe) sayesinde devam ettirdikçe nefsi kabul edecek aşamaya ulaşıyor ve cisimsel bir cevher olarak varlık alanına adımını atıyor. Anne rahminde meydana gelen nutfe kendi yerinde sağlamlaştıktan sonra cevherî hareket sayesinde değişimler ve dönüşümler başlıyor ve nutfe için ikinci sûret olan *tabîi sûret* meydana geliyor. Değişimler ve dönüşümlerin şiddetlenmesinden sonra *nebatî sûret* halini alıyor. Bu merhalede cisim idrâk alacak yeteneğe ulaşıyor. Rahimde cismanî madde nebatî sûreti bulduğunda kendinde bulunan güçlerin sayesinde ve harici tahriklerinden sonra *infîali hisse (etkilenen)* ulaşır ve idrâkın ilk sûreti de oluşmuş olur ve biz de nefsin ilk zuhurunu görmeye başlarız. Öyleyse nefis maddeden oluşur ve hadîs olmuş olur.(nefsin cismani hudûsluğu) Nefs bu durumda infîali hissî durumdadır ve yalnızca müstakil bir cevher değil aynı zamanda cismanî maddeyle de sınırlıdır.

³²³ Yar, **Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, s.14.

³²⁴ Rahman, Fazlur, **Ana Konularıyla Ku'an**, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, 2014,s.51.

³²⁵ Dicur, **Nakş-ı Hareket-i Cevherî der Şeklgiri-i Hüvviyet-i İnsan**, s.53,1; Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s.345-347,385-395; **Mebde ve Meâd**, s.310-326; **Şevâhidü'rRubûbiyye**, s.221-227; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.536-551; **Esrârü'l-Âyât**, s.142-144; **el-'Arşîyye**, s.235.

halindedir. Ceninde harici hareketler artmaya devam ettikçe hissî idrâklar da artmaya devam eder ve buna paralel olarak nefsin cevherîyeti de artmaya devam eder. Bu yolculukta görüleceği üzere nefis de cisim olan beden de cevherî hareketle dönüşümüne devam eder. Ancak nefsin hareketi ile beden hareketinde farklılık bulunmaktadır. Nefste ki hareketlilik birbiriyle bağlatılıdır (muttasıl) ancak bedendeki harekette bir yok oluş ve var oluş olduğundan dolayı ayrı (münfesi) şeklindedir. Bundan dolayı ceninin sahip olduğu idrâklar birbiriyle bağlantılıdır ve zamanla nefsin cevherî yoğunlaşır ve güçlenir³²⁶ ve nefis hadîs-zuhur etme aşamaları bu şekilde gerçekleşmiş olur.

Molla Sadrâ kendine has olan *cismanîyet-ül hudûs ve ruhanîyet-ül bekâ* teorisinin isbâtında nefsin hadîs olması bu retorik için en önemli delildir. Sadrâ nefsin cismanî hudûsunu oluşturmak için ilk olarak nefsin hudûsu-kıdemî tartışmalarını ele alırken Aristo ve Eflatuncu kutuplaşmayı³²⁷ ayrıntılı olarak aktarır ve daha sonra da nefsin hadîsliğini sınıflandırır. Sadrâ eserlerinde nefsin hadîs olmasını *Esfâr*³²⁸, *Mebde Meâd*³²⁹, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*³³⁰ ve *Mefâtihu'l-Ğayb*'da³³¹ şu şekilde isbat etmeye çalışmaktadır.

Sadrâ ilk olarak nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî aşamalardan geçmesi,³³² ikinci olarak her bir nefsin kendine has bir kimliğinin olması,³³³ üçüncü olarak nefsin tenasühünün imkansızlığı,³³⁴ dördüncü olarak nefsin saf akıllar âlemindeki haline sonradan nefis formunun eklenmesi ve nefsin akıllar âleminde nefis formuyla bulunmasının mantıksız olması,³³⁵ beşinci olarak nefsin dünyaya iniş nedenin sorgulanması,³³⁶ Sadrâ'nın nefsin hadîs olduğuna getirdiği delillerdendir. Sadrâ nefsin hadîs olduğunu nefsin kıdem olmadığını göstererek de isbat ederek de ulaşıyor. Bundan dolayı Sadrâ nefsin zamansal olarak kadîm olmadığına³³⁷ onun aklî varlığa (*keynunete*)

³²⁶ Kurbani, Kudretullah, "Mebde ve Meâd-i İnsan Der Pertu Hareket-i Cevherî Molla Sadrâ", **Faılname-i İlmî, Pıjuheşgâh-i Danişgâh-ı Kum**, c. 8, s. 2, Kış, 1385(hş)

³²⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,333-343.

³²⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,330-331, 364.

³²⁹ Molla Sadrâ, **Mebde Meâd**, s.313.

³³⁰ Molla Sadrâ, **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.221-223.

³³¹ Molla Sadrâ, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.536

³³² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.330-331; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s. 222.

³³³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.331; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.221-222.

³³⁴ Molla Sadrâ, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.536

³³⁵ Molla Sadrâ, **Mebde ve'l-Meâd**, s.313; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.223

³³⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.364

³³⁷ Nefsin kadîm olduğuna inananlar için nefis *kadîmi-i zamanive hâdis-i zâtî* diyenler olarak iki görüşe sahiptirler. Kadîmi zaman-i ve hâdisi-i zâtî diyenler Eflatun ve onun İşrâkçı takipçileridir.

sahip olduğu söyler. Yani insanın aklaniyeti, tümel aklın ta kendisidir ve bu da bedenden önce vardır³³⁸ (saf akıllar âleminde ilkörneksel varlığının aklî vücût içerisinde olma durumu) ve bu Sadrâ'nın nefsin hadîs olma teorisiye çelişmemektedir. Nefs bu âlemde tikel-sayısal birçoğluktan ziyade tümel (küllî) formda bulunmaktadır. Örneğin mücerretlerde Ahmet ile Mehmed'in ayrılığı felsefe olarak hiçbir anlam ifade etmez. Her iki şahısta aynı küllî formu nitelemektedir. Şahısların ayrılığı bu dünyada nefsin bedenle oluşmasından sonra meydana gelir ve insanî nefsler bireysel hüviyetlerine dönüşmüş olurlar. Ancak nefsin bedenden önce yaratıldığını iddia eden bazı rivayetlerin Sadrâ'nın teorisiyle çelişmesinden dolayı Ahbâriler³³⁹ Sadrâ'yı tekfir etmişlerdir. Ahbariler bu iddialarını bazı hadîslere dayandırmaktadırlar. Diğer taraftan Sadrâ'nın bu düşüncesi Platon'un nefsin ezeli olduğu teorisiyle de karıştırılmamalıdır. Platon'a göre nefis cisimden önce bireysel bir kıdeme sahiptir oysa Sadrâ'ya göre nefis faal aklın zâtıyla kâimdir ve tümel formdaki aklî gerçekliğe sahiptir. Sadrâ'nın *Aklani Keynuneti* (aklani varoluş-tabiâttan önceki durumu) Allah'ın ona Ruhumdan üfledim" manasını en iyi açıklamaktadır. Biz bedenden önce bir nefse sahip değil aklî keynunete sahiptik, Hak Teâlâ'nın ilmînde iddik yani akıllar âleminde iddik. Bedenden önce mücerret nefsin bir anlamı olamaz. Eğer nefsin bedenden önce mücerret olduğu kabul edilecek olursa bedene taalluk edemez. Molla Sadrâ nefsin aklanî keynunetinin olmasının bir *iniş* (nuzul) anlamı taşıdığına da işaret etmektedir. Yukarıdan iniş varsa yukarıda bir boşluk oluşuyor anlamına gelmemelidir. Allah'ın rahmetinin inmesi yukarıda bir boşluk oluşturmadığı gibi nefsin *aklanî keynunetten* inişi de bu şekilde bir boşluk oluşturmaz. Yani aklın cisme inişi cevherî hareketle tekrardan yukarı yükselir.³⁴⁰

Nefsin hâdis olduğuna inanan ise üç grup vardır. Birincisi "*ruhanîyet-ul Hâdis ve Ruhanîyet-ul bekâ*" olduğuna inananlar Aristo ve Meşâicilerdir. İkinci görüşse nefsin "*Nefs ruhanîyet-ul Hâdis ve Cismanîyet-ul Bekâ*" olduğuna inanmışlardır. Üçüncüsü ise Nefsin "*Cismanîyet-ül Hâdis ve cismanîyet-ül Bekâ*"dır. Filozofumuz Molla Sadrâ'nın bu konu hakkındaki görüşü ise "*Nefs Cismanîyet-ül Hâdis ve Ruhanîyet-ul bekâ*"dır. Bu görüşe göre nefsin hâdisi bedenle birlikte. Bu teorisinin en önemli noktası nefis başlangıçtan itibaren ruhanî ve mücerret değildir belki maddî ve cismanîdir ancak cevherî hareket sayesinde, varlık oluşturur ve sonuçta ruhanîyet ve tecerrütlüğe ulaşır. Bkz.Zendiye Atiye, "Ez Cismanîye Ta Ruhanîyet: Meselei Hudusi Nefsi İmam Humeyni", **Mecelle-i Hikmet-i Sadrâ**, Sonbahar, sayı 34. 1390(hş). s.2.

³³⁸ Sadrâ, *el-'Arşîye*, s.347

³³⁹ Radikal zâhiri şii mezhebine inananlar

³⁴⁰ Dinani, İbrahim, **Molla Sadrâ Dersleri**, (çev: Hüseyin Mahir),

Molla Sadrâ nefsin bedendeki yolculuğunu kendi teorisi olan *hareket-i cevherle*³⁴¹ açıklamakta ve belirtildiği üzere nefsin bedenle irtibatından önce varlığının bulunmadığını söyler.³⁴² Yani Sadrâ ruhun bedenden önce zamansal önceliğinin olmadığını, zamanın ancak maddî varlıklar için geçerli olabileceğini bu nedenle gayri maddî olan nefsin maddî bedenle ilişkisinden önce varoluş aşamasına geçmediğini söyler. Varlık bakımından ruh daha yüksek bir mertebede olsa da potansiyelin eyleme önceliği nedeniyle bedenin öncelikli olduğu söylenebilir. Şöyle ki eylemin gerçekleşmesi için önce gerekli ortam ve koşullar var olur, ardından eylem gerçekleşir.³⁴³ Varlık hiyerarşisinde ilk aşama olan ruhun varlık bulması, bedenin koşullarının hazır olması ile başlamaktadır. Başka bir ifade ile ruh bedene inmekte değil, beden derin ve köklü dönüşümler geçirerek ve ölüp ölüp yeniden dirilerek nefse doğru yükselmektedir. İfade edildiği gibi bedenle birleşen ruh maddî sûretlerin son aşaması ve ruhanî sûretlerin de ilk merhalesidir. Ruha elverişli hale gelen beden de çeşitli aşamalardan geçerek ruhanî bir sûrete bürünmeye aday bir varlığa eşlik etme yeteneğini elde eder. Bu nedenle her nefis yüzde yüz kendisine ait olan bir bedene sahiptir. Ait olduğu bedenin öz ortamında ve o bedenin maddî hareketinin sonucunda varlık bulur.³⁴⁴ Burada şunu belirtmekte fayda var. Birçokları nefsin cisme hulul ettiğini düşünmektedir. Oysa Sadrâ'nın müfessiri olan Dianani'ye göre Sadrâ nefsin cisme hulul etmediğini kast etmiştir. Ona göre cisim cevherî hareket sayesinde mücerret bir hale dönüşmektedir.³⁴⁵

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin niteliği nefsi tanıma açısından önem arzettiğinden dolayı bu konu üzerine düşünürler bir çok eser meydana getirmişlerdir. Nefs ve beden arasındaki ilişkinin bir çok yönü vardır ve ciddi bir çalışmayı gerektirmektedir. Sadrâ'ya göre her görünenin bir gaybı, her zâhirin gizli bir bâtını, her cismânî âyetin ruhanî bir ayetle bağlantısı meydana gelince, mül melekûta; yazı manaya

³⁴¹ Bu tekâmül cenindeki cevherî hareket sonucunda meydana gelen değişimler sayesinde ruhu kabul etme aşamasıyla başlar. Bundan sonra bir kapı açılmış gibi olur. Beden ruhî bir varlıkla temasa geçer. Bu ruhî varlığın beden şartları ile tam bir uyumu, ahengi vardır ve gerçekte onun varlığının sürdürülmesi demektir. Bknz.,Suruş., , **Evrenin Yatışmaz Yasası**, s.91

³⁴² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c: 8, s. 134

³⁴³ Suruş, **Evrenin Yatışmaz Yasası**, s.107

³⁴⁴ Suruş, **Evrenin Yatışmaz Yasası** s.109-110

³⁴⁵ Dinani, İbrahimi, **İbrahimi Dinani'den Molla Sadrâ Dersleri**, <http://medyasafak.net/haber/2535/ibrahimi-dinaniden-molla-sadra-dersleri-3>, (Erişim tarihi 02.01.2019)

ve cesette ruha bağlanır. Her zâhir cisim mânevî bir bâtınla ayakta durur. Beden nefis ile ayaktadır ve nefis olmadan beden hayatiyetini sürdüremez.³⁴⁶ Nefs ve beden arasında olan bu ilişkinin nasıllığı ve niteliği, mücerret olan nefis ile maddî olan beden vahdet oluşturacak şekilde birlikteliği, nefis ve beden birbirlerini nasıl etkiledikleri gibi sorular bu meselede cevap bulması gereken en önemli sorunlardandır. Nefs ve beden ilişkisinde karşılaşılan en önemli sorunlardan bir tanesi iki farklı tür olan mücerret nefsin maddî bir bedenle vâhid bir birliktelik oluşturmasıdır. Sadrâ Meşşâî ve İşrâki filozofların karşılaşmış oldukları ve çözüm bulamadıkları bu soruna çözüm bulabilmiştir. Molla Sadrâ felsefesinin oluşmasına önemli etkisi bulunan İşrâk ekolünün kurucusu Sühreverdî nefis ve beden arasındaki ilişkinin nasıl olacağını şu şekilde açıklamaktadır.

Sühreverdî nefsi *Hikmet-ül İşrâk*'ta “nuru müdebbir” ve “nâtik nefis” olarak tanımlamıştır. O'na göre insan nefsinin bedenle olan ilişkisi “*iştiyaki*” dir. O nefsin zâti olarak tecerrüt, lâtif ve nurani olduğuna, bedenle bir irtibatının olmadığını aralarındaki tasavvurun bir tarafı maddeye benzeyen diğer tarafı da nura benzeyen bir *vesile* acılığıyla olabileceğini savunur. Bu vasita lâtif ve ona *hayvan-i ruh* demektir. Yani Şeyh-i İşrâk nefis ve beden arasında *iştiyaki* bir ilişkiden başka bir irtibatının olamayacağına inanır. Ancak bu bakış açısı sorunludur ve bir çok konuya çözüm getirememektedir. Örneğin bu bakış açısına göre nefisle beden arasında ontolojik bir irtibat oluşmayacak dolayısıyla da ne nefis ne de beden tekâmüle ulaşabilecektir. İkinci olarak insanın vahdete sahip olması bu bakış açısında açıklamasız kalacaktır. Çünkü nefis ve beden bu durumda ittihad meydana getiremeyeceklerdir. İttihadî bir birleşimi meydana getiremeyen nefis ve beden homojen hale gelemeyecektir. Son olarak nefis ve beden arasındaki bu ittihadın olmaması karşılıklı etkileşimi meydana getiremeyecektir. Bu da insanın kendisinin bile günlük hayatta karşılaçağı etkileşimleri görmesi açısından imkansızdır.³⁴⁷

Sadrâ'ya göre nefis ve beden cevherî harekete sahip olduğu teorisinden hareketle her ikisinin arasındaki ilişki ne mâhiyet ve vücût,³⁴⁸ ne mümkün varlıklar ve Vacibel

³⁴⁶ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, s.91

³⁴⁷ Ârifi Şirdağı, Muhammed İshak, “Tahlil-i Rabita-ı Nefs ve Beden Ez Didgah-ı Molla Sadrâ”, Merakezi Medrese-i Felsefî Kelâmî, Daneşgahi İlmhaye İslami, sayı:8, Sonbahar,1388(hş),s.2.

³⁴⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, 325; *el-Meşâir*, 12

Vücûd,³⁴⁹ ne cevher ve arız,³⁵⁰ ne sûret ve heyûla,³⁵¹ ilişkisi gibidir. Nefs ve beden arasındaki ilişki iki cevherin hadîs olması için birbirlerine ihtiyaç duymaları ve bekalarının da başka bir koşula dayanmaması üzerine kurulur.³⁵² Sadrâ bu birlikteliği “*rabîta-i ittihadî*” olarak adlandırmaktadır. O bu teorisiyle bir çok soruna çözüm getirebilmiştir. Bu ittihadın olması sebebiyle kendi zâtımızı kesret değil vahdet (tek bir vücûd) olarak müşahede edebiliriz.³⁵³ Bu vahdaniyetten dolayı nefsin ve bedenin karşılıklı etkileşimi meydana gelir ve biz bu etkileşimi anlayabiliriz.³⁵⁴ Bu vahdaniyet nefsin ve bedenin birbirlerine olan ihtiyaçlarını doğuracak ve nefsin tekâmüle ulaşmasına vesile olacaktır.³⁵⁵

Beden nefis olmadan beden ve nefste beden olmadan nefis olamaz. Aralarında ihtiyaçlardan doğan zarurî bir ilişki vardır. Bu ilişki her ikisini de ontolojik olarak varoluşlarına neden olur.³⁵⁶ Buradan anlaşılacağı gibi nefisle beden arasındaki ilişki ne soyut ne de zıtların birlikteliği gibi değildir.³⁵⁷ Bu birlikteliğin oluşmasıyla birlikte nefis hem etkilenen (*infial*) ve etkileyen (*fiil*) olarak tekâmüle müdahil olmaya başlar ve nefis kendi varlığını ortaya çıkarmış olur.³⁵⁸ Bu gelişim aşamalarından sonra insanın mâhiyeti daha iyi anlaşılacak ve nefis bedenden bedende nefsten haberdar olacaktır. Bu ittihadî birliktelikte nefsin asil ve bedenine ona tabi olduğu da ortaya çıkmaktadır. Oysa insanların çoğuna göre nefis bedene tabidir. Onlara göre beden şişmanladığında nefis güçlenir, beden zayıfladığında nefis de zayıflamaktadır.

Sadrâ bu görüşün yanlış ve hakîkatın bunun tam tersi olduğunu söyler. Nefsin asil olması onun zâtından kaynaklanmaktadır. Nefis hareket etmeyi istediğinde beden de hareket etmektedir.³⁵⁹ Nefsin bu belirleyicilik özelliğinden dolayı nefis geliştikçe nefsin beden üzerindeki etkisi de artmaktadır ve dolayısıyla beden nefse tabi olacaktır.

³⁴⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,325

³⁵⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.325

³⁵¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8,s326.

³⁵² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8s.326.

³⁵³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:7,s.307

³⁵⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.4,s.157

³⁵⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.382;

³⁵⁶ Yusufi,“Rabîta-i Nefs ve Beden Ez Negahi Molla Sadrâ”, s.152

³⁵⁷ MollaSadrâ, **Esfâr**, c.8,s. 382-384

³⁵⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s: 276

³⁵⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s.47

Bundan dolayı Sadrâ'ya göre nefis bedenın sebebi değil üründür.³⁶⁰ Aralalarındaki münasebet meyve-dal veya toprak-mahsul ilişkisi gibi tabii bir münasebettir. Nasıl ki toprak ve mahsul birbiri ile doğal bir ilişki içindeyse nefis ve beden de aynı şekilde birbiri ile şevkatli ve doğal bir ilişki içindedir.³⁶¹ Molla Sadrâ nefis beden ilişkisini benzettiği diğer bir metaforısa rüzgar ve gemi ilişkisidir. Rüzgar gemiyi hareket ettirdiği gibi nefis de bedeni hareket ettirir. Rüzgarın bitmesiyle beden gemisi de hareket edemez.³⁶² İnsanî nefis ve bedenın etkileşimini en iyi anlatan bir diğer örnek ise anne rahmindeki cenindir. Cenin anne rahminden istifade ettiği ve olgunlaştıktan sonra ayrılır ve rahme ihtiyaç duymaz aynı şekilde nefis de olgunluğa ulaştıktan sonra artık bedeni terk eder ve gider.³⁶³ Molla Sadrâ felsefesinin müfessiri sayılan Dinani'ye göre Sadrâ'da nefis beden ilişkisi ne zarf mazruf ilişkisidir, ne araz maruz ilişkisidir. Bunlardan hiğbiri de değildir. Eğer bu ilişkiyi yine de benzetmek istesek Allah ile âlem arasındaki ilişkiye benzetebiliriz demektir.³⁶⁴

Ancak Molla Sadrâ'nın nefsin bedene ihtiyaç halinde olmasını nesfi bedenın ürünü olarak kabul eden materyalistlerin görüşü ile karıştırılmamalıdır. O'na göre nefis materyalistlerin anladığı biçimde maddenin bir özelliği veya ona bağımlı bir şey değildir. Beden burada nefsi doğuran veya etken sebep değil sadece nefsin ortaya çıkması için “*ortam*” veya “*yeti*”(potentialitat, güç)³⁶⁵ görevindedir. Nefis gelişip yetkinleşmek için bu ortama gereksinim duymaktadır. Ancak bir kere varlık buldumu varlığını idare ettirmek ve kalıcı olmak için bedene ihtiyaç duymaktadır.³⁶⁶ Molla Sadrâ'ya göre nefsin bedendeki işlevinde her iki tarafta kendi yetilerini kullanmaya başlar ve kemâle erer. Bedeni harekete geçiren iş yapmasına olanak sağlayan nefsidir ve nefste bu süreçte zihni ve aklı bir takım yetilere ulaşabilmektedir.³⁶⁷ Nefsin ve bedenın karşılıklı olan bu ilişkisi bedenın bir cüzi olan beş duyu organını oluşturur ve bunlarda

³⁶⁰ Faydi, Ekber, “Rabıta-i Nefis ve Beden Ez Nazarı Molla Sadrâ”, **Mecelle-i Hikmet-i Mütealiye**, sonbahar, Sayı. 5. 1389, s.15. www.mullasadrâ.com

³⁶¹ Suruş, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, s.106.

³⁶² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s. 96-97

³⁶³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s. .393

³⁶⁴ Dinani, İbrahimi, **İbrahimi Dinani'den Molla Sadrâ Dersleri**,

<http://rasthaber.com/dusunce/haber/49134-ibrahimi-dinani-den-molla-sadrâ-dersleri-8>

³⁶⁵ Yetenek, temel ve başlangıç, henüz var olmayan fakat ulaşılabilecek, oluşma olanağı bulunan bir durum anlamındadır. İmkan durumundan gerçekliğe ulaşır. Bknz., Suruş, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, s.27

³⁶⁶ Suruş, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, s.107

³⁶⁷ Hamanei, “Nefis der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”, *Hiredname-i Sadrâ*, s.4

nefsin aklî ve idrâki olgunluğa ulaşmasında etkilidirler.³⁶⁸ Nefs bu duyular olmadan kendi yeteneklerini ortaya çıkaramaz, ilmîni artıramaz Meşşâîler'in tabiriyle heyûlani aklî derecesinden aklî bilmeleke, aklî bilfiil ve aklî bilmüstefada ulaşamaz.³⁶⁹ Sadrâ'ya göre nefis bedende takamülünü tamamladıktan sonra artık göze ve harici organlara ihtiyacı olmadan görebilir ve işlevini meydana getirebilir ve akledilen varlıklar hakkında bilgiye ulaşabilir. Nefs bu güce cevherî hareket vesilesiyle ulaşmaktadır. Sadrâ'nın bu görüşü kadîm filozofların nefsin daima aynı ve değişmez olması fikrini çürütüyor. Sadrâ bununla nefsin hem tekâmüle ulaştığını hemde sabit olmadığını kanıtlamaktadır.³⁷⁰

B.5. Nefsin Kuvveleri

Nefs bedende hadîs olduğu zaman her türlü kemâl saifatlarından yoksundur ve bedende ki tasavvuruna, yetkinliğine, idrâka ve harekete ulaşabilmesi için beden aletlerine ihtiyacı vardır. Nâtık nefis; bir kısmı nebatî bir kısmı hayvanî yetilerde olan idrâke aletleri eksik olan varlığını tamamlamak ve kemâle ermek için ihtiyacı vardır. Bundan dolayı bedenî cisim nefis adında vahdanî bir yetiyi kabul etmek için hazırlanır. Nefs vâhid bir varlığa sahiptir ve kendi tekâmül yolculuğunda en zayıf ve en düşük merhaleden en güçlü, yüce bir merhaleye hareket eder ve her bir mertebede kendine özel bir yetiyi alarak tek bir varlıkta toplar. Elbette nefsin yetileri arasında zamansal olarak öncelik ve sonralık vardır. Zamansal olarak önce olan varlık açısından zayıf ve aşağıdadır. Bu zamansal farklılık vâhid varlıktan meydana gelen tekâmülî hareket nedeniyledir. Örneğin insanda başlangıçta nebatî yetiler tahakkuk bulur (nutfe veya ondan önceki merhalede) daha sonra his ve harekete sahip olan hayvanî yetiler ortaya çıkar ve aktif (faal) hale geçer. Bu bütün zamansal farklılığı ortaya çıkarması için insanda veya hayvanda ilk kemâl mertebesinde mûtedil bir mizacı ortaya çıkarabilecek vâhid bir nefis vardır. Bu nefsin ortaya çıkmasıyla birlikte tedricen yeni oluşum eski oluşumun üzerine kemâle ulaşmak için eklenir. Bu süreç nebatî, hayvanî, insanî ve aklî son mertebeye kadar devam eder.³⁷¹ Nefsin kendi mertebelerini geçmesi için maddenin zâtı farklı yeteneklere sahip olmalıdır. Bu farklılık onun vâhid olmasını engellemez.

³⁶⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c: 2, s: 81

³⁶⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c: 8, s: 328

³⁷⁰ Hamanei, "Nefs der Hikmet-i Mûtealiye Molla Sadrâ", Hiredname-i Sadrâ, s:5

³⁷¹ Muhammed Taki, Mesbah Yezdi, **Şerh-i Esfâr**, Kum, İmam Humeyni Araştırma Merkezi, c.1, s.247-248; Molla Sadrâ, **Esfâr**, 1990(m), c.8, s51

Onların farklı yetenekleri ve ittihatları bu terkîbin vâhid olarak meydana gelmesi *mizaç*³⁷² olarak adlandırılan nitelik sayesinde olmaktadır.³⁷³ Nefs bedende bulunan yetenekler ve alete dönüşmüş yetiler sayesinde merhale merhale ilerleyerek yoluna devam eder.

Sadrâ *Âriflerin İksiri* adlı eserinde insanın oluşumunu *cismanî hüviyet* ve *ruhanî hüviyet* olarak iki kısımda incelemektedir. Cismanî hüviyetini beş cismanî ilke olarak şu şekilde sıralamaktadır.

Cismanî cevherin ilkeleri mutlak cisim ve ilk heyûladan oluşmaktadır. (zâtı dışında bir sıfatı, süsü, ve uzanım boyutlarda yayılma dışında bir sûreti yok) İkinci olarak tabîî sûrete sahip etken ve edilgen niteliklerin ilkesi olan tabîî cisim oluşur (madeni cevherler). Üçüncü olarak beslenme ve büyüme isteği olan bir sûrete sahip bitkisel cisimler oluşur. Bu güç nutfenin büyümesini sağlar. Dördüncü olarak hayvanî ceset çocuğun bedeni iken ve beşinci olarak hayır ve şerrin arasını ayıran insan nefsi oluşmaktadır.

İnsanın ruhanî hüviyeti ise; *Tabiât* derecesi müfret cisimle birleşmiştir. Cismanî sıfat dışında başka bir sıfatı olmaz. *Mizaç kuvveti* mürekkebe cismin durumu gibidir. *Nami* (büyüyen nefis) bitkisel cisimler derecesinde meydana gelir. *Hayvanî nefis* bebeklik ve çocukluk yaşları ve *İnsani nefis* buluş çağındaki insandır.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Sadrâ nefsin kazanmış olduğu kuvve ve merhaleleri kısaca şu şekilde açıklamaktadır.

- *Bitkisel (nebatî) Nefs*; yeme (غذایه), büyüme (منمیه), olgunlaşma (مولده) yetileri;
- *Hayvan-i Nefs*; Muharike Yetisi (hareket ve yer değiştirme) ve idrâk (mudrike) (hislerine bağlı olarak) yetisi;³⁷⁴
- *İnsanî Nefs*; Bitkisel ve Hayvanî yetilere ilaveten iş yapıcı ameli (a'mele yetisi) ve bilme gücüne (a'leme-nazarî yetisi) sahiptir.

³⁷² Şerif Cürçânî mizacı şöyle târif eder: "Birbirine benzer bir keyfiyet olup, cüzlerden hepsinin sûreti, diğerinin keyfiyet sûretini çoğaltır biçimde, birbirine temas eden cüzlerin mutasarrıf unsurlarının etkileşiminden hasil olur." Aygün Akyol-Mevlût Uyanık-İclal Arslan, **İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü**, Elis Yay., Ankara:2016,s.251

³⁷³ Meslah, Cevad, **İlmu-l Nefs ya Revanşinasiyi Sadrül Müteellihin**, Tahran Üniversitesi Yayınları,1352(hş),s.133

³⁷⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.53

A'leme yetisi; akl-ı heyylani, akli bilmeleke, akli bilfiil ve akli mustefad olarak dört basamaktan oluşmaktadır. İnsanî nefste bulunan a'mele yetisinin görevi bedenî canlılığını, soyunu ayakta kalabilmesini ve düzeni koruyabilmek bedeni idare etmek ve doğal hedefine ulaştırmaktır.³⁷⁵ Sadrâ bazen a'mele yetisine *fili yeti* ve idrâki yetiye *infiali yeti* demektedir.³⁷⁶ A'leme yetisinin ve çeşitlerinin ne olduğu tezminin ilerleyen bölümlerinde anlatılacaktır.

Sadrâ'ya göre yerin nurunu tutan bitkisel nefstir. Bu nefis “ *etkin bir kelime*” olarak yeryüzünde görevlendirilmiş melekî bir kuvvettir. O yer kabuğunun sûretini soyarak yerine en güzel sûreti getirir. Aynı şekilde bitkisel nefsi tutan, onu tam olarak elde eden ve hayvanlık semasına yükselten hayvan ile özelleşmiş olan nefstir. O, Allah'ın izniyle his ve hareket kuvvetlerini kullanarak fiilini yapar. Aynı şekilde hayvanî ruhu tutan, onu tam olarak elde ederek insanlık derecesine yükselten insanlık ile özdeşleşmiş olan nefstir. O, Allah'ın “rûh'ı-kudüs” diye isimlendirdiği kelimesidir. Onun işi heyûlanî nefisleri Allah'ın emri ile müstefâd akıl mertbesine çıkartmaktır. Bu değişimlerde her bir merhale önceki merhaleden daha yücedir. Önceki durumdan sonraki duruma geçişte herhangi bir pişmanlık ve özlem meydana gelmez.³⁷⁷ Yani bitkisel yeti insanı bebeklikten buluş çağına ulaştırır. Bu yeti nefsi hamlık ve ilk (evveliye-heyylani) merhaleden insan oluşumuna götürüp madde dışı âlemlerle irtibata geçirir ve onu misal üstü âleme yani *faal akla*³⁷⁸ yani akıllar âlemine ulaştırır.³⁷⁹

Bitkisel nefsten sonra gelen hayvanî merhalede nefis hem dış hemde iç (bâtını) duyulara sahiptir. Sadrâ iç duyuların tinsel bir gerçeklik taşıdığını iddia eder. O bu duyuların fiziksel olmadığını ve nefisle kaim olduğunu³⁸⁰ ve bedenî ölümüyle yok olmamakta uhrevî varoluş alanına intikal etmektedir.³⁸¹ Sadrâ'ya göre nefis bedenî dış cephesinde yer alan ve belirli organlara yerleşmiş olan dokunma, tatma, koklama, işitme

³⁷⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.130

³⁷⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.8

³⁷⁷ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.189-189

³⁷⁸ Faal akıllar diye söylenen akıl, asıl itibariyle maddeden soyut, her bir mâhiyettir. Faal aklın tanımına gelince, akıl olması yönüyle o,kendisi dışındakinden soyutlanmak yoluyla değil de kendi özünde madde ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden soyut bir mâhiyet olup, forma dayalı bir cevherdir ki,o da her var olanın mâhiyetidir. Faal akıl olması yönüyle de bu zikredilen sıfatla heyûlanî akli kuvveden fiile çıkartarak aydınlatan bir cevherdir. Bknz., Aygün Akyol- Mevlüt Uyanık- İclal Arslan,**İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü**, s.31

³⁷⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.130

³⁸⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8, s.160-161, 205, 210, 226; **el-'Arşîyye**, s.236, 247.

³⁸¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9s. 221-222; **Mebde Meâd**, s. 408-409; **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.263, 276; **el-'Arşîyye**, s.248.

ve görme olmak üzere beş tane dış duyum idrâklarına sahiptir. Bu duyular nefsin dış dünya ile bağlantı ve iletişim kurmasına yardımcı olmaktadır.

Dokunma duyusuna sahip olan nefis çevreyle uyumlu hale gelirken kendine zarar ve yarar verecek şeylere göre davranma kabiliyetine sahip olur. Dokunma duyusu hayvanî nefsin ilk idrâk yetisidir³⁸² ve bedeninin her tarafına yayılmıştır.³⁸³

İkinci dış idrâk olan tatma duyusu dokunmadan sonra en yaygın olan bir duyumdur. Ağza alınan madde tükürükle temas etmelidir.³⁸⁴ Tatma duyusundan sonra gelen koklama duyusu hem dokunmadan hem de tatmadan daha lâtif bir merhaledir. Koku havanın vesilesiyle burun deliklerine ulaşır ve oradan beynin ilgili bölgesine iletilir.³⁸⁵

İşitme duyusu varlıkların birbirine çarpmasıyla sıkışan havanın kulağa ve sinirlere ulaşmasıyla oluşmaktadır. Bu havanın kulağa ulaşmaması halinde işitme gerçekleşemeyecektir.³⁸⁶ Sadrâ görme konusunda genel geçer yorumların dışında görme olayının dışarıda melekût âlemine ait sûret tarafından meydana geldiğine inanır.³⁸⁷

Bu bütün dış duyularla alınmış idrâklar iç bânının ilk merhalesi olan *hissi müşterekle* tamamlanır.³⁸⁸ Şu kırmızı şey ekşidir cümlesindeki kırmızı ile ekşi arasında kurulan bağ,³⁸⁹ yağmurun yağarken çizgi olarak görülmesini,³⁹⁰ hissi müşterekin varlığına delil gösterilesini ele alan Sadrâ için hiçbir uyarıcı olmadan kişinin sûretleri idrâk etmesini hissi müşterekin varlığına en önemli ve gerçek delil sayar. İnsanın uykudayken anladığı duyular da buna örnektir.³⁹¹ Sadrâ hissi müşterekin beynin ön tarafındaki boşlukta (et-tecvifu' evvel) olduğunu iddia eder. Burası kişinin saf, temiz ve dengeli olmasını sağlayarak adeta bir ayna görevi yapar. Bundan dolayı dış duyularla hissedilmeyen sûretler burada ortaya çıkmaktadır.³⁹²

İç bânılardan bir diğeri hayâldir. Hayâl (musavvire) idrâk edilmiş sûretin muhafazasıdır. Hissi müşterek sûretlerin oluşması için rol oynarken hayâl bunların muhafazasıyla ilgilenir. Hissi müşterekin sûretleri hakîkî gerçekleri bulunurken hayâlî

³⁸² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.157-159

³⁸³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.159-160

³⁸⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.165

³⁸⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.167-168

³⁸⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.169-170

³⁸⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.178-179-180

³⁸⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s.157-158

³⁸⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8s.205-206

³⁹⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8 s.207-208

³⁹¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, s.209-210

³⁹² Molla Sadrâ, **Esfâr**, s.210

sûretlerin gerçekliği olmayabilir.³⁹³ Sadrâ'ya göre hayâl gücünün soyut olması nefsin mücerret bir sûret olmasına bir delildir. Hayâl gücünün Sadrâ'nın meâdında önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı birçok filozoftan ayrılır. Sadrâ hayâl gücünü kanıtlamak için bir çok delil getirmektedir.³⁹⁴

Nefsin bâtını idrâklardan bir diğeri vehm (وهم) ³⁹⁵ yetisidir. Vehm hayvanlarda en üst noktada yer alırken insanlarda ise nazârî aklın altında yer almaktadır. Vehmin ortaya çıkış yeri beyinde orta oyluktur.³⁹⁶ Vehm idrâkı insanın beş duyu ile elde edemeyeceği sevgi, düşmanlıkgibi duyguları anlamasını sağlar.³⁹⁷ Vehmin görevi dış dünyadan elde edilen sûretler arasında bağlantı kurmaya ve hissi müşterekin topladığı sûretler arasında genel bir hüküm vermektir.³⁹⁸ Vehmin elde ettiği sûretler ise hafızada (zakire, müstercia, belleme, hatırlama) toplanır. Hafızanın çalışması ve hatırlamanın olabilmesi için hem sûretlerin korunmuş olması hemde önceki ve sonraki sûretler arasında hüküm çıkarmak gerekmektedir.³⁹⁹ Hiss-i müşterekle hayâl gücü arasında kurulan ilişki vehmle hafıza arasındaki kurulan ilişki gibidir. Öncekiler sûretleri oluştururken sonrakiler de bu sûretleri korumayla görevlidirler.⁴⁰⁰ İç ve dış idrâkları oluşan hayvanî nefis aslında bilfiil hayvan bilkuvve insandır. İnsan olmanın başlangıcındadır.

Zikr edilmîş olan bu yetilerin insan için zamansal önceliği açısından bitkisel yetiden başlayıp a'leme (akl-ı mustefad) yetisine kadar bir zincirde yer almaktadır. Bu yetilerden her biri her amel noktasında ve derecede diğeri bir yetiye bölünebilir, ayrılabilir ancak nefsin karşısında sadece bir yeti olarak kalırlar. Nefis kendi genişliği sebebiyle hepsini kapsar ve kendi vâhid kimliği de yetilerin tamamıdır.⁴⁰¹ Sadrâ'ya göre bitkisel tıynetin aslının; unsuri âlemi imar etmekle görevli meleklerin elinin altında olduğunu ve onu Allah'ın su ile dirilttiğini söyler. Sadrâ bu iddiasına Kur'an-ı Kerim'den “Biz her şeyi su ile diri kıldık”⁴⁰² ayetiyle Yine hayvanî tıynetin Allah

³⁹³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, s.211-212-213

³⁹⁴ Bknz., Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.1, s.475-478

³⁹⁵ Vehim, kuruntu,(Vehim) Mübhem ve mânasız korku, belirsiz fikir ve düşünce, cüz'i mânaların anlaşılmasına yarayan bir idrak kuvveti,Kuruntu, gerçekte olmayan bir şeyi var diye düşünme.İnsanın kalbinde bir şey hakkında iki ihtimâlden az, zayıf olanı,Kuruntu.(Arapça),www.lugat.com

³⁹⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:1,s.215

³⁹⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.119-120

³⁹⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.215

³⁹⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.217-218

⁴⁰⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:8,s.217

⁴⁰¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.129

⁴⁰² Enbiya Sûresi,3

elçileri ile gelmekte olduğunu “*De ki, ruh, Rabbimin emrindedir*”⁴⁰³ ayetiyle son olarak da Nâlık olan nefsin maddesi ve heyûlânî akla gelince, onun aklî hayatı Allah’ın ruhundan ona üflemesi ile meydana gelmesini “*Rabbim meleklere: ‘Ben, balçıktan, işlenebilen kara topraktan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın’ demişti.*”⁴⁰⁴ ayetlerini delil olarak gösterir.⁴⁰⁵ Beş duyu organımız, bitkisel yetiler, hayvanî yetiler kendilerine özel iş ve vazifeleri yaparlar ve onların hepsi nefsin fiilleridir. Onlar ortaklık (şerik) şeklinde değil de nefsin hakîkî failleri halinde bu işleri yapmaktadırlar.⁴⁰⁶ Sadrâ yeti zincirinde yer alan en üst ve en alt derecelerin toplamını ondokuz olarak belirlemiştir.⁴⁰⁷ Bu yetiler bir çeşit yönetim ve hiyerarşi şeklindedir. Örneğin hayvanî nefis bitkisel nefis üzerine yönetici ve hakim durumundayken; insan nefsi her ikisi üzerine hakim ve yönetici konumundadır. Yaratılma durumu ne kadar sonda olursa yücelik ve güçlülük derecesi de o oranda daha yüksek olur.⁴⁰⁸ Sadrâ yukarıda açıklanmış olan üç merhalede meydana gelen insanın oluşumunu Âriflerin *İksiri* adlı eserinde *Birliksel Nurun Doğuşu* olarak nitelendiriyor ve şöyle söylüyor:

“Bil ki, unsûrî tabîî cismin sûreti bilkuvve cemaddır. Madenlerin sûreti ise bilfiil cemad olup bilkuvve bitkidir. Bitkilerin sûreti bilfiil büyüyen, beslenen ve benzerini türeten bir cevherdir aynı zamanda bilkuvve hayvandır. Hayvanın sûreti ise hayvanî nefis bilfiil his sahibidi, bilkuvve insandır. Çocukların nefisleri bilfiil his sahibidir, bilkuvve ise akıl sahibidir. Buluğa erenlerin akılları bilfiildir, bilkuvve ise filozoftur. Hikmet ehli filozoflar da ise bu akıl bilfiildir, bilkuvve melektirler. Cesetlerinden ayrıldıkları zaman bilfiil melek olurlar. Öyleyse madenler hayvanların cisimlerine dönüşür. Hayvanların en şerefli ise insandır.”

⁴⁰³ İsra Sûresi, 85

⁴⁰⁴ Hicr Sûresi, 28-29

⁴⁰⁵ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, s.192

⁴⁰⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.6, s.375

⁴⁰⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s.373

⁴⁰⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.8, s.51-225-255

B.6. Molla Sadrâ'da Nefsin Varlık Türü

B.6.1. Soyutluluk Kavramı ve Nefsin Soyut Olmasının Önemi

Molla Sadrâ'da nefis felsefesine baktığımız zaman bu bölüme kadar ki anlatımlarda onun Aristo'nun nefsin 'içkin' olması doktrinine sadık kaldığı ve nefsin tecerrüt olmasında ise Yeni Eflatuncu bir çizgi izlediği görülecektir.⁴⁰⁹ Bu açıdan bakıldığında nefsin tecerrüt olup olmaması onun bekasıyla ve ölümsüzlüğü ile ilgilidir. Nefsin tecerrütlüğü'nün isbatlanmaması halinde onun bedenden sonraki bekası konusunda konuşmak anlamsız ve manasız olacaktır. Bu konunun önemine binaen Meşşâî filozoflar bu konu hakkında fikir beyan etmişler ve iddialarını delillendirmişlerdir. Molla Sadrâ'da da kendi eserlerinde onların görüşlerine yer vermiş zaman zaman geçmiş filozofların fikirlerine katılmış zaman zaman da onları eleştirmiştir. Sadrâ'yı önceki filozoflardan ayıran özelliği ise 'içkin' ve 'aşkın' teorileri arasında uyumlu bir sentez meydana getirebilmesidir.

Müslüman hekimlere göre tecerrüt kavramı "*Vacibel Vucud*" un tecerrüt olması ve "*sabit akıllar*"ın tecerrüt olması olarak iki kısımda ele alınmıştır. Vacibel Vucud'un tecerrüt olması; maddeden, arızlarından ve mâhiyetten uzak olması, aklın tecerrütlüğü; maddeye ihtiyaç duymaması, nefsin tecerrüt olması ise zât makamında maddeye ihtiyacının olmaması ancak fiiliyet noktasında maddeye ihtiyaç duymasıdır. Örneğin aklın küllî ve aklî sûretlerin idrâkında maddeye ihtiyaç olmaması gibi. Nefsin hayâlî tecerrütlüğü ise hayâlî sûretleri idrâk etmede maddeye ihtiyacının olmamasıdır.⁴¹⁰ Çoğu filozof nefsin maddeden ari, sûretin nitelik özelliklerini taşımadığını, tam aklî tecerrüt olduğu kabul etmiş ve bunun isbatı için bir çok delil getirilmıştır. Antik Yunan filozoflarına göre herşey nefsi ve ruhî bir boyuta sahiptir ve onlar gölgeler şeklindedir. Felsefe tarihine baktığımızda nefsin madde olmadığını söyleyen ilk kişi Eflatun'dur. Öğrencisi olan Aristo bir çok meselede hocasına muhalefet etmiş olsa da O'da nefsin tecerrüt olduğu konusunda Eflatun'la hem fikirdir. Hatta Aristo nefsin tecerrütlüğü konusunda ayrı bir risale kâleme alarak delilleri ile isbatlamaya çalışmıştır. Ona göre nefis bedenın sûreti ve cevherîdir. Bu iki filozofun görüşü İslâmî kelâma uygun

⁴⁰⁹ Kavşut, "Muhammed Said, "Ruh Beden İlişkisine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru", s. 1500.

⁴¹⁰ Mu'mini, Mustafa, "Berahin-i Tecerrütü Nefs Ez Didgahı Molla Sadrâ", **The Research Quarterly Of Science İslâmîc**, The 5th Year /No: 18/ Summer 2010,s.150

görüldüğünden Müslüman filozoflar tarafından kabul edilmiştir. Ancak müslüman kelâmcılar nefsin tecerrütlüğü konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Onlardan bazıları nefsi cismanî veya ruh arasında olduğunu düşünerek tecerrütliğini ret etmişlerdir. Ancak Gazâlî ve İman Fahri Râzî gibi kelâmcılar da filozofların inandığı gibi nefsin tecerrüt olduğunu kabul etmişlerdir. Genel itibariyle kelâmcıların çoğu nefsin tecerrüt olduğunu kabul etmişler ama bu inançlarını isbatlamak için delil de getirememişlerdir. Müslüman filozoflar nefsin mücerret olduğunu kabul etmişler ve yaklaşık altmış tane delili bu konunun isbatı için ortaya koymuşlardır. Nefsin tecerrüt olduğunu isbat etmek için İbn Sînâ on beş, Ebu Hamid Muhammed El Gazâlî on bir ve Molla Sadrâ eseri olan *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* dört ve *Esfâr*'da on bir delille geniş bir şekilde isbat etmeye çalışmıştır. Sadrâ'dan önceki filozoflar nefsin tecerrüt olduğunu kabul etmişlerdir ancak Sadrâ buna ilaveten berzahın, hayâlin ve hatta hayvanî nefislerin de tecerrüt olduğunu beyan edip isbatlamaya çalışmıştır.⁴¹¹

B.6.2. Nefsin Soyut Olmasının Delilleri

Molla Sadrâ kendisinden önceki filozofların nefsin tecerrüt olması hakkındaki delillerini beyan edip onları eleştiriye tabi tutuyor ve bu yolla nefsin nasıl tecerrüt olacağını kanıtlamaya çalışıyor. Konuya girmeden özellikle *Esfâr*'da geniş olarak verilen deliller incelenmeden önce Sadrâ'nın *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* adlı eserinde nefsin tecerrüt (cevher) olduğuna getirmiş olduğu delillere kısaca bakalım:

Sadrâ insanın kendi benlik bilincini başka bir şeye ihtiyaç duymadan idrâk etmesini nefsin tecerrüt ve maddeden ari olmasını kanıtladığını söyler. O'na göre kendi zâtını direkt olarak idrâk eden maddeden uzak olmalıdır.⁴¹² İnsanın uykuda dahi kendi bilincinin farkında olması bilincimizin sürekliliğine ve doğal olarak nefsin mücerret olmasının bir delildir.⁴¹³ Sadrâ'nın nefsin tecerrüt olmasına getirdiği üçüncü delil İbn Sînâ'nın uçan adam metaforudur. Kişi kendi organlarından azade bir şekilde kendi varlığını idrâk edebilir.⁴¹⁴ Sadrâ'nın nefsin bütün merhalelerden geçerek aynı "ben" olarak kalmasını nefsin tecerrütlüğüne getirdiği dördüncü delildir.⁴¹⁵ Nefsin

⁴¹¹ Mu' mini, "Berahin-i Tecerrütü Nefs Ez Didgahı Molla Sadrâ", s.151-152-153-154

⁴¹² Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 1401, s.211

⁴¹³ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 1401, s.212.

⁴¹⁴ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 1401, s.212; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.13; İşaretler ve Tenbihler, s.107-108

⁴¹⁵ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 1401, s.212-213

tecerrütülüğünün ele alındığı diğer eser ise *Esfâr*'dır. Sadrâ'nın *Esfâr*'da ele almış olduğu deliller Meşşâî⁴¹⁶ ve Yunan'lı filozofların⁴¹⁷, mutasavvfların⁴¹⁸ ve vahyîn ışığındaki kelâmî delillerden⁴¹⁹ meydana gelmektedir. Şimdi bu delillerin neler olduğuna kısaca bakalım:

Molla Sadrâ'nın nefsin tecerrütülüğü konusunda incelemeye tabi tuttuğu delillerden biri ibn Sînâ ve Fahrettn Râzî'nin nefsin tecerrütülüğünü kanıtlamak için getirmiş oldukları “*nefsin küllî kavram ve özelliklerini idrâk etmesi*” delilidir. Onlara göre insan nefsi *küllî kavram* ve özelliklerini idrâk edebilir. Bu kullî kavramlar mücerret olduğundan dolayı bunların yeri de (mahalli, cayegah, konum)⁴²⁰ mücerret olmalıdır. Konunun mücerret olmaması durumunda madde gibi bölünmeye uğrayacaktır. Ancak biz biliyoruz ki küllî kavram ve sûretler bölünemez. Bundan dolayı küllî kavram ve sûretler mücerret olmalıdır. Bu küllî kavramların yeri olan nefis de mücerret olmalıdır.⁴²¹ Sadrâ bu delilin tamamını eleştirmiş ve bütün nefsleri kapsamadığını beyan etmiştir. Sadrâ bu delilin sadece nâtık nefsin küllî aklı idrâk etmeye dayandığı için yalnızca belli sayıdaki nefslerin aklî cevhere ulaşip mücerret olacağını savunur.⁴²² O'na göre insanların çoğu sadece maddenin bazı özelliklerini taşıyan *hayâlî sûretleri* tasavvur edebilir. Molla Sadrâ'nın teorisine göre *hayâlî sûretler* mücerrettir. Ancak filozofların çoğunluğu *hayâlî sûretlerin* mücerret olmadığını kabul ettiğinden dolayı bu sûretlerin mahalli, yani nefsin tecerrüdü olduğu sonucu ortaya çıkmaz. Bundan dolayı cumhuragöre bu burhan, nefislerin büyük çoğunluğunun tecerrüdünü ispatlayamaz. Sadrâ'nın getirmiş olduğu ikinci eleştiri ise bu sûretlerin belli bir mahalde olmasının mümkün olmadığıdır. Çünkü O'na göre insan nefsi kendi ma'kûl sûretlerinin mahalli değildir. Aksine nefis, bu sûretlerin tezahürüdür. O halde O'nun esaslarına göre bu burhan nefsin tecerrüdünü ispatlayamamaktadır.

Molla Sadrâ'nın Nâtık nefsin tecerrütülüğü hakkında getirmiş olduğu ikinci delil, İbni Sînâ'nın *El Mübehasat* ve Fahri Râzî'nin *El Mübahesat-ül Meşrikıyye* 'den

⁴¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, s.260-302.

⁴¹⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, 307-310.

⁴¹⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, 310-325.

⁴¹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 8, 303-307

⁴²⁰ Filozoflar intizai ve tümellerin bulunduğu, maddî olmayan bu yere *müstakil bölge* veya *zihin* olarak adlandırmışlar ve zihnin beynin tabakalarında yer almayacağını da dile getirmişlerdi. Bkz. Hamanei, *a.g.e.*, s.96

⁴²¹ Mollan Sadrâ, *Esfâr*, c.8.s.260-211; *El Mebde've Meâd*, c.2,s.467

⁴²² Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.8 s. 265

alıntılanmış olduğu *nefsin kendi zâtına kâim olması yoluyla* nefsin tecerrüt olması delilidir. Bu delile göre insan kendi zâtıyla var olabilen bir cevherdir. Hiçbir cisim ve cismanî kendi zâtıyla var olamaz. Öyleyse nefis cisim değildir.⁴²³ Şüphesiz her birimiz kendi zâtımızı huzurî bir şekilde idrâk ederiz bundan dolayı zâtımız bize hasıl olur. Zâtı ve mâhiyeti kendisi için huzurî olan, kendi zâtına (*kâim be zât*) dayanır. Öyleyse nefsimiz kendi zâtıyla kâimdir. Diğer taraftan bilmekteyiz ki cisimler ve cisme müteallik olan şeyler kendi zâtlarıyla var olmazlar bundan dolayı insan nefsi cisim veya cisme müteallik değil, mücerret bir cevherdir.⁴²⁴ Nefsin tecerrütlüğü hakkında getirilmiş olan ikinci delile filozoflar itiraz etmişlerse de ve Sadrâ bu itirazlara cevap vermiştir. Tezimizin boyutlarını açacağından bu itirazlara yer vermiyoruz.

Nefsin tecerrütlüğünün isbatı için getirilmiş diğer bir delilse *Nefsde sonsuz fiillerin oluşumu sebebiyledir*. İnsan nefsi sonsuz fiillere sahip olabilir biz sonsuz sayıları akledebiliriz. Nefs de her bir sayıyı idrâk ettikten sonra ondan daha büyüğünü idrâk edebilme gücüne sahiptir. Öyleyse nefis sonsuzluğu idrâk edebilme kudretine sahiptir ve idrâk bir çeşit fiil olduğu için bununla akile yetisinin sonsuz fiillerin kaynağı olabildiği sonucuna ulaşılabilir. Bu burhana gelen itirazları değerlendiren Molla Sadrâ bu burhanı da nâtik nefsin mücerret olduğunu tam olarak kanıtlamadığını savunur ve bir anlamda bu itirazlara katılır.

Molla Sadrâ'nın nefsin tecerrütlüğü hakkında ela aldığı dördüncü burhan *Cismanî Yetilerde Nefsin Zayıflamamasıdır*. Eğer nefsin *akile yetisi* cismanî veya bedeninin bir organına hulul etmiş olsaydı kendi idrâklarını cisimlerin mahalliyle birlikte yapardı. Bu durumda fiillerini ve eylemlerini yapmak için cismin organlarına bağlı olacak organın zayıflamasıyla birlikte fiili de zayıflayacaktı. Yani yaşlılıkla birlikte gelen bedeninin zayıflamasından dolayı akile yetisi de zayıflayacaktı. Halbuki gerçeklik bunun aksini ispatlamaktadır ve yaşlanan bedenlerinin aksine akile yetisi gençliğinden daha güçlü olmaktadır.⁴²⁵ Hatta hastalanan bir organ dahi olsa akıl fiillerini en mükemmel şekilde yerine getirebilmektedir. Elbette nefis ve beden etkileşim içinde olduklarından bazen cismanî aletin zayıflamasıyla birlikte akile yetisi de zayıflamaktadır. Bunun nedeni ise akletmenin bir *mukaddemeye (araç)* mukaddemenin de bir alete ihtiyaç duymasıdır. Alet

⁴²³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8 ; **El Mebde ve Meâd**, c.2, s. 478

⁴²⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s. 270

⁴²⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, Sadrâ, c.8, s: 293

zayıfladığı için bir mukaddemeye muhtaç olan akletmekte de zayıflamaktadır. Bazen de nefsin bedeni yönetmedeki aşırı ıslah ve tamir işlerinden dolayı zararlar meydana gelmekte bu da aklın kendi asıl işinden geri kalmasına neden olmaktadır ancak bu bizim iddiamızla çelişmemektedir. Molla Sadrâ'ya göre bu delil aklî tecerrütlüğü ispatladığı gibi nefsin hayâlî tecerrütlüğünü ve kuvve-i hayâlî de ispatlamaktadır. Çünkü bedeni yetiler zayıflamasına rağmen bireyin hayâlî idrâkatları güçlü kalmaktadır. Ancak Meşşâiler hayâlî yetinin tecerrüt olduğuna inanmazlar.⁴²⁶

Molla Sadrâ'nın nefsin tecerrütlüğü hakkında ela aldığı beşinci burhan *Nefsin bedene ihtiyaç duymaması yoluyla* iledir. Nefs hem kendi fiilerinde hem de zâtında cisimsel bir mahalle ihtiyacı olmaz. Öyleyse nefs kendi zâtında cismanî bir mahall'e ihtiyacı olmadığından mücerret olacaktır.⁴²⁷ Nefsin bir cisme ve cismanî bir mahall'e ihtiyacı olmamasından kasıt kendi fiilerini meydana getirmede bir vesileye ihtiyaç duymamasıdır. Örneğin nefis;

1. Zâtı idrâk etmesi; nefis kendi zâtını idrâk etmede bedene ve cismanî alete ihtiyacı yoktur.
2. Kendi zâtına dair ilme sahiptir.
3. Nefsin kendi yeti ve aletlerine agâh olmasıdır.

Eğer nefis kendi aletlerine ve bedene ihtiyacı olsaydı fiilerinde bir kısır döngü meydana gelirdi. Öyleyse nefsin kendi alet ve kuvvelerine agâh, ilim sahibi olması alete ihtiyaç duymadan gerçekleşir. Bu delille de Molla Sadrâ nâtik nefsin mücerret olmasını ispat etmesinin yanı sıra hayâlî yetinin de mücerret olduğunu ispatlamaktadır. Çünkü hayâl yetisi de soyut fiillere sahiptir. Örneğin kendi zâtını ve aletlerini idrâk etmekte veya dışarda olmayan işleri hayâl etmekte ve bu işi için bir bedene veya maddî alete ihtiyacı duymamaktadır. Öyleyse hayâl yetisi de soyuttur.⁴²⁸

Molla Sadrâ'nın nefsin tecerrüt olduğunu isbat etmek için getirdiği altıncı burhan "*İdrak yetilerinin tecerrütlüğü sebebiyle*",⁴²⁹ yedinci burhan *Akile Yetisinin Mücerret Olması Sebebiyle*⁴³⁰ bu burhanları açıklamak tezimizin boyutlarını aşacağından değinmiyoruz. Sadrâ'nın kendisine ait sekizinci burhanı olan "*Yok olan faziletlerin*

⁴²⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s. 294

⁴²⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s. 295

⁴²⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8 s. 299

⁴²⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.300

⁴³⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s. 297; **Esfâr**, c.8, s. 299

*kazanılmasında aracıya ihtiyacı olmayan nefis vesilesiyle*⁴³¹ deliline göre insanda yok olan kemâlatı geri getirmekte nefsin kendisi yeterlidir ve başka bir araca ihtiyacı yoktur. Ancak cisim böyle değildir ve zail olmuş kemâlat için vesileye ihtiyaç duyar. Öyleyse nefis, cisimle türdeş değildir aksine mücerret bir cevherdir.⁴³² Sadrâ bu delillere ek olarak insanın şahsiyetinin sahip olduğu *ben* kimliğinden dolayı cisim değişikliğe uğrasa bile değişmediğinden nefsin mücerret olduğu sonucuna ulaşır.⁴³³ Sadrâ'yı nefsin mücerretliğinde diğer filozoflardan ayıran sekizinci delildir. Ondan başka bu delili getiren olmamıştır. Ayrıca Sadrâ burada da görüldüğü üzere hayâl yetisinin tecerrüt olduğunu da isbat etmiştir.

B.7. Nefsin Mertebeleri

Sadrâ'nın tüm tekâmül evreleri kozmik oluşumun varlık mertebeleriyle uyduğundan dolayı insan evrendeki bütün parçaları kendi varlığında barındırmış olmaktadır. İnsan en küçük bir maddeden en yüce bir mertbeye ulaşarak adeta evrenin küçük bir yansıması haline gelmektedir.⁴³⁴ Molla Sadrâ'da nefsin kemâl mertebeleri *varlığın şiddetine* ve *idrâkın gücüne* bağlıdır. Varlık olarak nefis; varlığın bütün kemâl mertebeleri olan *bitkisel*, *hayvanî* ve *insanî nefse* ulaşma imkanına sahiptir. İnsanî nefsin idrâk mertebeleri de buna paralel olarak *tabiî*, *nefsi* ve *aklanî* olarak üçe ayrılır. Yapılan diğer bir sınıflandırma ise nefsin ameli boyutu ve yaşam şekli olarak *melekî* ve *şeytânî* olarak ikiye ayrılır. İdrâk âlemindeki varlıklar *tabiîyat*, *misali* ve *mücerredat* olarak şekillenir. Ölümünden sonraki uhrevî hayatta tabiî insan yüce, (şomal) nefsanî insan da şeytân (yemin) ashabından⁴³⁵ aklanî insan da kıdemlilerden (sabekun) sayılmaktadır. Sadrâ'ya göre akleden insan ameli ve teorik (nazeri, allame) akli kullanmaktadır. Amelî akıl zâhirin ve bâtının ıslah edilmesi, nefsin yüce bir mertbeye ulaşması ve benlik

⁴³¹ Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye**, s. 301, 302; Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8 s. 44

⁴³² Sadrâ, **Esfâr**, c.8, s. 302; Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-u Rububiye**, Tashih Ustad Aştıyani, Kum, Bustan Kitap, s.303

⁴³³ Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye**, s. 301, 302; Molla Sadrâ, **Esfâr**,c.8, s. 44

⁴³⁴ Molla Sadrâ, **el-Mebde ve'l-Meâd**, s.210-211.

⁴³⁵ Sadrâ ashab-ı yemin ve ashab-ı şimal ayrımını Kur'an'dan almış olduğunu şu ayetle isbat ediyor "Kitabı sağından verilen 'alın kitabımı okuyun ve ben bu hesabımla karşılaşacağımı sezmişim zâten' der. Kitabı sol tarafından verilen ise derki: 'keşke bana kitabım verilmeseydi! Şu hesabımı hiç bilmemiş olsaydım der.'" ,Bknz.,Sadrâ,**Esfâr**,c.9,s.292

hicâbın kaldırılması ve nefs-i allame için de aklı-ı heyûlani, bil meleke, bilfiil ve bilmustefat ve son olarak da aklı faal olarak sıralanır.⁴³⁶

Sadrâ insanın kemâle ulaşması için akıl ve vahyden ilham alarak meydana gelen keşfi yollardan geçerek varabileceğini iddia eder. İnsanın kemâle ermesi demek Allah'ın vermiş olduğu yetenekleri kullanması demektir. İnsan ancak bu yoldan geçerek saâdete ve mutluluğa ulaşabilir. Bu yol sapıklıktan uzak Hak Teâlâ'nın yoludur. Sadrâ bu yoldan gidenlerin sonsuz mutluluğa ulaşacağını, giysilerin güzeli olan şeref elbisesini giyeceğini belirtir. Sadrâ bu mutluluğun kaynağının ilim olduğunu da sözlerine eklemektedir.⁴³⁷ Sadrâ'ya göre kemâl ve saâdet varlığın kendisidir. Varlıklar kemâl ve eksiklik mertebelerine göre farklılık arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle o saflık derecesi fazla olanın kemâl ve saâdet derecesinin de daha fazla olduğunu söylemektedir. Nefsin tekâmülü ve mertebeleri varlığın şiddetiyle doğru orantılıdır. Bunun manası şudur; nefis ve onun yetileri varlık olarak ne kadar güçlü ve şiddetli (yoğun) olursa kemâl mertebesi de daha yüce olacaktır.⁴³⁸ Varlığın şiddetlenmesi demek kendi tekâmül ve idrâk derecesini göstermektedir. Şiddeti artan varlığın idrâk derecesi artmakta idrâk derecesi artan nefsin tekâmül derecesi de artmaktadır. Bundan dolayı nefsin yetilerinden her birinin kemâli idrâk yetileriyle uyumludur. Her bir yeti güçlendikçe tekâmül derecesi de daha yukarıda olacaktır. Örneğin akıl yetisi şehvî ve öfke yetilerinden daha şerefli olduğu gibi idrâkları da hissi idrâklardan daha kâmil olacak ve varlığı da daha şiddetli olacaktır.⁴³⁹

B.7.1. Nefsin Varlık Yönünden Tekâmül Mertebeleri

Sadrâ'ya göre âlemdeki varlıklar varlık olmaları açısından vâhid, varlıkta şiddet ve yoğunluk açısından farklılıklara yani kesrete sahiptirler. Varlıkların düzeni en zayıftan en güçlü mertebeye doğru meydana geldiği için teşkiki (mertebe) olarak sıralanmaktadır. Sadrâ'ya göre en şerefli, ulaşılmaz ve varlık açısından en şiddetli (güçlü) olan Hak Teâlâ'dır ve o her varlığın kaynağıdır. Onun altında tam bir mücerretliğe sahip ayrık (mufarık) akıllar, ondan sonra şiddet mertebesine göre

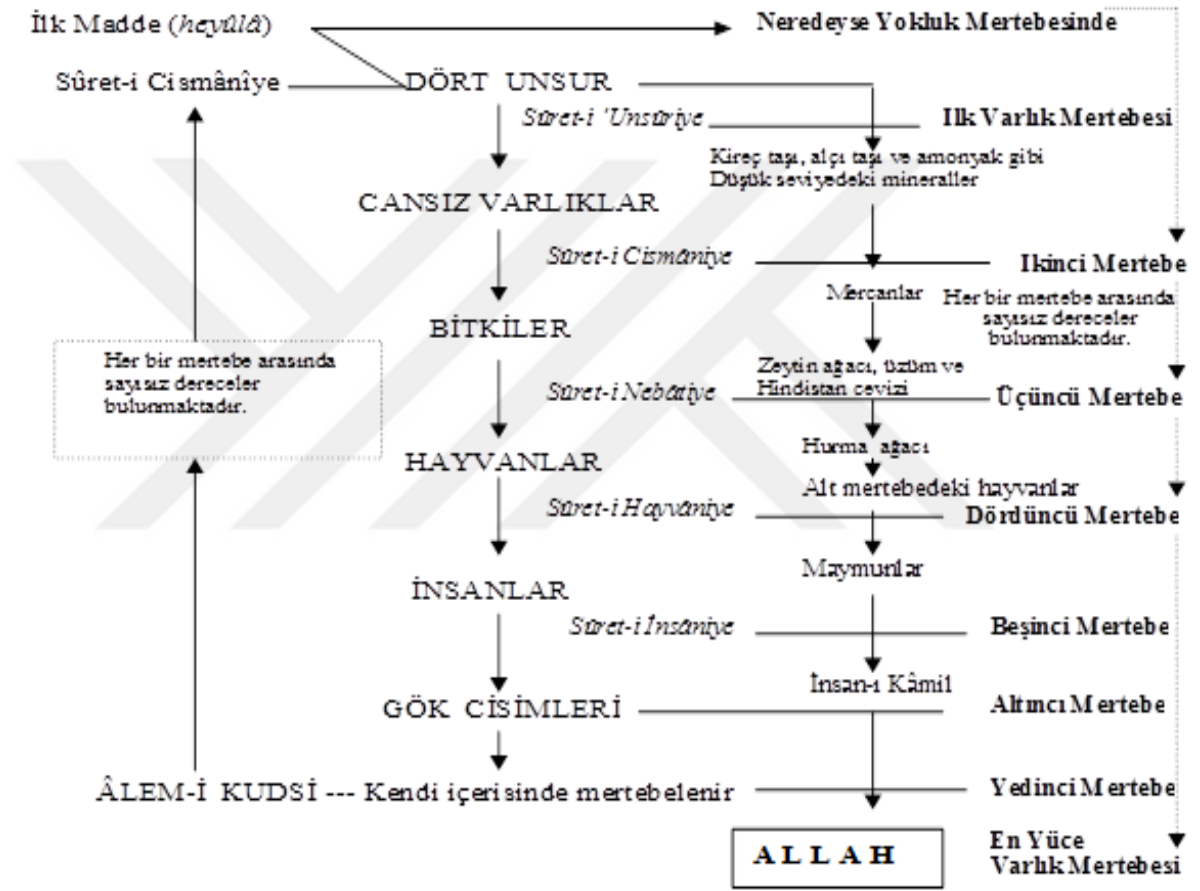
⁴³⁶ Erşedriyahi, Ali; İskenderi, Hamid Rıza, **Meratib-i Tekâmülü Nefs Ez Didgah-ı Molla Sadrâ**, İnsani Dini Araştırmalar, yedinci yıl, no:24, Sonbahar ve Kış, 89(hş)s.125-137

⁴³⁷ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.180

⁴³⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, s.121; Molla Sadrâ, **Eşşevâhidul Rububiye Fi menahicul Sulukiye**, Tashih Seyyid Mustafa Muhakkik Damad, Tahran, Sadrâ'nın İslâmi Hikmeti, s.297,1382(hş)

⁴³⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.121; Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye**,s.296

nefisler, cismanî formlar, heyûla-i evveli, zaman ve hareket gelmektedir. Varlık açısından en düşük ve zayıf maddî âlem gelmektedir.⁴⁴⁰ Maddî varlıkların sahip olduğu bütün mertebeler insanla örtüşmekte buradan da ilim meydana gelmektedir. İlimin aslı bu âlemlerle malûm birlikteliğinden oluşur.⁴⁴¹ Bununla birlikte nefis her bir varlık mertebesinde yükseldiğinde veya aşağı indiğinde aynı şekilde kendi tekâmül mertebesinde de *yükselişe* (suuda) veya *inişe* (nuzul) geçer. Bu tekâmül mertebelerini aşağıdaki tabloda göstermek mümkündür.⁴⁴²



Şekil 1. Cevherî hareketin nefsin tekâmüle ulaşmasında

Tezimizin başlarında da belirttiğimiz gibi cevherî hareketin nefsin tekâmüle ulaşmasında önemli bir rolü vardır. Hatta denilebilir ki cevherî hareket olmadan nefsin

⁴⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9,s.121

⁴⁴¹ Beythendi, "Berresi ve Tahlil-i Nisbeti İnsan Baâlem Der felsefe-i Molla Sadrâ", s.6

⁴⁴² Açıkgenç, Alparslan, "Sadrâ'nın Aşkın hikmet Sistemi ve Özellikleri", Molla Sadrâ Semineri, ISAM, 31 Mayıs 2006

tekâmülünden de bahs etmek imkânsızdır. Bundan dolayı Sadrâ'nın nefsin cevherî hareketle olgunlaşması nefsin varlığı ve hayatiyeti hakkında bir çok müphem konulara da cevap bulunabilmiştir. Sadrâ'ya göre nefsin tekâmüle ulaşması şu mertebelerden meydana gelmektedir:

1. İnsan cenin olarak anne rahminde yer aldığı zaman bitkisel nefis mertebesindedir. O bilfiil bitkisel bir varlık ancak bilkuvve olarak hayvandır ve hissî ve hareketi bulunmamaktadır.
2. Dünyaya geldiğinde olgunlaşana kadar hayvanî nefis mertebesindedir. Burada bilfiil hayvan ve bilkuvve insan nefsinin taşımaktadır.
3. Üçüncü merteye meydana geldiğinde nefis hayvanî ve tabiî buluş derecesinden mânevî buluşa ve bâtinî olgunluk derecesine geçer. Burada bilfiil olarak insan nefsi, bilkuvve olarak ya *insanî melekî* veya da *insanî şeytânî* seviyesine ulaşır. Tabiî olgunlaşmanın başında nefis düşünce ve aklî amelin çalışması sayesinde eşyayı idrâk derecesi olan bâtinî olgunluğa ulaşır. Molla Sadrâ'ya göre bâtinî olgunluk insanî mertebede yaklaşık kırk yaşlarında meydana gelir.
4. Eğer insan tevhid ve hak yolunda ilerlemeyi başarır ve akli ilimle kâmilleşse, zihni cisimlerden soyutlansa bilfiil olarak insanî melekî seviyesine ulaşır. Yani bilfiil olarak ilâhî meleklerden bir melek olur. Ama eğer doğru yoldan saparsa cehalet yoluna düşer ve hayvanlardan ve şeytânlardan olmaktadır. Bu merteye bilfiil şeytânî mertebedir.⁴⁴³

Sadrâ nefsin tekâmül yolunu beyan ettiği diğer bir tanımsa; cismanî yeti ve başlangıç heyûlasından açıklamaktadır. Nefs hudûsunun başlarında maddî bir varlığa sahiptir ve maddenin cevherî hareketi sayesinde *tabiî* bir sûrete dönüşür ondan sonra tekâmül mertebelerini aşarak *hisler nefisine* ulaşır. Sadrâ'nın hisler nefisinden kast ettiği zâhiri (beş duyu) olan hislerdir. Bu mertebeden sonra *zakire nefisine* (bâtinî hislerden bir tanesi) ve bu dereceden sonra *nâtık nefis* mertebesine ulaşır.⁴⁴⁴ Nefs kendi varlıksal tekâmül yolcuğunda her bir merteye önceki mertebeye vâhid oluşturacak şekilde ilerleme kaydetmektedir. Sonuçta bütün zâtî cüzlerin kendisinde seyredilebileceği ulvî bir insan meydana gelmektedir.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.136-137

⁴⁴⁴ Molla Sadrâ, **Arşkiye**, Tashih: Golam Hüseyin Aheni, Tahran, Mevlevî, 1361(hş),s.235

⁴⁴⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8, 131-132

B.7.2. Nefsin İdrak Yönünden Tekâmül Mertebeleri

Sadrâ varlık mertebelerinin oluşumunu sırasıyla en aşağı âlem olan *cisimler* veya *tabiât âlemi*⁴⁴⁶ ve en yüce âlem *soyut âlem* veya *akıl âlemi*⁴⁴⁷ ve bu iki âlem arasında da *vasıta âlemi* vardır oda *misal âlemi*⁴⁴⁸ veya *nefs âlemi* olarak sıralamakta ve nefsin idrâkını bu düzene göre adlandırmaktadır. Nefsin bu üçlü âlemden herbir varlığın sûretini idrâk etme gücü vardır ve o âlemindeki idrâk mertebesinden yararlanır.⁴⁴⁹ Sadrâ kendinden önceki filozofların idrâkleri; vehmi, aklî, hayâlî ve hissi idrâkler olarak kabul etmesine rağmen bunların nitelikleri konusunda aynı düşünmez ve idrâkleri *hissi idrâk*, *hayâlî idrâk* ve *aklî idrâk* olarak üçe ayırır. Sadrâ'ya göre *hissi idrâk* üç merhaleden meydana gelmektedir. Birinci merhale beş duyu organı vesilesiyle oluşan harici hakikatlerin yansımasından muğlak tasvirler oluşmaktadır. İkinci merhalede ise insan nefsi devreye girerek bilgiyi oluşturur. Hissi idrâkler haber alma sayesinde bilgiyi meydana getirirler. Hissi idrâklar *dikkat* ve *haberdarolma* sayesinde bilgi oluşturmaktadır. Üçüncü merhale ise nefis yaratıcılık gücünden istifade ederek beyan edilmiş nişânelerden kendisi için bir model oluşturur, idrâk edilmiş şeyin mâhiyetini kendisi için düzeltir ve bunu harici varlığın mâhiyetinin yerine koyar. Sadrâ'nın ikinci idrâkı *aklî idrâktir*. Aklî idrâk hissedilen her şeyin zihinde tümel formlarının huzuru anlamından olup kendisine *ma'kûl*⁴⁵⁰ denilmektedir. Ma'kûl insan nefsinde ve zihninde tümel ve soyut bir şekilde algılanan şey anlamındadır. Birinci derecedeki ma'kûl (*ma'kûlat-ı evvel*), ikinci derecedeki felsefî ma'kûller (*ma'kûlat-ı san-i felsefî*) ve üçüncü derecedeki mantıksal ma'kûller (*ma'kûlat-ı sani-i mantukî*) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁴⁵¹ Sadrâ insanın ulaştığı olduğu aklî idrâka göre insanın farklı mertebelerde adlandırıldığı beyan eder. Buna göre insanın ilk mertebesi *insan-ı tabiî*

⁴⁴⁶ Eksiklikler âlemdir ve bu âlemdeki varlıklar zaman, mekan ve fizikî sınırlılıklara sahiptir.Bknz., Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**,s.98

⁴⁴⁷ Akılla âlemi diğer âleme oranla daha mükemmeldir ve kendinden aşağı olan âlemleri kapsar. Kendinden aşağıda olan bütün âlemlerin olumlu yanlarına sahiptir.Bknz., Hamanei **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.97

⁴⁴⁸ İnsandaki hayâl âlemine benzemektedir. Madde âleminin sahip olduğu arazi sıfatlara sahip değildir. Mekanı yoktur, zamanı yoktur. Varlıklar burada mükemmel bir yaşantıya sahiptir varlık dereceleri daha üstündür ancak akıllar âlemi daha üstündür. Bknz.,Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.97

⁴⁴⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s. 194

⁴⁵⁰ Ma'kûl:"Akılla kavranabilen, düşünülür olan varlık ya da kavram anlamında felsefe terimi. Akletmeyle kavranan her şey. Terim anlamıyla mahsûsun(duyulur) karşıtıdır. Daha geniş bilgi için bak., Kutluer, İlhan, **Ma'kûl**, DİA, C.27, 459-460

⁴⁵¹ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.88-89-90-91-92

veya *insan-ı evvel*, ikinci mertebeye *insan-ı sani* veya *insan-ı nefسانی* ve üçüncü mertebeye de *insan-ı salis* veya *insan-ı aklani* denilmektedir. Bu insanî mertebelerin her biri tasavvur makamında sonsuz mertebelere sahiptir. Nefs bu mertebelerden geçme yeteneğini kullanarak eşref makamına ulaşmaktadır.⁴⁵² Bu mertebeleri açıklamadan önce Sadrâ'nın insan tanımının nasıl olduğuna bakalım.

Molla Sadrâ felsefesi insanın hakikatı nâlık nefsdır. Nâlık nefse sahip olmayan bir varlık için insan tanımı getirilemez.⁴⁵³ Nâlık nefse sahip olan insanın Sadrâ için önemi büyüktür ve her insan kendine özeldir ve tektir.⁴⁵⁴ O insanı evrenin (kebir) bir numunesi (sağır) olarak görmekte ve tabiat âlemi ile metafizik dünyanın arasında bir ilişki meydana getirdiğine inanmakta⁴⁵⁵ ve göre yalnızca insan varlık mertebelerini aşarak ulvî bir noktaya ulaşabilmektedir.⁴⁵⁶ İnsanın ulvî bir noktaya ulaşabilmesi onun varlığının farklı dönemlerden geçtiğinin, sabit ve durağan olmadığına bir göstergesidir. Farklılaşan bir varlığa sahip olan insan ulvî noktaya kemale ererek ulaşabilir.⁴⁵⁷ Sadrâ Kur'an-ı Kerim'e dayanarak insanı yalnızca saygın bir makama değil "tecerrüt üstü"⁴⁵⁸ bir yerinin olduğundan dolayı sonsuz bir varlık olduğunu ve kendi türünde sınırlara sahip olmadığını belirtir.⁴⁵⁹ O insanı zâhiri bir nutkâ, idrâki yetilere ve aklî manaları tasavvur ettiğinden dolayı mücerret bir nefse sahip olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle kemâl ve tecerrütlük özelliğinden dolayı insan nefsinin hayvanlardan daha üstündür. Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi; bilfiil bitkisel ve hayvanî özelliklerde ortak ancak *külliyatı* idrâk ettiğinden dolayı aklın en üstün mertebesinde yer alır. Akıl insan için hem bilgi hemde ahlâkî yöne sahiptir. Aklın bilgi yönü külliyi, mücerretleri tanıma ve aklanî tefekkür yetisine sahipken ahlâkî ve iradî akıl ise sadece insana özel olan özgürce seçim (ihtiyari) yapabilen özellik olarak tanımlanır. Bu seçebilme yeteneği

⁴⁵² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s.97-98

⁴⁵³ Şecari, Murtaza, **Hakikat-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye**, Hikmetül Mütealiye Dergisi, www.mullaSadrâ.com., s.19

⁴⁵⁴ Molla Sadrâ, **Eşşevahidür Rububiyye**, s.124

⁴⁵⁵ Rıza, Ekberiyân, **Cayegah-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ**, Hikmet-i Mütealiye ve İnsan Dergisi, www.mullaSadrâ.org., s.2

⁴⁵⁶ Molla Sadrâ, **Eşşevahidür Rububiyye**, s.361

⁴⁵⁷ Kurbani, Kudretullah, **Derrah Buden-i İnsan Der Felasefe-i Molla Sadrâ**, Hikmet-i Mütealiye Dergisi, www.mullaSadrâ.com., s.11

⁴⁵⁸ Ekber-i Fethullah-i, **Ercümend-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye**, Hikmet-i Mütealiye Dergisi, www.mullaSadrâ.com., s.10

⁴⁵⁹ Beythendi, **Berresi ve Tahlil-i Nisbeti İnsan Baâlem Der felsefe-i Molla Sadrâ**, s.5

insanın belirgin bir kimliğe sahip olmasına neden olur.⁴⁶⁰ Bu belirgin kimlik her insan için farklıdır.⁴⁶¹ Molla Sadrâ *Esrar-ul İlahiyat*’ta insanı akıl yetisinin sebebinden dolayı halifetullâh makamına layık, ilim ve hikmete sahip olmayı meleklerden üstün ve ilâhî hikmete ulaşmayı da insanın yaratılış amacı olarak tanımlamaktadır.⁴⁶² Bununla birlikte Sadrâ insanın birçok sıfat ve özellikleri olduğuna inanmakta bunları felsefî, dînî, irfânî ve tabîyatı olarak özetlemektedir. Ona göre insan maddî ve mânevî olarak iki boyuta sahiptir ve her iki boyut kendine has hakîkatlere sahiptir. Maddî boyut dünyevî hayatını ve mânevî boyutta uhrevî ve nihaî hayatını tanımlamaktadır. Sadrâ ‘ya göre insanın hakîkati beden ve nefsdır. Nefsin en üstün mertebesi de akıldır. O’na göre fizikî âlemde en üstün ilim nefsi tanımaktır. İnsan nefsi sahip olduğu nurlu ve ruhanî olarak melekûtî bir özelliği sayesinde mânevî bir yolculuğu yapar. Sadrâ felsefesinde insanî nefis; hayvanların nefsleriyle ortak özelliklere sahip olmasına rağmen nâtık nefsi ve ahlâkî olarak seçme yeteneği sayesinde hayvanlardan ayrılan Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak ifranî ilâhî bir varlıktır.⁴⁶³

B.7.2.1. İnsanı Evvel veya Tabîî İnsan

Nefs hadîs olmasının başlangıcında her türlü sûretten yoksun olan saf (leş) halindedir. Bu madde maddî sûreti kabul ettikten sonra göz, kulak....vs cismanî organların oluşmasıyla birlikte nefis varlıkları idrâk edebilme gücüne ulaşabilir.⁴⁶⁴ Sadrâ’ya göre insanın dünyaya gelmesinden olgunlaşma meydana gelmeyene kadar tayyulatları idrâk edecek kemâlata ulaşamaz ve *tabîî insan* mertebesinde kalır. Bu mertebede his adını alan nefis bilfiil his, bil kuvve mutahayyile ve müteâkkıldır.⁴⁶⁵ Bu mertebede nefis bölünebilirlik, kesret, güç ve zaman açısından mertebelere sahiptir. Bu özellikler nefsin zâtına yüklenmez ve onlar cismin arızı olan vasıtalarıdır.⁴⁶⁶ Bir insanın sadece bu mertebede kalması demek hissin ona galebe çalması ve sozsuz mutluluğa

⁴⁶⁰ Ayetullah, Hamid Rıza, **Tealiyi Seyyal-i İnsani Der Efal-i İhtiyari U :Didgah-i Ez Hikmet-i Mütealiye**, Hikmet-i Mütealiye ve İnsan Dergisi, www.mullaSadrâ.org., s.6

⁴⁶¹ Mansur, İmanpur, **Hakikat-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye**, Hikmet-i Mütealiye ve İnsan Dergisi, www.mullaSadrâ.org., s.7

⁴⁶² Molla Sadrâ, **Esrar-ül ilâhîyat**, (ter. Muhammed Hacevi), Tahran, Kültür Araştırma ve Müteala Müessesesi, birinci basım, 1373, s.254

⁴⁶³ Kurbani, Kudretullah, “Mebde ve Meâdî İnsan Der Pertu Hareket Cuheri Molla Sadrâ”, **İlmi Yayınlar, Kum Üniversitesi Araştırması**, Sekizinci Yıl, sayı:2 (Philosophical-Theological Research Vol.8, No:2).

⁴⁶⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, .c.8,s.328

⁴⁶⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.1,s.287

⁴⁶⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.372

ulaşamayarak azaba düşer olması demektir.⁴⁶⁷ Tabiî insanın hissedilen varlıklarla (mahsusat) ülfet bulması demek cevherî hakîkate zıt olan isyan içine düşmesi ve bu durumda haikakatleri kavrayamaması demektir.⁴⁶⁸ Molla Sadrâ *tabiî insanı* uhrevî âlemde “*şomal ashabi*” olarak tanımlamaktadır. Elbette *tabiî insanların* dünyada farklı mertebeleri bulunduğu gibi *şomal ashabi*’ninde uhrevî hayatta farklı mertebeleri bulunmaktadır.⁴⁶⁹

B.7.2.2. İnsanî Sâni veya İnsanî Nefsânî

Tabiî insan cismi bedeninin sıfatlarının yardımını alarak yükselişine devam eder. Bu halde olan nefis giderek cismanî aletlere ve hislere (duyulara) ihtiyacı azalır ve zâhiri hisler ortak (müşterek) vahit bir duyguda toplanır. Bu durumda insanın maddî organları nefsanî organlara dönüşür ve bir anlamda derecesi yükselir.⁴⁷⁰ Nefs bu mertebede tahayyül yetisine ulaşır ve aynı zamanda varlıkları idrâk ederek *müdriki muhayyilat* olur. Bilfiil his, hayâl ve bilkuvve tâakkul olan nefis *misal* ve *berzah* âleminde olmaktadır. Nefsin varlığı o mertebede misâlî cevher olan hayâlî varlığıyla birliktedir ve nefis bu mertebede misâlî gaybın formunu idrâk edebilir.⁴⁷¹ Molla Sadrâ’ya göre nefsanî insanlar ahirette *ashab-ı yemin*’dirler. Bu grup hakîkî âlemlerin idrâkından mahrumdur. Bu nefse sahip olan insanlar âlimleri taklît ederek hidayet gemisine binmiş, ahlâkî rezilliklerden uzak kalarak zühd ile yaşamış ve geçici dünya nimetlerinden kaçınmışlardır. Onların arzuları cennettir. O başka bir yerde yemin ashabının ilâhî sıfat ve isimlerle nurlandıklarını ancak onların benlik (ego) perdesinden özgür olmadıklarını söylemektedir.⁴⁷² Sadrâ *Arşîyye* adlı eserinin sonlarında Allah’ın yolunda yürümeye çalışan salıkların nefsin şerri için şu tavsiyede bulunur:

“*Ey Allah’ın kulu hidayete gel. Nefsinin hicabından kurtul ve Allah’a ve Resulüne hicret et. Gözlerin görmediği ve kulakların duymadığı hikmetlere ulaş. Eğer bu yolda ölüm sana mühlet vermezse ecrin ulaşmıştır ve yalnızca odur ecir veren. Kur’an’ı Kerim’de buyrulur ki:*

⁴⁶⁷ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-ü Rububiye*, s.381-382

⁴⁶⁸ Molla Sadrâ, *El Mebd’e ve Meâd*, Tahran, İran Felsefe derneği,1354(hş), s.366-377

⁴⁶⁹ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-u Rububiye*, s.377-378;Molla Sadrâ, *El Mebde’ ve Meâd*, s.366

⁴⁷⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9,s.97

⁴⁷¹ Molla Sadrâ, *Mebde ve Meâd*, s.277

⁴⁷² Molla Sadrâ, *Eşşevâhidu Rububiye*, s.376

«...وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» Kim Allah yolunda hicret (göç) ederse, yeryüzünde gidecek yer ve bir genişlik bulur. Kim Allah'ın ve Elçisi'nin yolunda hicret için evinden çıkar sonra ölürse onun ödülü Allah'a ait olur. Çünkü Allah bağışlar, ikramı boldur.” Ayetinde belirtildiği gibi nefsin şerrinden uzaklaşan Allah'ın ecrine ulaşır.”

B.7.2.3. İnsanî Salis veya İnsanî Aklânî

Sadrâ'ya göre insanların pek azı idrâk-ı mahsusat ve muhayyilat merhalesinden daha ileri geçebilir ve bilfiil ma'kulatları idrâk edebilir. Bu merteye akıllar mertebesidir. İnsan bu mertebede insan-ı aklânî olmakta ve akıl kemâle (kemâl-i akl) ulaşmaktadır.⁴⁷³ Ahirette insan-ı aklânî mertebesi “*mukarrabin* ve *sabekun*”(öncüler) rütbesidir. *Sabikunlar* aklî ve mücerret meseleleri canlılardan daha fazla derk edebilen âlimlerdir. Hakîkî ilimler ve ilâhî işleri derk etmişler, melekût ehlinin yoluna girmiş ve hakîkî zühdü bulmuşlardır. Bu makam beşerin tevhid yolunda yükseleceği en yüce makamdır.⁴⁷⁴ Bu mertebede olanların varlığı hakkın varlığında (fenâfillah) yok olmuştur ve yalnızca bu grup doğru yoldadır.⁴⁷⁵ Nefs his ve hayâl mertebesinden akıl mertebesine yükseldiği zaman iki güce erişmektedir. Bu gücün idrâk edicileri aklânî mertebeyi teşkil etmektedir. Nefs yüce varlıklardan aldığı ilhamların sayesinde *allameyetisi* veya *aklî nazarî* yardımıyla fiilleri yapabilir.⁴⁷⁶ Başka bir ifadeyle nefis iki yönlü duruma geçer ve bu da iki bölüme ayrılır. Birinci bölüm beden işlerini yöneten *nefsi ammale* ve diğer bölüm ise *nefsi alleme* olarak adlandırılır. Nefsi allame mücerret varlıklarla irtibat kurulmasını sağlar ve nefis ayırık edilgenliğe (mufarikat-ı münfeil) döner.⁴⁷⁷

B.7.2.4. İnsanın Aklânî Mertebeleri

Molla Sadrâ Meşşâî felsefesindeki aklın dikeyliğini ve İsrâk felsefesindeki yatay akli kabul etmektedir. Sadrâ için yatay ve dikey akıl ezeli, ebedi, cevherdir ve varlık ontolojisinde önemli bir yere sahiptir. Onların varlığı olmadan âlemin varlığından ve

⁴⁷³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s.98

⁴⁷⁴ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-u Rububiye*, s.383

⁴⁷⁵ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-u Rububiye*, s.377

⁴⁷⁶ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-u Rububiye*, s.240

⁴⁷⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.8,s.130

onun tanrıyla olan ilişkisi açıklanamaz. Buna ilaveten Sadrâ'da aklın epistemolojide önemli bir yeri bulunmaktadır.⁴⁷⁸

Sadrâ için nefsin oluşumunda cevherî hareketin önemine defalarca değinmiştik. Anne rahminde nefsi kabul edecek seviyeye cevherî hareketle gelen nefis yeni yetileri kazanmaya başlar ve hayâl ve hissi idrâk etmek için sûretleri yaratandır. Nefsin akli seviyeleri kazanması da aynı şekilde cevherî hareketle olmakta ve hatta nefsin nefis olmasını sağlamaktadır. Nefis cevherî hareketle birlikte kendi tekâmül yolunda ilerlerken akli idrâkları elde eder ve faal akıl olarak adlandırılan ayırık akılla (mufarık akıl) birleşir ve küllî sûretleri müşahede eder veya küllî suretleri nefse izafe eder. Beden ilk yetkinliğini aldığı anda aslında nefis bilkuvve akıl seviyesindedir. Nefis bir anlamda idrâklerle ilişkiye geçmiş olmaktadır. Bu ilişki evle-ev sahibi arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Bu ilişki farklı bir mâhiyetin ortaya çıkmasından ziyade birbirlerine ulaşınca kemâliyet ve olgunluk kazanılan bir ilişkidir. Bu ilişki sayesinde nefis bir idrâkta kemâle ulaşınca diğer idrâka yol almaktadır.⁴⁷⁹ Sadrâ'ya göre idrâk; *his*, (duyumsal, eşyalar) *hayâl*, *vehm* ve *akletme* olarak dört merhaleden oluşmaktadır.⁴⁸⁰

A-Aklî Nazarî (Düşünen Nefs)⁴⁸¹: Nefis mücerret âleminden almış olduğu edilgen (infial) özelliğinden dolayı allame yetisine sahip olur. Nefis bu yeti sayesinde külliyatı tasavvur ve tasdik edip makulâtın hak ve meâd olduğuna inanır.⁴⁸² Aklî amelinin hayır ve şerlerin hüküm verilmesinden mesul olduğu gibi aklî nazarî de küllîlerin doğru olup olmadığı, imkanı ve vacib olmaları konusunda hüküm beyan eder. Aklî ameli bütün işlerinde bedene muhtaç olmasına rağmen aklî nazarî yalnızca işin başlangıcında ve kemâle ulaşmadan önce bedene ve aklî ameliye muhtaç olur.⁴⁸³ Aklî nazarî farklı mertebelere sahiptir. Şimdi bu mertebelerin neler olduğuna bakalım:

1) Akli heyvulani: Nefis yaratılışının başlangıcında ma'kûlatın tamamını idrâk etme yeteneğine sahiptir ama bilfiil olarak her türlü sûretten yoksundur. Akıl bu mertebede salt bir yetidir ve onun cevherliği *heyûlaya* benzer hatta ondan daha zayıftır.

⁴⁷⁸ Cihangir, Mesudi, "Nazarîye-i Nehay-i Molla Sadrâ Der Babı İdrak-ı Külliyat", **Mecelle-i Felsefe ve Kelâm**, s.94, Bahar ve Yaz, 1394,s.113

⁴⁷⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.8,s.148

⁴⁸⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.s.465-466

⁴⁸¹ Tümel şeylerin mâhiyetini, tümel olması yönüyle nefis için kabul eden bir kuvvettir. Tümel şeylerin mâhiyetini, tümel olması yönüyle nefis için kabul eden bir kuvvettir. Aygün Akyol-Mevlüt Uyanık-İclal Arslan, **İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü**, s. 30-31.

⁴⁸² Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye**, s.240

⁴⁸³ Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye**, s. 241, **El Mebde ve Meâd**, s. 261

Bundan dolayı onu “ *Aklî Heyyulani*” olarak adlandırıyoruz.⁴⁸⁴ Bu mertebede nefsin ma’kûlatı *ma’kûlat-ı bilkuvve* ve nefis de *bilkuvve-i akıl*’dır ve hatta kendi zâtına olan ilmî de bilkuvvedir.⁴⁸⁵

2) Aklı Bilmeleke: Nefs *ma’kûlat-ı evveliyeyi* bilfiil olarak tââkkul ettiği zaman *aklı heyyula* mertebesini geçmiş ve *aklı bilmeleke* mertebesine ulaşmıştır. Sadrâ’nın beyanında ma’kûlat-ı evveliyeye ; “*evveliyat*”, “*tecrübiyat*”, “*mutevverat*” ve “*makbulat*” dır.

Evveliyat: Örneğin; kül cüzden büyüktür.

Tecrübiyat: Örneğin; yer ağırdır.

Mutevverat: Örneğin; deniz vardır.

Makbulat: Örneğin; yalan kötüdür.

İnsanların hepsi bu işlerin idrâkında ortaklardır. İnsan doğal olarak kendisi için ilk sûretlere ulaşmakla bu ma’kûlatları düşünme işiyle meşgul olur. Bu meşguliyet onu diğer ma’kûlatlara ulaşma şevkini artırır ve diğer ma’kûl sûretleri idrâk eder. Bu ma’kûl sûretler kemâlat-ı evvel ve nefsi bilkuvve olduğundan dolayı onu *aklı bilmeleke* olarak adlandırılır.⁴⁸⁶

3) Aklı Bilfiil: Aklı bilmeleke mertebesindeki düşünce, burhanlarla ve ilâhî onayla desteklendiğinde nefis en iyi aklî olarak kemâl noktasına ulaşmış olur ve aklı bilfiil olur. O tefekküre ihtiyacı olmadan faal akılla ilişki kurduğunda elde ettiği tecrübelerden dolayı ma’kûlatları bilfiil olarak müşahede edebilir. Bundan dolayı bu mertebeye *aklı bilfiil* denilir. Sadrâ bu mertebeye ilk yetkinlik olarak adlandırmaktadır. Bu mertebede nefis maddeye ve cismanî taallukatlara ihtiyaç duymayacak hakîkî kemâl mertebesine ulaşır. Bu ihtiyaç duymama, maddeden, maddî olanaklardan soyutlanma hali aklî hayata sahip olmaya ve ebebi bekâyâ ulaşmaya neden olur.⁴⁸⁷ Akıl bu mertebeye ulaştığı zaman nefis bütün eşyaların hayatını kapsar ve öyleki bu eşyalar melekût ve bâtını nefsin ihtiyarı ve idaresine girer. Bu aklî yaşamda idrâka bağlı olan herşey zâtta da yer alır ve nefis âlemi müdrikat âleminde biri olacaktır. Bundan dolayı bütün canlılar nefsin zâtının bir cüzü olup onun müdrikat âleminde yer alır. Bundan

⁴⁸⁴ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-i Rububiye*, s. 242- 243

⁴⁸⁵ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve Meâd*, s.262

⁴⁸⁶ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-i Rububiye*, s.246, *Mefatihul Gayb*, Tahran, Kültürel Araştırmalar Merkezi, 1363(hş), s.512

⁴⁸⁷ Molla Sadrâ, *Eşşevâhid-i Rububiye* s.246-247

dolayı bütün varlıklar nefsin zâtında ve onun idrâk âleminde yer aldığından dolayı nefis; bütün canlılarda tasarrufa sahip olur ve yaratılma hedefine ulaşırlar.⁴⁸⁸

4) Akli BilMustafad: Akli nefsin mahsulatı olan akli bilfiil nefsin zâtında bilfiil olarak hazır bulunur ve nefis akli bilfiili yönetmek istediği zaman kendi zâtında ma'kûlatları başka bir işe ihtiyacı olmadan müşahede eder. Akli bilfiil küllî akılla birleşme vesilesiyle kendi ma'kûlatlarını müşahede eder ve “*akli bilmustafad*” mertebesine ulaşır. Sadrâ akli bil mustafadın bilfiil olduğuna ve ma'kûlatları müşahede ettiğinde yani faal akli (akli faal) kullandığından dolayı onu *akli bilmustafad* olarak adlandırır.⁴⁸⁹ Sadrâ'ya göre cismanî âlemin ve kainatın icat edilmesinin maksadı ve son hedefi insanın yaratılması ve insanın yaratılmasının amacının *akli bilmustafad* mertebesine ulaşmasıdır, yani ma'kûlat şuuruna ulaşmak, *mele-i alaya* ittisal etmek ve mufariklarla birleşmektir.⁴⁹⁰ Bununla birlikte nâtik nefsin en önemli özelliği *faal akılla* birleşmektir. Müstefad akıl insan nefsinin yükselebileceği en yüksek mertebedir. Sadrâ'ya göre müstefad akılla faal akıl arasında bir fark yoktur. Biri önce maddeyle birleşir ve daha sonra mufarik akla ulaşır diğeri ise maddeyle hiçbir zaman birleşmemiştir.

5) Faal Akıl: Falla Akıl Meşşâî Felsefeye göre dikey aklın en sonucusudur. İnsanî nefsdan özgür, mücerret ve zâtıyla kâimdir. Faal akıl hem ontoloji hemde epistemolojide önemli rollere sahiptir. Sadrâ'da Meşşâî Filozoflar gibi akli nefsdan soyut, nefsin yaratıcısı ve aynı zamanda nefsin son durağı olarak bilmektedir.⁴⁹¹ Sadrâ'da faal akıl bütün varlığın sebebidir, evveldir, ahirdir ve evrende olan herşey onun eliyle dönmektedir. Faal aklın vahdetliği, Allah'ı Teâlâ'nın vahdetliğiyle aynı olduğundan dolayı her şeyin başı ve sonudur. Faal akıl varlıkların Hak Teâlâ'dan sudur etmesini sağlayan ve onun yönüne yönelmesine vesile olandır; çünkü faal aklın evveliyeti onların evveliyeti ve sonları da onların sonlarıdır. Onlar onun varlığıyla varolmuştur ve aynı şekilde Bari Teâlâ'nın bekâsı ile bakîdir. Aslında onlar Rabb'in nur ışınlarıdır.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c: 8, s.131-132; **Eşşevâhid-i Rububiye**, s.290

⁴⁸⁹ Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye** s.248; **El Mebde ve Meâd**, s. 273

⁴⁹⁰ Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye** s.248; **El Mebde ve Meâd**, s.273

⁴⁹¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:3,s.578

⁴⁹² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s. 140-141

Molla Sadrâ'ya göre insan nefsi cevherî tekâmülünden sonra faal akla ulaşmakta ve faal aklın kendisi olmaktadır.⁴⁹³ Faal akıl bir kendisinin varlığına bir de bizim nefsimizde varlığı bulunarak iki yönlüdür. Faal akıl bizdeki varlığıyla nefsin kemâle ulaşmasında ilişki halindedir.⁴⁹⁴ Bundan dolayı idrâkın oluşması için her nefis faal akılla ilişki halindedir. Burada şunu da eklemek gerekirse Meşşâîler faal aklın ilişki (rabıta) yönünü kabul etmediklerinden dolayı nefsin faal akılla ittihadını da kabul etmemektedirler. Sadrâ yalnızca bütün aklî mertebeleri geçip akli müstefada ulaşan nefislerin faal akılla ittihad oluşturacaklarına inanır. Bundan dolayı o bütün nefislerin faal akılla birleşeceğine inanmaz. Başka bir ifadeyle insan nefsi cevherî hareketle meydana getirdiği teamül yolculuğunda his ve hayâl âlemini geçerek akıl âlemine ulaşır.⁴⁹⁵ Faal akıl nefsin bilkuvve akıldan bilfiil akıla geçmesini sağlayarak bir anlamda kendisinin varlığını da kanıtlamaktadır.⁴⁹⁶ Faal akılla birleştikten sonra bütün varlık sistemi ve Allahu Teâla'dan gelen hayırların hepsi nefsin üzerinde bir role sahip olur.⁴⁹⁷ Sadrâ Esfâr'da faal aklın niteliği hakkında şöyle diyor:

*Faal akıl ilâhî melek veya kutsal ruh gibi âriflerin yanından “anka” (otuz kuş) olarak adlandırılır. O nidasıyla gaflette olanları uyandırmaktadır. Ona sığınan herkes ateşe gitseler bile yanmazlar. Yaratılanların bütün kemâli ve arzularına ulaşmak bu kutsal kuş sayesinde olmaktadır.*⁴⁹⁸

B-Aklı Amelî (Kazanılmış Nefs)⁴⁹⁹ : Akli Ameli yetisi nâtık nefsin yetilerinden biridir. Bu akıl insanın güzel ve çirkin işlerini anlayabilen nefsin güçlerinden biridir. Başka bir ifadeyle bu yeti insanın yapmış olduğu işlerin hangisinin iyi ve kötü olduğunu tayin eder ve hüküm verir. Bu gücün işi idrâk etmek ve hüküm vermektir.⁵⁰⁰ Bu gücü ona bedeni idare etme yeteneğini vererek hayvanî güce hükmetmesini sağlar.⁵⁰¹ Şurası unutulmamalıdır ki amile yetisi bütün işlerini beden vasıtası olmadan

⁴⁹³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:1,s.226

⁴⁹⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:3,s.578

⁴⁹⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:3,s.526

⁴⁹⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c:3,s.728

⁴⁹⁷ Molla Sadrâ, **Eşşevâhid-i Rububiye** s.296

⁴⁹⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9,s.144

⁴⁹⁹ Zannedilen bir amaç için şevk kuvvetini, tikellerden seçmeyi dilediği şekle doğru harekete geçirme ilkesi olan nefse ait bir kuvvettir. Aygün Akyol-mevlut Uyanık-İclal Arslan, **İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü**, s.31

⁵⁰⁰ Molla Sadrâ, **Şevâhid-i Rububiye**, s. 240; **el-Mebde ve Meâd**, s.261

⁵⁰¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9,s.130

gerçekleştiremez.⁵⁰² Akli amelinin dört tane tekâmül mertebesi vardır. İlk merhalede zâhirin ıslah edilemesini sağlamak için ilâhî hükümler ve ilâhî emirler yerine getirilir. Bu şeri hükümlerin uygulanması bâtında etki bırakarak kötü ahlâk temizlenir. İkinci merhalede kalp temizliğinin yapılması gerekmektedir. Üçüncü merhalede nefis kutsî sûret ve makbûl sıfatlarla güzelleştirilir. Son merhalede ise ben ve bencillik duvarı yıkılarak merkeze sadece yaratıcı göz önüne alınır.⁵⁰³ Nefsin yapmış olduğu bu tekâmül seferi hakka ulaşma mertebesi olan aklî ameli mertebesidir. Bu yolculuk bir anlamda hakta ve hakla yapılan bir yolculuktur. Nefis bu yolculukları yalnızca ilâhî nurlar vesilesiyle yapabilme gücüne erişir.⁵⁰⁴ Sadrâ'ya göre aklî ameli nazarî aklî hizmetçisidir ve nazarî aklın bir çok işinden yardım talep eder.⁵⁰⁵ Sadrâ'ya göre akl-i amelinin geçirmiş olduğu bütün mertebeler nefis için son değildir. Çünkü amelinin bir cüzi nefsin bedene olan izafesidir ve nefsin zâtında bulunmaz. Bu mertebe zahidlerin, salihlerin mertebesidir. Bu mertebenin ödülü kabir azabından kurtulmaktır. Mutluluk ve en üstün tekâmül *nazarî nefsin* tekâmülü sayesinde. Çünkü *nefsi allame* nefsin zâtıyla ortak özelliklere sahiptir.⁵⁰⁶

B.8. Nefsin Nihâî Kurtuluşu Ve Bekâsı

Şüphesiz herkes tarafından aşikâr olan en önemli hakikat; tabiât âleminde bütün canlı varlıkların hayatlarının başlangıcından itibaren ister istemez ölüme doğru yol almasıdır. İnsanoğlu dünyaya gelmekte, büyümekte, olgunlaşmakta ve bedeni organların zayıfladığı ve fonksiyonlarını yitirdiği birdönemde ölüm olayını yaşamaktadır. İnsanlığın başlangıcı sayılan ve tek tanrılı dinlerin de kabul ettiği Adem peygamberden itibaren bütün insanlar ölümü yaşamışlardır. İslâm dininin vahyî kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de defaatle insanın zamanı geldiğinde Rabb'ine döneceği belirtilmiştir. “*Her nefis ölümü tadacaktır*”⁵⁰⁷ ayeti ve buna benzer birçok ayet bu gerçeği en açık bir şekilde anlatmaktadır. İslâm mütefekkirleri ölümden sonraki hayatın olacağından şüphe taşımazlarken meâdın nasıl olacağına dair farklı görüşleri bulunmaktadır. Özellikle kelâmcılar naklî beyanlara dayanarak meâdın cismanî

⁵⁰² Molla Sadrâ, *Şevâhid-i Rububiye*, s.241

⁵⁰³ Molla Sadrâ, *Şevâhid-i Rububiye*, s.248; *el-Mebde ve Meâd*, s.275-276

⁵⁰⁴ Molla Sadrâ, *Şevâhid-i Rububiyes*. 249; *el-Mebde ve Meâd*, s.275-276

⁵⁰⁵ Molla Sadrâ, *Şevâhid-i Rububiye*, s.240

⁵⁰⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 9, s.131, *el-Mebde ve Meâd*, s.366.

⁵⁰⁷ Ankebut suresi, 57

olacağını savunmuş ancak bazı filozoflar yok olan bedenın geri gelmesine dair şüphelerin ortadan kalkmadığı yönünde görüş bildirdiklerinden meâdın cismanî değil de ruhânî olduğunu savunmuşlardır. Molla Sadrâ kendinden önceki yaklaşımları detaylı olarak incelemekte ⁵⁰⁸ ve genel olarak yeniden dirilişi “yalnızca bedeni diriliş” ⁵⁰⁹, ”nefsin sonsuz bekâsı (ruhsal-aklî)” ⁵¹⁰ ve kendisinin de desteklediği bir anlamda üçüncü yol olan “nefsin bedene dönmesiyle oluşan diriliş”(cismanî-ruhanî diriliş) ⁵¹¹ olarak üç kısımda sınıflandırmaktadır. ⁵¹² Sadrâ insanın hem yalnızca bedeniyle ⁵¹³ ve hem de insanın yalnızca aklî dirilişini red etmekte ve deliller getirmektedir. ⁵¹⁴ O Salt aklî dirilişe inanların vahyî bilgilerle ters düşeceğine savunmakla birlikte onların şerîatten de koştüğünü da dile getirir. ⁵¹⁵ Sadrâ cismanî meâda inanmakla birlikte ⁵¹⁶meâdı kişinin nefis ve bedenle aynı kişiye ait olacağını iddia eder. Yani ona göre şuan sahip olduğumuz nefis ve ilk yaratılışa ait olan bedenle (uhrevî form) yeniden dirileceğiz. ⁵¹⁷ Tezimizin konusu insan nefsinin bekâsı olduğundan dolayı biz kelâmî tartışmalara girmeyerek felsefî düzeyde bu konuyu ele almaya çalışacağız.

Molla Sadrâ öncelikle müslüman bir hekim olarak nefsin bedenın ölümünden sonra onunla birlikte fâsid olmadığına inanmakta ve aklî deliller getirerek isbat etmektedir. Sadrâ için nefsin ölümü cehâletine, hayatîyeti de onun ilme sahip olmasıyla alakalı bir durumdur. Yani aklı kaybolan nefsin zâtı da kaybolmuştur. Zâtı kaybolan ise ölüdür. ⁵¹⁸

⁵⁰⁸ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s. 163-182; **Mebde ve Meâd**, 374-380

⁵⁰⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s.165, 180; **Mebde Meâd**, 374-375; **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, 269; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.604; **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye**, Tahran: Bünyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, 1387, s. 85.

⁵¹⁰ İbn Sina, **el-Adhaviyye fi'l Meâd**,. el-Adhaviyye fi'l-Meâd. Thk. Hasan el-Âsî. Tahran, 1424. 127-143; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla** -İdeal Devlet-, (çev. Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, Ankara: 2004, s. 102-103; Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s. 165; **el-Mebde Meâd**, s. 375; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s. 270; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 604; **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye**, s. 85.

⁵¹¹ Râzî, Fahreddîn, **el-Erbain fi Usûli'd-Dîn**, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, s. 59-61; Gazzâlî, Ebu Hamid, **Tehâfütü'l-Felâsife**, Nşr. Şems et-Tebrîzî. Tahran, 1424, s.273

⁵¹² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s. 163-165; **Mebde ve Meâd** 374-375; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, 269- 270; **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye**, thk. S. Muhammed Hamanei (Tahran: Müessesetü Hikmeti Sadrâ, 1429), s. 85; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 604-605; **Şerh-u Hidayeti'l-Esrîyye**, tsh. Muhammed Mustafa (Beyrut: Müesseset-u Tarihi'l-'Arabî, 1422), s.446.

⁵¹³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s.153;164-;171-172;180-181.

⁵¹⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 9, s.180, 214-215; **el-Mebde Meâd**, s. 413-414.

⁵¹⁵ Molla Sadrâ, **Mebde Meâd**, 376; **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.270; **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye**, s. 85; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.604-605; **Esfâr**, c.9, s.167

⁵¹⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s. 165, **Mebde Meâd**, s.375. **eş-Şevâhidü'r Rubûbiyye**, s.270; **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye**, s.85.

⁵¹⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s. 167; **Mebde Meâd**, s. 376; **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.270.

⁵¹⁸ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.196.

Sadrâ'ya göre ölüm doktorların kabul ettiği şekilde insanın organlarının zayıflamasıyla, gücünün ve kuvvetinin yitilmesiyle meydana gelen bir durumdan ziyâde insan bedeninin duyular âleminden uzaklaşarak melekûtî âleme yönelmesidir. Sadrâ'da ölüm nefsin en yetkin anında başlar, bedene ihtiyacı kalmaz ve ondan ayrılır.⁵¹⁹ Ölüm dünyanın son, ahiret hayatının ise ilk durağıdır.⁵²⁰ Hayatın iki yüzü olduğuna göre ölümün de cismanî his ve iradî hareketlerin ilkesi olarak bir ve yakının kaynağı olarak iki yüzü vardır. Cismanî ölüm, his ve hareketlerin ilkesinin yok olması; ikinci ölüm ise hikmet ve yakının kaynağının yok olmasıdır.⁵²¹ Sadrâ için cismanî ölüm; *tabiî ölüm* ve doğal sebepler dışında gerçekleşen *tabiî olmayan (istiğrami)* ölüm olarak iki kısımda değerlendirilir.⁵²² Nefs cevherî hareket vesilesiyle bitkisel, hayvanî ve insanî aşamaları tamamlayıp dünyevî varoluşunu gerçekleştirdikten sonra uhrevî varoluşuna yönelmekte, kuvveden fiiliyete çıkmakta ve asıl varoluşunu gerçekleştirmek için boyutunu değiştirmektedir.⁵²³ Sadrâ için uhrevî yaşamın en önemli kanıtı insandaki bu cevherî hareketin bir gayeye doğru olmasıdır.⁵²⁴ Sadrâ'da nefsin tabiî sığınağı, bu âlemin batinî ve görünenin gayb yönü olan ahiret âlemdir. O, insanî nefislerin âlemi, yurdu ve gerçek dönüş yeridir. Nefis oraya ulaşmadıkça sükûnete eremez; huzursuzluklarından emin olamaz ve istikrara kavuşamaz.⁵²⁵ Sadrâ yukarıda verilen ana nedenlerin dışında eserleri olan *el-Esfârü'l-Erba'a*,⁵²⁶ *el-Mebde ve'l-Meâd*,⁵²⁷ *eş-Şevâhidü'r Rubûbiyye*,⁵²⁸ *el-Arşîyye*,⁵²⁹ *Mefâtihu'l-Ğayb*⁵³⁰ ve *Zâdü'l-Musâfir*'de⁵³¹ kendi teoremi olan uhrevî dirilişe kanıtlar getirmektedir. Bu kanıtlardan bedenın nefis ile ortaya çıkması,⁵³² cismanî suretlerin yaratılmasında nefsin faîl oluşu,⁵³³ nefsin varlık âlemlerindeki birliğı

⁵¹⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s.50-52.

⁵²⁰ Molla Sadrâ, **Esrârü'l-Âyât**, s.185; **Zâdü'l-Musâfir**, (Aştıyânî, Şerh ber Zâdü'l-Musâfir içinde). 3. Baskı. Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1423. s.24.

⁵²¹ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.183

⁵²² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.53.

⁵²³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s. 159.

⁵²⁴ Molla Sadrâ, **Esrârü'l-Âyât**, s. 184.

⁵²⁵ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.153.

⁵²⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s. 185-197.

⁵²⁷ Molla Sadrâ, **el-Mebde ve'l-Meâd**, s.382-395.

⁵²⁸ Molla Sadrâ, **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.266.

⁵²⁹ Molla Sadrâ, **el-'Arşîyye**, s.245-249

⁵³⁰ Molla Sadrâ, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 595-600

⁵³¹ Molla Sadrâ, **Zâdü'l-Musâfir**, s. 18

⁵³² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s. 190

⁵³³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c. 8, s.236.

(vahidliği)⁵³⁴ direkt nefsin varlığı üzerinden ulaşılabileceği kanıtlardır. Bu kanıtların detayları tezimizin boyutlarını aşacağından yer vermiyoruz.

İnsanın ölümünden sonra nefsin sonu ve bekâ meselesi nefis felsefesinin önemli bir konusudur. İbn Sinâ, Sühreverdî ve Molla Sadrâ bu konuyu açıklamak için nefsi kısımlara ayırmışlar. Şeyhur Reis Fârâbî'den sonra ve Müslüman filozofların öncüleri öldükten sonra insan nefsinin sınıflandırılmasına önem gösterdiler. Sühreverdî'nin ve Molla Sadrâ'nın bu konulara yaklaşımı çok az bir farkla birbirine yakındır. Kâmil Nefslerin sonsuzluğu ve bekâsı için ilimde, amelde, akklı faalin vasıtası olup olmamasında üç filozof için farklılık arz etmektedir. Ancak noksan nefisler konusunu İbn Sînâ *felekî cisimlere*, Sühreverdî'de *form âlemine* ve Molla Sadrâ'da *Hayâl âleminde* bulunmasına bağlı olarak açıklamaktadır.⁵³⁵

Hayâl âleminin Sadrâ'nın meâdında önemli bir yeri vardır. Meşşâî filozoflar hayâlî insanın içindeki kuvve ve idrâklar olarak kabul etmişlerdir. Hayâl dış idrâklardan biri olarak kabul edilen *ortak his* (sensus communis) aracılığıyla zihne gelen formlardır. Sühreverdî'ye göre bütün maddî olmayan formlar hayâl ve misâl âleminde var olurlar. Meşşâî filozoflar duyular âlemi ve akıllar âlemi olarak insan için iki âlemin olduğuna inanıyorlardı. İbn Arabî bu iki âleme hayâl âlemini de eklemiştir. Molla Sadrâ da İbn Arabî gibi üç âlemin varlığına inanıyordu. Molla Sadrâ'ya göre hayâl âlemi insanın iç idrâklarından biridir. Sadrâ hayâlînin soyut olmasına inanmayan Meşşâî'lerin tersine bunun akıl kuvvesi gibi insanın organlarından ayrı ve soyut duyuya sahip olduğuna inanıyordu. İşrâkçı'lara göre hayâl insandan ayrıdır ama Molla Sadrâ'ya göre hayâl insanın nefsinde bulunmaktadır. Sadrâ hayâl yetisinin duyulardan yardım almayarak Allah'ın yaratıcılığına benzer bir yaratmasının da olduğuna inamaktadır. Sadrâ'nın üç âlemi olan *madde âlemi*, *misâl âlemi* ve *akıllar âlemi* insanın üç idrâk kuvveleri olan *hissî idrâk*, *hayâlî idrâk* ve *aklî idrâk* takebül etmektedir. İnsan nefsi maddîyatı derk ettiğinde madde âleminde, hayâlî idrâk durumunda misâl âleminde ve tümel ve ma'kûlatları idrâk etmede akıllar âleminindedir. Sadrâ'ya göre iki çeşit hayâlî form vardır. Birincisi tabiât ötesi hakîkatlerin yansmasıyla insan nefsinde yansmasıyla oluşan form

⁵³⁴ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s. 194-195

⁵³⁵ Rahimpur, Furuğsadat Zari Fatima, "Molla Sadrâ Der Fikri İbn-i Sina ve Sühreverdî Bedaz Vefat Bekayi Nefs", **Mecelle-i Dînî ve İnsani**, 2. Yıl, 29.sayı, Bahar ve Yaz,1392(HŞ).

ve ikinci olarak da insanın hayâl kuvvesi vesilesiyle insan zihninde depo halinde bulunan formların oluşmasıyla. Örneğin kanatlı at gibi yeni formları oluşturabilir. İnsan nefsi tasavvur edebilir ve üretebilir.⁵³⁶ Hayâl âleminin meâdla ilgili kısmı yazının ilerleyen bölümlerinde yeniden değinilecektir.

Nefislerin sonsuzluk meselesi felsefî, kelâmî konulardan biridir ve tarih boyunca yıllarca incelenmeye tabi tutulmuştur. İnsan cismî ve ruhî olarak iki boyuttan oluşmaktadır. Ruhânî boyut akıllar âlemiyle bağlantıya geçme yeteneğine sahiptir. Filozoflara göre akıllar Allah'ın madde âlemine bahş etmiş olduğu feyizlerdir. Bu bağış akli faale kadar devam etmektedir. *Ayrık akıllar* (akl- mufarık) özellikle *faal akıl* insanın bütün yaşam merhalesinde nefsin hudûs olmasından maddede ayrılincaya kadar hatta ondan sonra vasıtalı ve vastasız olarak görevi bulunmaktadır. Kâmil nefsin ölümden sonra akli faalin gölgesinde sonsuzluğu (Cavidan) ve bekâsı İbni Sinâ, Sühreverdî ve Molla Sadrâ gibi büyük müslüman filozofların dikkatinden kaçmamıştır.⁵³⁷

Fârâbîye göre bazı insanî nefisler fânîdir. İbni Sinâ, Sühreverdî ve Molla Sadrâ Fârâbî'nin tersine bütün insanî nefislerin bakî olduğuna inanırlar. Fârâbî müslüman filozoflara göre bu konuda farklı düşünmektedir. Örneğin Fârâbî, bedeninin ölümünden sonra nefislerin ebedi lezzeti veya elemi elde etmenin keyfiyeti konusunda insanları, bu dünyadaki yaşantılarıyla kıyaslar. Filozofa göre nasıl ki bu dünyada her insan grubuna (hükema, sıradan mü'minler, fasıklar, câhiller gibi) ait fertlerin nefsleri (aklî düzey olarak) aynı düzeyde olmayıp, dünyevî hazları tatma keyfiyeti de aynı ölçüde değilse, bu durum ahiret için de böyledir. Ayrıca Fârâbî, selefleri gibi, kendini her türlü maddeden ve kirli duygulardan arındırmış nefislerin (hükemanın nefsleri) ahirette mânevî zevkleri ebedi olarak tadacağını savunur. Doğal olarak bu grubun almış olduğu lezzetler keyfiyet diğer grubun üyelerinin edinmiş olduğu aynı tecrübeden farklı olacaktır. Filozof fasık nefislerin de acı içerisinde ebedi bir hayat süreceğini belirtirken, câhil nefislerin yok olup gideceğini savunur ki, Fârâbî bu görüşüyle genel kabul görmüş İslâm'ın temel prensiplerine karşı fikir beyan etmiş görünmektedir.⁵³⁸

⁵³⁶ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.86-87-88

⁵³⁷ Rahimpur; Fatıma, *Molla Sadrâ Der Fikri İbn-i Sina ve Sühreverdî Bedaz Vefat Bekayi Nefs*”,s.1

⁵³⁸ Turgut, “İşrâki Felsefede Nefs (Ruh) Meslesi”,s.572

Sadrâ'nın nefsin meâdı konusunda cevherî hareketin yeri büyüktür. Bilindiği üzere cevherî hareket bir tekâmül ve varlıkta yoğunlaşma hareketi olduğu gibi insan ve evren içinde hedefi olan bir harekettir ve sonuçta her ikisinin de maddî yönlerini kaybederek mânevî bir boyuta ve kemâle ulaşma sürecidir. Bundan dolayı Sadrâ için cevherî hareket hem insan hem de cihan için meâdı vardır ve bu hareketin sonucu cihanın ve insanın kemâle ermesidir. Cevherî hareket maddî ve zamana bağlı canlılar için olduğundan dolayı bu dünya için geçerlidir ve cevherî hareket insanın kendi meâdına ulaşması için bir vesile ve araçtır.⁵³⁹ Sadrâ'ya göre cevherî hareket bütün nefisleri kapsadığından dolayı bütün insanî nefisler ölümden sonra bakî kalmaktadırlar.⁵⁴⁰

Bu arada hayâl kuvvesinin önemi de değinmeden geçemeyiz. Sadrâ'nın yeniden diriliş teoreminde cevherî hareket ve hayâl yetisinin önemi büyüktür. Yukarıda özelliklerine değindiğimiz hayâl yetisi, bilinç ilk olarak ikinci yaşama taşınır.⁵⁴¹ İkinci olarak hayâl kuvvesi ölümden sonra da form ve sûretleri yaratmakta ve uhrevî beden bu düşüncelere göre yaratılmaktadır.⁵⁴² Nefs ölümden sonra maddî sınırlılıklardan kurtulup özgürleştiğinden dolayı hayâlî yetinin yardımıyla varlıkları hakîkî olan formlarını oluşturur. Uhrevî ve berzahî varlıklar ahiret âleminde nefisle uyumlaşır ve dirilir. Hayâl kuvvenin sayesinde uhrevî âlemde beden hareket eder, lezzetleri ve elemeleri hisseder. Yani kıyamet ve berzâhî bütün mutluluk ve eziyetler bu kuvvenin sayesinde. Şimdi aklımıza bir soru gelebilir. Hayâl kuvvesi bu işleri yapmak için nereden güç almaktadır. Bilindiği üzere nefis maddî cihanda hadîs olduğunda cevherî hareket sayesinde bedende ve kendisinde diğer merhalelere ulaşır ve onlardan birisi de hayâlî idrâklar ve hayâlî kuvvedir. Dünyada hayâl yetisinin bu makama ulaşması ve onun diğer dünyaya intikali ve insanın kendi meâdına ulaşması cevherî hareket sayesinde. Başka bir ifadeyle nefsin ruhanî bekâsı nefsin hayâl kuvvesinin bekâsına bağlıdır.⁵⁴³ Sadrâ hayâl yetisinin kabir hayatını, berzahın mâhiyetini ve bedenlerin dirilişine de açıklık getirdiğini dile

⁵³⁹ Kurbani, "Mebde ve Meâd-i İnsan, Der Pertu Hareket-i Cevherî Molla Sadrâ", **Neşriyatı İlmi Daneşgahi Kum**, yıl.8, sayı:2 (Philosophical-Theological Research Vol.8, No:2).s.84.

⁵⁴⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.237-239.

⁵⁴¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.221-222; **el-Mebde Meâd**, s. 408-409; **Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s. 263, 276; **el-'Arşîyye**, s.248.

⁵⁴² Molla Sadrâ, **el-'Arşîyye**, s.238; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.553; , **Esfâr**, c.9,s. 31-32, 225-227; **el-Mebde Meâd**, s.337-338; **Mefâtihu'l-Ğayb**, s.616.

⁵⁴³ Kurbani, "Mebde ve Meâd-i İnsan Der Pertu Hareket-i Cevherî Molla Sadrâ",s.86.

getirmektedir.⁵⁴⁴ Buradan anlaşılacağı üzere hayâl yetisi kişinin dünyada kazandığı tecrübeler ile oluşan bilinci muhafaza ederek aslında dünyanın ahiretin tarlası⁵⁴⁵ olduğu ilkesini gün ışığına çıkarmaktadır. Kısaca hayâl yetisinin soyut olması ve bilinci muhafaza etmesi,⁵⁴⁶ hayâli suretlerin nefis ile oluşması,⁵⁴⁷ hayâl yetisinin uhrevî yeniden dirilişe kanıt olarak gösterilmektedir.

Molla Sadrâ'ya göre öncelikle nefis bedeninin fâsid olmasıyla fâsid olmaz. İkinci olarak aslında nefsin yok olması imkansız ve ebediyete kadar kalıcıdır. Sadrâ'nın *روحانية البقاء و روحانية الحدوث و جسمانية* (cismanîyet-ul hudûs ruhanîyet-ul bekâ) teorisi gereğince nefis; *mücerredat-ı tam varlıkların ve cisimlerin* aksine tek bir âlemde (âlem-i vâhid) sınırlı kalmaz ve farklı âlemlerde hayatîyetini devam ettirebilir. İnsan nefsi hadîs olup bir bedene ilişeceği tabî bir mertebeye sahip olarak cevherî hareket vesilesiyle kemâlata ulaşabilir ve bu yolda tecerrüt ve aklanî âleme ulaşır. Bu mertebede nefis bedene ve maddî bir duruma ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı bedeninin yok olmasıyla yok olmaz ve nefis bu mertebede tecerrüt, kendi zâtına kâim olarak bir vesileye ihtiyacı olmadan bekâsını devam ettirecektir. Kısaca nefis maddeye iliştigi zaman akli bilkuvve olur ve cevherî hareket sayesinde akletmeye devam ettikçe aklanî varlık mertebesine ulaşır ve akli bilfiil olur.⁵⁴⁸ Başka bir ifadeyle nefis fitrî olarak mücerret âleme (kutsî âlem) doğru hareket halindedir ve bu hareketin hedefi akli faalle birleşmek ve bu mertebede Allah'ı Teâlâ'nin bekâsıyla bakîliğe ulaşmaktadır. Bu yüce (müteâl) harekette Sadrâ nefsin tecerrüt olmasını da açıklamaktadır. Sadrâ'ya göre en asgari tecerrüt derecesi olan berzahî ve misâlî merhale nefsin bakî ve sonsuz olması için yeterlidir.⁵⁴⁹ Molla Sadrâ'ya göre nefis; ölümden sonra *Kâmil Nefisler* ve *Noksan Nefisler* olarak iki kısma ayrılır.

1.Kâmil Nefisler: Kuvve sınırında çıkıp fiiliyete ulaşan nefislerdir. Bu nefisler onların kemâli olan akılla yani akli faalle birleştiklerinden dolayı mahşerde akıl olarak haşr olunacaklardır. Bu nefislerden bir kısmı Enbiyalar yolunda olan ve tamamen ilim ve amel sahibi ve akli faalle birleşmiş ruhanî ve cismanî lezzetlerden faydalanan

⁵⁴⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr* c. 8, s.214

⁵⁴⁵ Dünya ahiretin tarlasıdır. Keşfül Hafa, C 1, s. 412

⁵⁴⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, 221-222; el-*Mebde Meâd*, s.408-409; *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 263, 276; el-*Arşiyye*, s.248.

⁵⁴⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.1, s. 302-303.

⁵⁴⁸ Molla Sadrâ, *Şevâhid-ı Rububiyye*, s.275.

⁵⁴⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.8, s.396.

nefislerdir.⁵⁵⁰ Onlardan bir kısım nefisler ise noksan nefislere sahip olan çocukları öğrencilerini eğiterek kemâle doğru yönelmesini, karanlıklardan aydınlığa çıkmasını için ilme ve amele yönlendiren bağıri yanık hocalardır.⁵⁵¹ Sadrâ, ibn Sînâ ve Sühreverdî gibi düşünürler kâmil nefislerin akli heyûla'larının akli faale dönüştüğünden dolayı bedeninin yok olmasından sonra yok olmayacağına inanmaktadır.⁵⁵² Molla Sadrâ *Şevâhid el Rububiye*'de kâmil nefislerin bekâsını açıklamakta ve aynı delilleri biraz farkla *Esfâr*'ın sekizinci cildinde de dile getirmektedir. O'na göre herşeyin bozulması ve yok oluşu veya bir şeyin zıddına dönüşü - örneğin siyahın beyaza girişi- bu aklanî mertebeye gelmiş olan nefis için geçerli değildir. Çünkü akli cevher için zıtlık mevcut değildir. Ayrıca nefis için faîli illet, nihaî illet, maddî ve form (suri) illet için de zevâl ve yok oluş imkansızdır. Nefis maddeye sahip olmadığından onun formu ve onun zâtî hakikatidir. Başka bir ifadeyle nefsin kendi zâtı ve hakikatine sahip olan formu yok olmaz. Diğer taraftan nefsin faîli ve nihaî delili mukaddes olan Vâcib-el Vucûd'un zâtî olduğundan zevâl ve yok oluş onda bulunmaz. Öyleyse nefsin hakikati ve zâtî Vâcib-el Vucûd'un zâtının bekâsı iledir ve bunlar aslında Sadrâ'nın nefsin zevâl olmayacağı hakkında getirmiş olduğu delillerdir.⁵⁵³

2. Noksan Nefisler: Sadrâ noksan nefisleri *akıl için istekli olanlar* ve *akıl için istekli olmayanlar* olarak iki kısma ayrılmaktadır. İstekli olmayanlar – fitri olsun veya arazi olsun- sonuçta orta âlemde haşır olunurlar ve bunlar akıl âlemiyle madde âlemi arasında yer alırlar. Bu nefislerin haşırının niteliği hayvanî nefisler gibidir.⁵⁵⁴ Hayvanî nefsin bekâsı da akıl vasıtasıyla ve nazil olan akıl âlemine doğru yani “*akli arzîye*” tarafına doğru haşır olurlar.⁵⁵⁵ Ancak akli kemâle istekli olan noksan nefisler bir müddet cehennemim elim azabına düçar olurlar ama sonuçta ondan kurtulurlar.⁵⁵⁶ Molla Sadrâ'nın düşüncesine göre nefislerin çoğu noksan nefislerdir ve kuvve halinden çıkıp akli bilfiil mertebesine ulaşamazlar. O'na göre insanlardan çok azının nefsi akıl ve ma'kül konusunda kuvveden fiiliyete ulaşır. Hekimler bu nefislerin yok oluşu hakkında

⁵⁵⁰ Molla Sadrâ, *Şevâhid-u Rububiye*, s.271

⁵⁵¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 103-104

⁵⁵² Molla Sadrâ, *Risalet-ul Haşır*, (Tashih Muhammed Hacevi), Müesses-i Pejuheş-i Ferhengi, ,s.28, 1363(hş)

⁵⁵³ Molla Sadrâ, *Şevâhidu Rububiye*, s.267

⁵⁵⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s247-248

⁵⁵⁵ Molla Sadrâ, *Mefatihul Gayb*, s.28

⁵⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s.247-248

farklı görüşlere sahiptir. Sadrâ için nefis his, hayâl ve akıl âlemlerinden geçmektedir. Bu üçlü varlık âlemindeki canlılar misal âlemi hayâl âlemiyle ve mücerret varlıklar âlemi akıl mertebesiyle uyumludur. Sadrâ'ya göre; hekimlerin bu konuda farklı görüş beyan etmelerinin nedeni onların berzah (yarım mücerret, ayırık hayâl âlemi) âlemine inanmamalarından kaynaklanmaktadır. Sadrâ daha sonra İbn Sînâ'nın nakıs nefisler hakkındaki görüşünü beyan eder ve onu iptal etmeye çalışır.⁵⁵⁷ Sadrâ eserlerinden bir kısmında açık bir şekilde hiçbir ilmî olmayan bütün sade noksan nefisleri (örneğin çocuk) genel insanların nefislerinden, yani yalnızca aklî evveli hükümlerini tasavvur eden insanlardan ayırmaktadır.⁵⁵⁸ Bu ayırmayla “نفوس الاطفال بين الجنة و النار و اكثر اهل الجنة البله” manasını açıklamakta hayvanî nefislerin ve sade nefisler için kabir azabın olmadığını söylemektedir.⁵⁵⁹ Sadrâ noksan nefislerin aklî isteğe olanları da ikiye ayırmaktadır.

1-Kâfirler ve mürted olanlar; bunlar daimi bir şekilde zulmet ehlidirler ve kalplerine mühür vurulmuştur.

2-Münâfıklar; fitrat yolunda olma yeteneklerine rağmen daha iyisini istedikleri için yollarını kaybettiler ve günahın rezilliklerden dolayı kalpleri paslandı. O münâfıkların durumunu birincilerin durumundan daha kötü olarak bilir ve birinci grubu “*hicâb ehlî*” ve ikinci grubuda “*cezâ ehlî*” olarak bilmektedir.⁵⁶⁰

Sadrâ başka bir sınıflandırmada insan nefislerini dört gruba ayırmaktadır.

- 1-Karanlıkla kirlenmiş olan câhil nefisler.
- 2-Karanlıklardan temiz kalmış câhil nefisler.
- 3-Karanlıklarla kirlenmiş âlim nefisler.
- 4-Karanlıklardan temiz kalmış âlim nefisler.

Sadrâ bu bütün sınıflandırmalar neticesinde insanların ölümden sonra kendi amellerine göre dört şekilde dirileceğini savunur. Bunlar; ‘melekî’, ‘şeytânî’, ‘seb’î’ (vahşi hayvan) ve ‘behîmî’ (yırtıcı olmayan hayvan) şeklindedir.⁵⁶¹ Takva sahibi olup ilm ve amel sahibi kişiler melek, karakterleri hile, sahtekarlık, yalancılık ağır basanlar

⁵⁵⁷ Molla Sadrâ, **Eşşevâhidu Rububiye**, s.303

⁵⁵⁸ Molla Sadrâ, **Mefatihul Gayb**, s.590

⁵⁵⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s131

⁵⁶⁰ Molla Sadrâ, **Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim**, Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366, c.1,s.378.

⁵⁶¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s. 18; **Mebde Meâd**, s.349; **el-'Arşîyye**, s.241-242; **Mefâtihu'l-Gayb**, s.537; **Esrârü'l-Âyât**, s.143

şeytan, şehveti ağır basanlar dört ayaklı hayvan, karakterlerinde öfke ağır basanlar ise vahşi hayvan⁵⁶² sûretinde dirileceklerdir. Sadrâ için uhrevî bedenler dünyevî bedenlerden farklı özelliklere sahiptir. Bu uhrevî bedenler fizikî madde içermezler⁵⁶³ dünyevî bedenler gibi tedricen değil bir anda oluşurlar⁵⁶⁴ ve hem tecerrütlüğe hem cismaniyete sahiptirler.⁵⁶⁵ Uhrevî bedenlerin bu cismaniyetî mutlak olarak şekil, boyut ve miktardan soyutlanmak demek değildir.⁵⁶⁶ Dünyevî bedende canlılık cevherî yolculukla birlikte elde edilirken uhrevî bedende önceden zâtî olarak mevcuttur.⁵⁶⁷ Fiziki âlemde nefis bedenden ortaya çıkarken uhrevî beden nefsdan meydana gelmektedir.⁵⁶⁸ Dünyevî bedenler yok olmaya mahkûmken uhrevî bedenler nuranî ve ebedidir.⁵⁶⁹ Netice itibariye Sadrâ'nın bahs ettiği uhrevî beden yalnızca psişik-nurânî formlar olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu yeniden diriliş bu dünyanın maddesiyle alakası ve ilgisi olmayan uhrevî-nefsânî bedenlerle meydana gelecektir.⁵⁷⁰

Nefsin bekâsı hakkındaki diğer önemli konu ise tenasüh meselesidir. Nefsin bedenden ayrı bir şekilde varlığını devam ettirebileceğini belirten filozof, bir taraftan da bu nefsin veya ruhun başka bedene ihtiyaç hissetmeyeceğini söyleyerek tenasüh fikrine karşı olduğunu açıkça ortaya koyar. Molla Sadrâ konuyla ilgili kendisine has delilini şu şekilde temellendirir: ilk olarak nefis ve beden, başlangıçta ikiside potansiyel (bi'l-kuvve) bir haldedir. Bu kuvvetler tedricen gerçekleştikçe, hem ruh hem de beden, tekâmülen dikey olarak hareket ederler. Ancak bu, sadece ruh hareket edip beden statik kalır veya beden hareket edip ruh statik kalır demek değildir. Bunların oluşturduğu 'bütün', tedrici bir mükemmelleşmeyle yeni bir varlık konumuna ulaşır. Embriyo bir cenin haline geldiğinde, sadece hayat varlığa çıkmaz, aynı zamanda fiziksel bir değişme de meydana gelir. Bu çift taraflı gelişim, yaşam boyu devam eder. Bu dikeysel hareket durdurulamaz ve geri döndürülemez. Bundan dolayı gelişmiş bir ruhun kendi bedenini terk ettikten sonra, yeni bir gelişmemiş bedene girebileceğini, sıfırdan tekrar gelişmeye

⁵⁶² Molla Sadrâ, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, s.537; **el-'Arşkiye**, s.241

⁵⁶³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.18-19; **Mebde ve'l-Meâd**, s.349.

⁵⁶⁴ Molla Sadrâ, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, s.600

⁵⁶⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s.183; **Mebde ve'l-Meâd**, s.338, 349, 433; **Mefâtîhu'l-Ğayb**, s.664; **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye**, s. 87

⁵⁶⁶ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.18

⁵⁶⁷ Molla Sadrâ, **el-'Arşkiye**, s. 251-252; **Esrârü'l-Âyât**, s.99, 205-206

⁵⁶⁸ Molla Sadrâ, **el-'Arşkiye**, s.252; **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye**, s.268; **Mefâtîhu'l-Ğayb**, s. 600

⁵⁶⁹ Molla Sadrâ, **el-'Arşkiye**, s.250.

⁵⁷⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s. 282.

başlayabileceğini düşünmek saçmadır. Başka bir ifadeyle, ruh göçünün öngördüğü ‘gerileme’ mümkün değildir.⁵⁷¹ İkinci olarak nefis birinci bedenden ayrıлып ikinci bedene girmek istese aralarında bir boşluk meydana gelir ve nefsin iki beden aralığında hareketsiz kaldığı bir zaman aralığının olmasını gerektirir. Böyle bir durum nefsin zâtı için imkânsız bir durumdur. Molla Sadrâ tenasühün reddi için getirmiş olduğu son delil ise; her insan bedeninin yok olma zamanında nefsin kabul edecek bir hayvanî bedeninin var oluş zamanına denk gelmelidir. İnsan ve hayvan bedenlerinin oluşum süreci açısından bu zaman birliğini tutturmak neredeyse imkânsızdır. Dünyadaki yok olan nefislerle var olan nefislerin sayıca eşit olması gerekir ki bu da imkânsızdır.⁵⁷²

Sadrâ ölümden sonraki kabir hayatını kabul etmekle birlikte o’na göre kabir; ruhun aklî melekelerinin hayâlî melekeleri zapturapt altına alınması demektir. Kabir sürecinde kuvve-i hayâlî mertebesindeki hayat maddî olmasa da bu dünyadaki cismanî hayattan daha gerçektir. Kabirden sonra iki türlü haşir gerçekleşeceğini iddia eden Sadrâ, birincisinin kabirdeki mertebelerini aşamayacak durumda olan mücrimler ve kâfirlerle ilgilidir. Bunların hapsolup kaldıkları hayâlî beden aşamasında artık sonsuz elem ve cezâ vardır. Kur-an’ın cehennem olarak adlandırdığı aşama budur. İkinci haşir ise, kabir aşamasındaki hayâlî beden ve idrâklerden kurtulup akıl mertebesine ulaşan iyi insanların elde ettiği varoluş düzeyine geçiştir. Bu seviyeye ulaşanlar, artık küllî akılla bütünleşerek liyâkat derecelerine göre buradan Allah’a yaklaşma hedefine doğru ilerleyip yetkinlik mertebelerinde tekâmül ederler. Bu ve benzeri farklı izahlarıyla kelâmcıların açıkladığı cismanî haşri kabul etmeyen Molla Sadrâ, bunun yanında cismanî hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yeniden yaratılan mânevî cesette devam edeceğini belirtir.⁵⁷³ Sadrâ’ya göre insan ölümden sonra zâhiri bedeni kaybeder ve yukarda özellikleri verilen özellikte eski bedeni gibi dünyadaki bedeninin bütün özelliklerine sahip yeni bir bedene sahip olur. Bedeni öldüğünde kendisiyle birlikte götürdüğü hayâl kuvvesinde dünyadayken biriktirdiği ilimde kendisiyle birlikte olur.

⁵⁷¹ Turgut, “İşrâki Felsefede Nefs (ruh) Meselesi”,s.576; Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.9-10.

⁵⁷² Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.11-13.

⁵⁷³ Turgut, “İşrâki Felsefede Nefs (ruh) Meselesi”, s.576-577.

Sonuç itibariyle insan öldükten sonra dünyevî sıfat ve melekeleri kendisinde bulduran nefse sahip beden şeklinde zâhir olur.⁵⁷⁴ Bu görüş; onun kendisinden önceki filozof ve hekimlerin görüşlerinden farklı olarak üçüncü bir yol olmuştur. Bu konuda Sadrâ kendi haleflerinden ayrılmıştır. Sadrâ'ya göre uhrevî bedenle dünyevî beden arasında bir özdeşlik olacaktır ve ahirette herkes birbirini tanıyabilecektir. Ahirette de uhrevî beden dünyevî bedeninin özelliklerinden farklı olmakla beraber özdeşliğini koruduğu bir şekilde ahiret âleminde var olacaktır.⁵⁷⁵ Sadrâ'nın bahs ettiği uhrevî beden kelâmcıların anladığı gibi organik bedeninin iadesi veya madde ve ceset olarak değil cismanî sûret açısından dünyevî bedenle aynıdır.⁵⁷⁶ Sadrâ'ya göre insan dünyadayken nefsin arzularından kurtulmuş ve onu eğitmişse mutlu olur ancak dünyevî arzularının esiri olmuş bir nefse sahipse o zaman da azaba düşer olur.⁵⁷⁷ O'na göre dünyadayken insanların hepsi bir tek sûretten yaratılmış iken uhrevî hayatta herkesin kendi nefsinin kazanmış özelliklere uygun sûrette yaratılacağını söyler. Sadrâ bu sonuç için getirmiş olduğu delilleri Kur'an'dan aldığını ifade eder ve ona göre kimi rahmetle karşılaşırken kimi de azapla haşır olunacaktır.⁵⁷⁸ Dünyadayken ameline göre neyi çok seviyorsa ona doğru haşrolunacaktır hatta taşı çok seven bir kişi taş ile haşır olunacaktır.⁵⁷⁹ Sadrâ kişinin yaptığı amellerin tıpkı bir sanatçının kazanmış olduğu beceriler gibi melekeleştiğini ve bu melekeler ile dirileceğini söyler.⁵⁸⁰

Sadrâ'ya göre nefsin cezâ ve ödül almasına neden olabilecek eylem ve sözlerin kalıcı bir etkisi olmayıpta geçici olsaydı cennetten, cehennemden bahsedemzedik. Sonsuz cezâ ve ödüle neden olabilecek nefisle işlenmiş hatta onunla bir parça haline gelmiş nefisle bakî kalacak olan melekelerdir.⁵⁸¹ Sadrâ Kur'an ayetlerindeki tasvirlerden yola çıkarak cennette yaşanacak olan tüm bu tasvirlerin idrâki ve sûretsel (*suverî*) olduğunu ve bu varlıklar için herhangi bir dönüşümün olmadığını dile getirir. Sadrâ cehennemi ise azap ve hüznün diyarı olarak ve dönüşümün, değişimin olduğu bir yer olarak tasvir eder. Cennette sabit bir beden varken cehennemde sürekli derileri yenilenir

⁵⁷⁴ Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s. 98.

⁵⁷⁵ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9, s.200.

⁵⁷⁶ Molla Sadrâ, **Şevâhidü'r Rububiye**, s.98.

⁵⁷⁷ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.224-225.

⁵⁷⁸ Molla Sadrâ, **Şevâhidü'r Rububiye**, s. 287; Hamanei, **Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, s.98

⁵⁷⁹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.225-226.

⁵⁸⁰ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.292.

⁵⁸¹ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.293.

⁵⁸² tabirinden yola çıkarak değişimin olduğunu savunur. Sadrâ ayrıca tevhid ehlinde olan günahkârların cehennem azabından sınırlı olacağını ve vakti geldiklerinde kurtulacaklarını da savunur.⁵⁸³

Sadrâ için nefsin hadîs olması, nefsin bedendeki yolculuğu, tekâmülü ve bekâsının amacı yalnızca mârifete ve Likallah'a varmaktır. Sadrâ bu düşüncesini Kur'an-ı Kerim'den "Oradaki duaları 'Münezzehsin ey Allah'ım', dirlik temennileri 'Selam size' ve dualarının sonu da 'Âlemlerin Rabbi Allah'a hamd olsun'dur."⁵⁸⁴ ayetini delil getirerek şöyle söylemektedir:

*"Her kim için tevhid ilmî açık olur ve o kişi, ilk nedenler ile uzak gayelerden bahseden Rubûbiyet ilimlerinde derinleşirse bilir ki, her şeyin nedeni o şeyin gayesinin aynısıdır. Çokça bilen nefis, nedeni açısından Allah'tandır ve varacağı hedef de Allah'tır."*⁵⁸⁵

⁵⁸² Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz." (Nisa, 4/56)

⁵⁸³ Molla Sadrâ, **Esfâr**, c.9,s.320.

⁵⁸⁴ Yunus,10

⁵⁸⁵ Molla Sadrâ, **Âriflerin İksiri**, s.197.

SONUÇ

Çalışmamızdan elde ettiğimiz sonuçlara göre Molla Sadrâ'nın temel felsefi görüşleri Esfaru'l Erbaa adlı eserinde detaylı bir şekilde yer almaktadır. Kısaca Esfâr olarak bilinen bu eserini Halk'tan Hakka olarak yapmış olduğu birinci yolculukta Varlık felsefesini, Hakk'tan Hakk'a yaptığı ikinci yolculuğunda Tabiyyat ve kozmoloji, Hakk'tan Halka yapmış olduğu üçüncü yolculukta ilâhîyat konusunu ve son olarak Halk ile Halkta yapmış olduğu yolculuğunda ise psikoloji ve ahiret ilmî konusunu ele almıştır. Onun temel olarak ele aldığı konular; varlık ve mâhiyet konusunda vücudun asil olması, teşkikü'l vücût, Meşşâî filozoflarının arızda hareketine karşılık cevherde hareketi savunması, bu hareketin hem nefste hemde bütün varlıklardaki seyri, akıl ve ma'kulun birlikteliği, hayâlâlemi, ahiret hayatı, Allah'ın dünyaya dair bilgisinde Meşşâî ve Gazzâlî'nin çıkmazlarının çözümü gibi konularıyla birlikte Molla Sadrâ yüzlerce yeni teoriyi felsefesinde işlemiştir. Bunun yanında Sadrâ Kur'an-ı Kerim'in tefsiri hakkında on altı eser kâleme almıştır.

Sadrâ'nın nefis felsefesine vermiş olduğu önemi Esfâr'ın soncildini ve eserlerinin çoğunda bu konuyu işlemiş olmasından anlayabiliiz. Sadrâ hem ontolojik hem metafizik hemde psikoloji alanında nefis felsefesini ele almaktadır. Sadrâ'nın nefis felsefesini ele almasında ki nihaî hedef insanın sonsuz mutluluğa ulaşmasıdır. O insanın bu mutluluğa erişebilmesi için nefsi tanımmasının zorunluluğuna işaret etmektedir. Sadrâ'ya göre nefsin tanıyamayanın hem tanrıyla hemde kendisiyle doğru bir bağlantı gerçekleştiremeyeceğini düşünmektedir. Sadrâ öncelikle Müslüman bir düşünür olarak tevhid ilmînin yanında nefis felsefesinin gerekliliğine işaret etmektedir. Sadrâ kendisinden önce meydana gelmiş ilmî mirası detaylı bir şekilde bilmesinden dolayı öncelikle nefis felsefesinde onların görüşlerine yer veriyor, onaylıyor veya eleştiriyordu. Kendi felsefesinde yaklaşık olarak yüze yakın yeni teori ortaya koymuştur. Nefis felsefesinde de Meşşâî, İsrâki gibi büyük felsefi ekollerin görüşlerinden farklı teoriler ortaya koymayı başarmıştır. Bu anlamda Molla Sadrâ felsefesi kendine has bir sistem halinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Denilebilir ki İbn Rüşd'den sonra İslâm felsefesinin yeniden ihyâsını gerçekleştirebilmiş ve Bâtının gözündeki İslam felsefesine dair olumsuz yargıyı olumluya çevirebilmiş ve birçok düşünürün ilgi odağı olmayı başarabilmiştir.

Sadrâ Aristo ve Meşşâî'lerin nefis için yapmış oldukları “bilkuvve canlı olan tabîî cismın ilk yetkinliği” şeklindeki tanımını kabul etmiştir. Sadrâ yanında nefis yani Nâtık Nefis'dir. İnsanı sonsuz mutluluğa ulaştırabilecek nefis Nâtık Nefis'dir. Sadrâ insanı ağaca ve natık nefsi onun meyvesine meyvenin gayesini de Allah'a kavuşmak olarak değerlendirmektedir. Rabbi bilebilmek için nefsi bilmek önemlidir. Sadrâ Tanrı'nın varlığını nefis felsefesinden giderek kanıtlamaya çalışmıştır. Çoğu filozofun nefis felsefesini tabîiyat iliminin içerisinde ele almasına rağmen Sadrâ nefis felsefesini metafizik ilmînin bir konusu olarak değerlendiriyor. O nefsi ayrı bir cevher olarak değil de bedenın bir fonksiyonu olarak ele alıyor ve bu anlamda çoğu kelâmcıların görüşü olan düalizme destek vermiyor. Sadrâ'ya göre nefis teşekkülü açısından cismanî, varlığını devam ettirmesi açısından ruhanîdir. Nefsin ezeli olduğunu ve ayrı bir cevher olduğunu kabul eden filozofların aksine Sadrâ nefsin hadîsolması açısından nefsin cismanî ve maddî olduğuna inanıyor. Sadrâ yine önceki filozofların nefsin durağan ve hareketsiz olduğu görüşünün aksine hareketli ve tekâmüli bir yol takip ettiğini belirtiyor. Fârâbî iki farklı tür olan nefisle bedenın terkiplerinin nasıl olduğunu bulmaya çalışıyor fakat başaramıyor. Ancak Sadrâ bunun cevherî hareket sayesinde olacağını söyleyerek bu soruna çözüm getiriyor. Sadrâ nefsi; nefsin mâhiyeti, nefsin nasıl meydana geldiği, nefis arasındaki ilişki, nefsin güçleri, nefsin varlık türü, nefsin tekâmül mertebeleri ve nefsin bekâsı olarak yedi başlık altında inceliyor.

Sadrâ cisimde olupta cisme benzemeyen kuvvete nefis adını veriyor. O'na göre nefis mücerrettir, zâtı basittir, madde gibi yok olmaz, canlılara idrâk ve hareket verecek canlılık verendir. Canlıyla cansızın arasını nefsin varolup olmamasıyla ayrıldığı şekilde insan ile havyan arasını Nâtık Nefis ayırmaktadır. Bu anlamda nefis canlılara tür olabilme özelliği kazandırır. Sadrâ nefsin bedene olan izafe özelliğinden dolayı müstakil bir tanımının yapılamayacağını savunur. Sadrâ'ya göre nefis tabîî cismın kemâli evvel tanımında kemâl-i evvelin ve kemâl-i sani ve tabîî cisimle suni cisim arasındaki ayrımı vererek tam bir tanıma ulaşmaktadır. Şifa adlı eserinde nefis felsefesine genişçe yer veren İbn Sînâ nefsin feleklerde insandaki gibi aynı manaya gelmediğini iddia ederken Sadrâ nefsin feleklerde de aynı manaya geldiğini söyleyerek onun bu düşüncesine karşı çıkmıştır.

Sadrâ sadece insan nefsinin oluş-bozuluş, maddeden izole edilmîş idrâklar âlemi ve misal âlemi olarak üç boyutlu bir âlemden geçtiğini söyler. Nefs bedenin canlılığının başlangıcında yalnızca yetidir ve cevherî hareket vesilesiyle fiiliyete, harici bir varlığa ulaşmakta varlığı oluştuktan sonra ondan ayrılmaktadır. Nefs hadîs olduktan sonra ben olur ve bu bedene sahip olur. Nefs cismi taşıdığından dolayı beden nefse tabidir. Nefs ve beden tekâmül yolu farklı olduğundan dolayı beden fânî olmasıyla fânî olmaz. Sadrâ nefste meydana gelen değişimleri önceki ve sonraki değişimler olarak ikiye ayırır. Önceki değişimler katılık, bitkisellik, ve hayvanî yeti sonraki değişimler ise akli münfeil, akli bilfiil, akli faaldir. Sadrâ nefsin başlangıcının cismanî ve bekâsının melekûti olduğunu söylerken İsrâkçılar bunun tam tersini iddia etmektedir. Nefs ve beden arasında ittihadî birlik olduğundan dolayı nefis ve beden arasında karşılıklı bir iletişim meydana gelmekte tam bir kimlik ve vahdet oluşturabilmektedirler. Meşşâî ve İsrâk felsefesine baktığımızda nefis ile beden arasında nasıl bir ilişkinin olabileceği tam olarak belli değildir. Anne rahminde bulunan nutfe önce tabîî bir sûret alır ardından nebatî sûrete dönüşür. Nefs de meydana gelen hareketlilik (muttasıl) birleşikken bedende meydana gelen değişim (münfasıl) ayrık olmakta ve bundan dolayı nefis ulvî bir makama ulaşabilmekte beden de fânî olmaktadır. Nefs ile beden arasındaki ilişki meyve-dal ilişkisi gibi tabîî ve doğaldır. Nefs ve beden ilişkisinden dolayı beş duyu oluşmakta ve nefis bunlar vesilesiyle kendi yetilerine ulaşabilmektedir. Sadrâ nefsin üç ana değişim olan bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olarak üç aşamada meydana geldiğini ifade eder. Sadrâ'ya göre bu üç ana değişimde hem cismanî hüviyet hemde ruhanî değişim meydana gelmektedir. Bu değişimler arasında hiyerarşi vardır, geriye dönüş yaşayamazlar, pişmanlık meydana gelmez ve bir zincirde dizili halde on dokuz tanedir.

Nefsin tecerrüt olması onun bekâsıyla ilgili olduğundan tecerrütlüğü inkâr eden nefsin bekâsını inkâr etmiş olur. Bundan dolayı çoğu filozof onun tecerrütlüğünü kabul etmiştir. Müslüman filozoflara göre tecerrütlük Vacibe'l Vücûd ve sabit akıllar için söz konusu olmuştur. Tecerrüt olma maddeden, arızlardan, mâhiyetten uzak olması, ancak fiiliyet makamında maddeye ihtiyaç duymamasıdır. Felsefe tarihinde nefsin madde olmadığını söyleyen ilk kişi Eflatun'dur. Müslüman filozoflar nefsin tecerrüt olduğunu

isbat etmek için altmışa yakın delil getirmişlerdir. Molla Sadrâ'da nefsin tecerrüt olduğunu isbatlamak için onbir delil getirmiştir.

Sadrâ nefsin mertebelerini varlığın şiddetine ve idrâkın gücüne bağlamıştır. İnsanî nefsi bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insan nefsi olarak üçe; insanı da meleki ve şeytânî olarak ikiye; idrâk yönünde de tabiî, nefsi ve aklani olarak üçe ayırır. Yaratılanlar bu üç âlemde tabiyyat, misalî ve mücerredat olarak şekil alır. Ahrette tabiî insan şomal ashabından nefsanî insan da şeytân ashabındandır. Akleden insanın mertebesi aklî ameli ve aklî nazarî olarak nitelenir. Sadrâ nefsin tekâmüle ulaştığı zaman sonsuz mutluluğa ulaşacağını sonsuz mutluluğa ulaşan en güzel elbiseyi giymiş en büyük şeref sahibi olacağını savunur. Sadrâya göre gerçek mutluluğun kaynağı ilimdir. Saflık derecesi, idrâk derecesi fazla olanın mutluluğu da fazla olmaktadır.

Sadrâ için ölüm cehalet ilimde hidayettir. İnsan bedeninin duyular âleminden uzaklaşarak melekûti âleme yönelmesidir. Ölüm nefsin en yetkin anında başlar bedene ihtiyacı kalmaz ve ondan ayrılır. Sadrâ'ya göre ölüm tabiî ölüm ve tabiî olmayan ölüm olarak ikiye ayrılır. Sadrâ'da nefsin tabiî sığınağı, bu âlemin bätını ve görünenin gayb yönü olan ahiret âlemidir. O insanî nefislerin âlemi, yurdu ve gerçek dönüş yeridir. Nefs oraya ulaşmadığı takdirde sükûnete eremez, huzursuzluklardan kurtulamaz, istikrara ulaşamaz.

Hayâlâleminin Sadrâ'nın meâdında önemli bir yeri vardır. Sadrâ'ya göre hayâlâlemi insanın iç idrâklarından biridir. Hayâl insanın nefsinde bulunmaktadır. Sadrâ'nın üç âlemi olan madde âlemi, misal âlemi ve akıllar âlemi teorisi insanın üç idrâk kuvvetleri olan hissi idrâk, hayâli idrâk ve aklî idrâk olarak tekabül eder. Hayâl kuvvesi ölümden sonra sûretleri ve kuvveleri yaratır. Nefs ölümden sonra maddî kısıtlamalardan kurtulur ve sûretleri oluşturur ve bunların varlıkları hakîkîdir. Sadrâ'ya göre kıyamet ve berzahi bütün mutluluk ve eziyetler bu kuvvenin sayesinde. Nefs maddî dünyada hayâli sûretlere ulaşır ve nefsin bekâsı hayâl kuvvesinin bekâsına bağlıdır.

Sadrâ nefsin bekâsını cevherî hareket teorisiyle açıklamakta ve bütün nefislerin ölümden sonra bekâsını devam ettirdiğini söylemektedir. Sadrâ nefsin ölümsüzlüğünü hem aklî delillerle hemde naklî delillerle açıklamaktadır. Sadrâ bedeninin ölümden sonra nefisleri kâmil nefisler ve noksan nefisler olarak ikiye ayırır. Kâmil nefisler kuvve

sınırından çıkıp fiiliyete ulaşan nefislerdir. Bu nefisler onların kemâli olan aklılla yani akîl faalle birleşir ve mahşerde akıl olarak haşr olur. Sadrâ'ya göre ölümden sonra insan bedeni yok olur ve ancak eski bedeni gibi yeni bir bedene sahip olur. Bedeni öldüğünde kendisiyle birlikte götürdüğü hayâl kuvvesinde dünyadayken biriktirdiği ilmî de yanında götürür. Sonuç olarak insan öldükten sonra dünyevî sıfat ve melekeleri kendisinde bulunduran nefse sahip beden şeklinde zâhir olur.



KAYNAKÇA

- ACAR**, Rahim, “Molla Sadrâ'nın Bilgi Anlayışı”,**Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992.
- ADIGÜZEL**,“İbn-i Sina'nın Nefs Teorisi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, Sivas,2000.
- AÇIKGENÇ**, Alparslan, “Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Sistemi ve Özellikleri”, Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli, İSAM, 2006.
- _____,“el-Esfâru-l'erba'a”, **DİA**, c.11, TDV Yayınları, İstanbul, 995.
- _____, “Molla Sadrâ”, **DİA**, c. 30, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2005.
- _____, “İran irfan Geleneği ve Molla Sadrâ, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni,(ed. Bayram Ali Çetinkaya), 7.cilt , İstanbul, İnsan Yayınları,2015.
- AKTÜRK**, Eyüp, **Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu**, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- ALTINTAŞ**, Hayranî, İbn Sina Metafiziği, AÜİF Yay., Ankara, 1985.No.177.
- _____, İbn Sina Metafiziği, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.
- ARİFİ**, Şirdaği, Muhammed İshak, Tahlil-i Rabıta-ı Nefs ve Beden Ez Disgah-ı Molla Sadrâ, Merakezi Medrese-i Felsefî Kelâmî, Daneşgahi İlmhaye İslami, sayı:8, Sonbahar,1388(hş).
- ARİSTOTELES**,**De Anima**, (Çev.: Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.
- _____,**Ruh Üzerine**, (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2001.
- ARKAN**, Atilla, İbn-i Rüşd Psilolojisi,İz Yayıncılık,İstanbul,2006
- ARNALDEZ**, Roger, Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”,(çev. Hayrani Altıntaş), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 23.
- ARSLAN**, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları,2006.
- ATAY**, Hüseyin, “Nefis”, AÜİF Dergisi, c. 37.
- _____, İbn Sina'da Varlık Nazarîyesi, Ankara, 1983.
- AYETULLAH**, Hamid Rıza, **Tealiyi Seyyal-i İnsani Der Efal-i İhtiyari U : Didgah-i Ez Hikmet-i Mütealiye**, Mecellei Hikemte-i Mütealiye ve İnsan www.mullaSadrâ.org. Kış, sayı.6, 1389(hş).

- AYGÜN** Akyol-**MEVLÜT** Uyanık-**İCLAL** Arslan, İslâm Felsefesi Tanımlar Sözlüğü, Elis Yay., Ankara, 2016.
- AYDIN**, Hüseyin **Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1999).
- AYNİ**, M.Ali “**Nefs Kelimesinin Manaları**”, Darü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, (1930).
- BAYRAKDAR**, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997.
- BEYTHENDİ**, Muhammed, **Berresi ve Tahlil-i Nisbeti İnsan Baâlem Der felsefe-i Molla Sadrâ**, Journal of Religious Thought of Shiraz University No. 11, Summer 2004.
- BOER**, T.J.De, **İslâm’da Felsefe Tarihi**, (Notlandırarak çeviren:Yaşar Kutluay),Anka Yay.,İstanbul,2001.
- CEBECİOĞLU**, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara, 1997.
- CİHANGİR**, Mesudi, **Nazarîye-i Nehay-i Molla Sadrâ Der Babı İdrak-ı Külliyat**, Mecelle-i Felsefe ve Kelâm, s.94, Bahar ve Yaz, 1394(hş).
- CEVİZCİ**, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, (7.Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- _____.**Sokrates**, İstanbul: Say Yayınları,2006.
- C.TAYLOR**, Peter Adamson, **İslâm Felsefesine Giriş**, (çev. M Cüneyt Kaya) 4.Basım, Küre Yayınları, 2006.
- ÇAPAK**, İbrahim, **Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler**, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2, Cilt 2, Sayı 1, Bahar 2016 (7-31)
- CORBİN**, Henry,**İslam Felsefe Tarihi**, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişimYayınları,2010, İstanbul
- DALKILIÇ**, Mehmet, **İslâm Mezheplerinde Ruh**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- DİCUR**, Meryem,**Nakş-ı Hareket-i Cuheri der Şeklgiri-i Hüvviyet-i İnsan**, Neşriyatı Sadrâ İslâmi Hikmet, Tahran,1388(hş).
- DİNANİ**, İbrahim, **Molla Sadrâ Dersleri**, (çev: Hüseyin Mahir), <http://medyasafak.net/haber/2535/ibrahimi-dinaniden-molla-sadra-dersleri-1>

- DURUSOY, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), İstanbul, 2012.
- ERŞEDRİYAHİ, Ali; İSKENDERİ, Hamid Rıza, Meratib-i Tekâmülü Nefs Ez Didgah-ı Molla Sadrâ**, Costecuyi İnsani Dini, Yıl:7, no:24,Sonbahar ve Kış,1389(hş).
- ETTEHAVANİ, Muhammed b. Ali Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm**, Mektebetü Lübnân, I. Baskı, Beyrut 1996.
- EKBERİ, Fethullah-i , Ercümen-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye**, Hikmet-i Mütealiye Dergisi, 1385(hş), www.mullaSadrâ.com.
- FÂRÂBÎ, Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye** (Nşr: Fevzi M. Neccar), Beyrut 1993,(Türkçe çev. M.Aydın, A.Şener, R.Ayas, Kültür Bak. Yay., İst. 1980)
- _____,**el-Medînetü'l-Fâzıla -İdeal Devlet-**. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.
- FAYDİ, Ekber, Rabita-i Nefs ve Beden Ez Nazarî Molla Sadrâ**, 'Mecelle-i Hikmet-i Mütealiye, sonbahar, Sayı. 5. 1389(hş) , s.15. www.mullasadrâ.com
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd. Tehâfütü'l-Felâsife**. Nşr. Şems et-Tebrîzî. Tahran, 1424.
- GERGİYANİ, Muhsin,İslâm Felsefesine Giriş**,(çev:Hasan Elmas),Birey yay.,1998
- HAGHİ Ali; SHORVAZİ Hüseyin, Mukayese-i Mesele-i Ruh Der Felsefe-i Hegel ve Hareket-i Cevherî Der Felsefe-i Molla Sadrâ**,(Comraparasion of The Issue of Journey of Spirit in The Philosopy of Hegel and Substantial Motion in The Philosophy of Mulla Sadrâ), Mecelle-i Hikmet-i Sadrâ, Kış, Sayı. 1, 2013.
- HAMANEİ, Seyyid Muhammed, Molla Sadrâ ve Hikmet-i Mütealiye**, (çev: Sedat Baran), Denge Yay., İstanbul,2006.
- _____, **“Nefs der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”**, **Hiredname-i Sadrâ**, s.24, 1980(HŞ).
- HÂŞİM, Ebu'l-Hasan, el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî**, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.
- İBN SİNA, -İşârat ve't-Tenbîhât -İşaretler ve Tenbihler-**, (çev. Durusoy Ali vdğ.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005
- _____,**eş-Şifâ: en-Nefs**, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404.

- _____, **el-Adhaviyye fi'l-Meâd**. Thk. Hasan el-Âsî. Tahran, 1424.
- IZUTSU**, Toshihiko, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, (çev.: İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- İFTİHARİ**, Mehdi, **Der Hikmet-i Mütealiye Cismanî Buden-i Hudûsu Nefs**, İsrâk yay. 1388(hş)
- İBİŞ**, Fatih, **Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme**, Toplum Bilimleri Dergisi, Temmuz-Aralık, 2012, 6 (12)
- KALIN**, İbrahim, **Varlık ve idrâk**, (çev.: Nurullah Koltaş), Klasik Yay., 2017
- _____, **Modern Dünyada Geleneksel İslâm'ın İzini Süren Bir Hakîm: Seyyid Hüseyin Nasr, İGİAD**.
- KAVENDİ**, Seher, “Şinakhti İnsan Az Manzari Molla Sadrâ”, **Meccele-i Hikmet-i İslami Sadra**, www.mullasadra.com, (Erişim: 03/05/2019)
- KAVŞUT**, Muhammed Said, **Ruh- Beden ilişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadrâ'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru**, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR) ISSN:1308-9633 Aralık-2018 Cilt:10 Sayı:4 (22) / December-2018 Volume:10 Issue:4 (22) .
- KAYA**, Mahmut, “İsrâkiyye”, **DİA**, c. 23, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001.
- KAYA**, Mustafa, “Platon'un Ruh Kavramı”, **Sosyal Bilimler Dergisi** / Cilt: 15, Sayı 1, 2013.
- KAYAALP**, Ümran, “Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlâk Anlayışındaki Yeri”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, **Yüksek Lisans Tezi**, 2015
- KADİVAR**, Muhsin, Şerh-i Risalei Sih Asl, <https://www.youtube.com/watch?v=QtBTIjiD-Yw> (Erişim Tarihi: 01.02.2019)
- KOÇ**, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005..
- KUR'ÂN-I KERİM**
- KURBANİ**, Kudretullah, “Mebde ve Meâdi İnsan Der Pertu Hareket Cuheri Molla Sadrâ”, **Neşriyatı İlmi, Daneşgahi Kum**, yıl.8, sayı:2 (Philosophical-Theological Research Vol.8, No:2).

- _____, "Derrah Buden-i İnsan Der Felasefe-i Molla Sadrâ", **Mecellei Hikmet-i Sadrâ**, www. mullaSadrâ.com.
- KUTLUER**, İlhan, **İlmun-Nefs**, İslâm Ansiklopedisi, c.22, İstanbul, 2000.
- MANSUR**, İmanpur, "**Hakikat-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye**, Mecellei Hikmet-i Mütealiye ve İnsan, www.mullaSadrâ. (Erişim: 04/06/2019)
- MESLAH**, Cevad, "İlmu-l Nefs ya Revanşinasiyi Sadrül Müteellihin", **Neşriyatı Daneşgahi Tahran**, 1352(hş).
- MEÇİN**, Mahmut, "Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat", **Yüksek Lisans Tezi**, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, 2013.
- _____, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", **Artuklu Akademi**, 2014/1.
- MOHAMMADİ**, Javad, "Te'sir-i Mebani-i ve Vucud Şinakhti Ber Nefs Şinasi-i Molla Sadrâ," The Effect of Mullâ Sadrâ's Ontological Principles on His Philosophical Anthropology), **Fasl Name-i İlmi**, , **Pejuheş-i Hikmet-i Sadrâ**, Sayı:2, Sonbahar ve Kış, 1392(hş).
- MOLLA SADRÂ**, **Arşkiye**, (tsh. Gulam Hüseyin Âhânî), İntişârat-ı Movlâ, II. Baskı, Tahran 1402.
- _____, **el-Esfârü'l-Erba'a**, (el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-'Aklîyyeti'l-Erba'a), (nşr. Rızâ Lutfî), Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.
- _____, **el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fî Esrârî'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye**. Tahran: Bünyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, 1387.
- _____, **eş-Şerh-u Hidayeti'l-Esîriyye**. Tsh. Muhammed Mustafa. Beyrut: Müesseset-u Tarîhi'l- 'Arabî, 1422.
- _____, **eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sülûkiyye**, (tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî), İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, Meşhed 1401.
- _____, **Esrârü'l-Âyât ve Envârü'l-Beyyinât**, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1401.
- _____, **Mefâtihü'l-Gayb**, Tashih, Muhammed Hacevî, Müessese-i Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran, 1363^{HŞ}.
- _____, **Mebde Meâd**, (tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1395
- _____, **el-Meşâir**, Mektebetü't-Tahûri, II. Baskı, Tahran, 1404.

- _____, **Hak ve Yakîn Yolunun Mârifeti Hakkında Âriflerin İksiri**, (çev: Fevzi Yiğit), Önsöz Yay., İstanbul, 2017.
- _____, **Kuran Tefsiri**, Kum, Bidar, 1361.
- _____, **İttihadü'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl**, (Mecmûatü Resâil-i Felsefî li-Sadri'l-Müteellihîn içinde, thk. ve tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî), I. Baskı, İntişârât-i Hikmet, Tahran 1417.
- _____, **Zâdü'l-Musâfir**. (Aştîyânî, Şerh ber Zâdü'l-Musâfir içinde). 3. Baskı. Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1423.
- MUGADDEM**, Feride Davudi, “Tetebbe Der Eşarı Molla Sadrâ'ra Ez Manzer-i Tusif-i Gruhhayı İctimai Asri Vey”, **Mecelle-i Cosrecuyi Edebi**, 1393(hş)
- MUSTAFA**, İbrahim, **el-Mu'cemü'l-Vasît**, Çağrı Yay. İstanbul, 1996.
- MU'MİNİ**, Mustafa, “**Berahin-i Tecerrütü Nefs Ez Didgahı Molla Sadrâ**”, **The Research Quarterly Of Science İslâmîc**, The 5th Year /No: 18/ Summer 2010.
- MUTAHHARÎ**, Murtaza, **Felsefe Dersleri 1**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2003,
- _____, Murtaza, **İslâm ve Değişim**, (çev: Burhanettin Dağ), Fecr Yay., Ankara, 2000.
- NASR**, S. Hüseyin, **Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet**, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- _____, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Açılım Kitap, 2107.
- ONAY**, Hamdi, **Molla Sadrâ'nın Bilginin Koşulu Olarak Doğruluk Anlayışı**, Hikmet Yurdu, cilt.6, sayı,12, 2013.
- ÖGKE**, Ahmet, **Kur'an'da Nefs Kavramı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- PLATON**, Phaidon, (çev. Nazile Kalaycı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- _____, Phaidon, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1989, 70d71c, 107a.
- _____, Timaios, (Çev.: Erol Günay, Lütfi Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- RAHİMPUR**, Furuğsadat Zari Fatıma, “Molla Sadrâ Der Fikri İbn-i Sina ve Sühreverdî Bedaz Vefat Bekayi Nefs”, **Mecelle-i Dînî ve İnsani**, 2. Yıl, 29. sayı, Bahar ve Yaz, 1392(HŞ).
- RAHMAN**, Fazlur, **Ana Konularıyla Kur'an**, Ankara Okulu, Ankara, 2014.
- RÂZÎ**, Fahreddîn, **el-Erbain fî Usûli'd-Dîn**. Mektebetü'l-Külliyâtî'l- Ezheriyye, Kahire, 1986.

- RIZA**, Ekberiyân, “Cayegah-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye Molla Sadrâ”, **Mecelle-i Hikmet-i Müealiye**, Sonbahar, Sayı.8, 1380(hş),
www.mullasadrâ.org.
- RUSTOM**, Mohammed, **MerhametinZaferi Molla Sadrâ’da Felsefe ve Kutsal Kitap**, (çev. Zeynep Hafsa Orhan), Nefes Yayınları, İstanbul,2017.
- SARIOĞLU**, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- SURÛŞ**, Abdülkerim, **Evrenin Yatışmaz Yapısı**, (çev. Hüseyin Hatemî), İnsan Yay., İstanbul 1984.
- ŞECARİ**, Murtaza, “Hakikat-i İnsan Der Hikmet-i Mütealiye”, **Mecelle-i Hikmetül Mütealiye Dergisi**, Yaz, Sayı32,1378(hş).
www.mullaSadrâ.com
- ŞİRAZÎ**, Kutbüddîn, **Şerhu Hikmeti’l-İşrâk**, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), I. Baskı, Tahran 1425.
- TASLAMAN**, Caner, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavr”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**,33, (2007 /2).
- TURGUT**, Kürşat Ali, “İşrâki Felsefeye Nefs(Ruh) Meselesi” ,**Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, The Journal of International Social Research Cilt: 6 Sayı: 26, Bahar, 2013.
- TÜRKER**, Ömer, “Nefis”,TDV, **İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- TÜRKÇE SÖZLÜK**, **Türk Dil Kurumu Yayınları**, Ankara, 1988.
- ULUDAĞ**, Süleyman ,“Nefis”,**DİA**, TDV Yayınları, Ankara, 2006.
- UYŞAL**, Enver, “Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, **Uludağ Üniversite’si İlahiyat Fakültesi**, Cilt: 13, Sayı: 2, 2004.
- WALZER**, Richard, **El-Medînetü’l-Fâzıla**(Çev. Ahmet Arslan), Açıklamalar, Vadi Yay. Ankara 1997.
- YUSUFİ**, Muhammed Taki; Mücteba, Eşrafpur, “Burhan-i Nefs Ber İsbat-i Hoda der Hikmet-i Mütealiye”, **Fasl Namey-i İlmi Pejuheşi Ayin-i Hikmet**, yedinci yıl, bahar, sayı.23, 1394(hş)
- YUSUFİ**, Muhammed Taki, “Rabîta-i Nefs ve Beden Ez Negahi Molla Sadrâ”,
Mârifeti Felsefe, sayı:2, Kış.1388(hş)

YAR, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

YAZOĞLU, Ruhattin, **Gazâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm**, Cedid Neşriyat, Ankara, 2002.

YILDIZ, Adem, “İmam Gâzâlî’ye Göre Nefis ve Nefis Eğitimi”, **Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya , 2007.

YÜCER, Hür Mahmut, ”Nefsini Bilen Rabbini Bildi”, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, **Diyanet Dergi**, Aralık,2017

<http://www.diyanetdergi.com/gundem/item/2117-nefsini-bilen-rabbini-bildi>

ZENDİYE, Atiye, “Ez Cismanîye Ta Ruhanîyet: Meselei Hudusi Nefsi İmam Humeyni”, **Mecelle-i Hikmet-i Sadrâ**, Sonbahar, sayı 34. 1390(hş).