

## Molla Sadrâ'da Meâd Problemi

Mahmut MEÇİN\*

### The Problem of Resurrection/Ma'ad in Mulla Sadra

**Citation/©:** Meçin, Mahmut, The Problem of Resurrection/Ma'ad In Mulla Sadra, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 159-182.

**Abstract:** This article covers the views of Mulla Sadra who had significantly improved the Islamic philosophy at seventeenth century on the resurrection. Sadra sets forth a corporal and immaterial resurrection between spiritual and corporeal resurrection on his original theory the trans-substantial motion. When the historical progress of the problem is considered, he explains his approach which can be seen as a new solution, by relying on some antecedent principles. The aim of this study which was prepared by grounding on the first-hand sources is to find answers to these questions from the perspective of Mulla Sadra who combines logic and the recounted: Will resurrection be through this organic body or be a pure spiritual? Can corporeal resurrection be proven by logical evidences? What kind of differences are there between earthly existence and ethereal existence?

**Keywords:** Mulla Sadra, Resurrection, Eschatology, the Trans-substantial Motion.



**Atıf/©:** Meçin, Mahmut, Molla Sadrâ'da Meâd Problemi, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 159-182.

**Öz:** Bu makale, on yedinci yüzyılda İslam felsefesine yeni bir ivme kazandıran Molla Sadrâ'nın meâda/yeniden dirilişe dair düşüncelerini konu almaktadır. Sadrâ, özgün teorisi hareket-i cevherî'ye dayanarak ruhanî ve salt cismanî meâd arasında maddî olmayan cismanî bir meâdî öngörür. Problemin tarihi seyri dikkate alındığında yeni bir çözüm sayılabilecek bu yaklaşımını bazı öncül ilkelere dayanarak izah eder. Birinci elden kaynaklar esas alınarak hazırlanan bu çalışmanın amacı Molla Sadrâ'nın akıl ile naklî birleştiren perspektifinden şu sorulara cevap bulmaktır: Yeniden diriliş bu organik bedenle mi olacak yoksa salt ruhanî bir diriliş mi olacaktır? Cismanî meâd akli delillerle ispatlanabilir mi? Dünyevî varoluş ile uhrevî varoluş arasında ne gibi farklar vardır?

**Anahtar Sözcükler:** Molla Sadrâ, Meâd, Ahiret, Hareket-i Cevherî

\* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Doktora Öğrencisi, mahmutmecin@gmail.com.

## Giriş

Ölüm sonrası hayat, tarih boyunca gizemli yönleriyle her insanı cezbeden bir problem olarak önemini korumuştur. İnsanı bekleyen kaçınılmaz hakikatin ötesinde olası bir hayatın varlığı ve bu hayatın nasıllığı dinî inançlardan felsefî öğretilere, mitolojik hikâyelerden bilimsel araştırmalara kadar uzanan geniş bir yelpazede bahse konu olmuştur<sup>1</sup>. Yunan felsefesinin iki önemli düşünürü Platon ile öğrencisi Aristoteles arasında görüş ayrılığına neden olan bu konu,<sup>2</sup> İslam felsefesi tarihinde de düşünürlerin birbirini tekfir etmesine varan ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Bu çalışmamızda önemini her devirde koruyan ölüm sonrası hayat meselesinde kilit nokta olan meâd problemine, İslam düşüncesinin Meşşâî, İshrâkî ve tasavvufî okullarını mezceden Molla Sadrâ'nın perspektifini vermeyi amaçladık. Sadrâ'nın kendisinden önceki birikimden olabildiğince istifade ederek akıl ile nakli, madde ile manayı, yer ile göğü, dünya ile ahireti birleştirme girişimine dayalı güçlü ve cesur bakış açısı ile problemin merak edilen ve tartışılmalı bir çok yönünün açıklığa kavuşacağını umuyoruz.

Felsefî öğretilerde meâd hakkında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Meâdî inkâr eden materyalistlerin/natüralistlerin yanı sıra meâdın varlığını kabul etmekle beraber cismanî veya ruhanî olacağını savunanlar da bulunmaktadır. İslam düşüncesinde meâdın varlığı konusunda herhangi bir tereddüt yaşanmazken niteliği konusunda ise çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin tek tek izahı elbette çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle meâdın sözlük ve terminolojik anlamını verdikten sonra konunun İslam düşüncesinde tartışılan boyutuna kısaca değinmekle yetineceğiz. Ardından filozofumuz Molla Sadrâ'nın kendinden önceki İslam düşüncesi geleneğiyle kurduğu sağlam ilişkiler neticesinde akli, nakli ve irfanî bir sentezle bu girift meseleyi ne şekilde tahlil ettiğine bakacağız.

## I. Problemin Çerçevesi

Arapçada a-v-d (عد) kökünden türeyen meâd, mekân ismi olarak dönüş yeri veya zımnen önceden ait olunan yere dönmek anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Dinî ve felsefî terminolojide ise ahiret, öbür dünya, yeniden diriliş, kıyamet

<sup>1</sup> Bu makale, *Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat* adlı Yüksek Lisans tezimizde yapılan bazı değişikliklerle yayına hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Platon, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Rağıp Atademir, Ankara, MEB, 1945, s. 18-24; Aristoteles *De Anima/Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yay., 1990, s.73; ayrıca Platon ile Aristoteles'in konu ile ilgili görüşlerini krş. Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, İz Yay., 2005, s. 32-38.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Daru'l-Lisani'l-Arab, 1970, c.2. s. 919.

ve haşr gibi durumlar için kullanılır.<sup>4</sup> İslam düşüncesinde imanın asli ilkelerinden olan ölüm sonrası dirilişi ifade eden meâd; kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlerde tartışmaların etrafında şekillendiği merkezi konulardan biridir. Özellikle kalamcı ve filozoflar arasında meâdın niteliği konusunda yapılan tartışmalarda kalamcılar, naklî delilleri referans alarak meâdın cismanî olduğunu; Meşşâî filozoflar ise cismanî meâdın aklî delillerle ispatlanamayacağını öne sürerek ruhanî olduğunu savunmaktadırlar. Bir diğer ifade ile kalamcılar insanın öldükten sonra dirilecek olan bedeninin tıpkı bu dünyadaki bedeni gibi etten kemikten bir beden olacağına inanırken, Meşşâî filozoflar, ruhun bekası ve bedeninin yok olucu özelliğine dikkat çekerek yok olanın (*ma'dumun*) iadesinin aklî olarak imkânsız olduğunu, dolayısıyla meâdın ruhanî olacağını savunurlar.

İslam düşüncesinde meâda ilişkin tartışmaların ana eksenini İbn Sina ile Gazalî'nin görüşleri etrafında şekillenmiştir. Eserlerinde iki farklı görüş ortaya koyan İbn Sînâ, felsefe ile uğraşan avama yönelik yazdığını belirttiği<sup>5</sup> *eş-Şifâ* adlı eserinde diriliş konusunun naklî bir mesele olduğunu, bu konuda nebiler ve kutsal kitap ne demişse ona inanılması gerektiğini dolayısıyla aklın çok fazla bir şey söyleyemeyeceğini belirtir.<sup>6</sup> Meâd konusunu detaylı bir biçimde ele aldığı *el-Adhaviyye* risalesinde ise "bu gibi konular dinin zahiri naslarıyla kanıtlanamaz" diyerek yok olan bedeninin tekrar dirilmesinin aklî olarak mümkün olmadığını ve Kur'an ifadelerinin daha çok avama hitap ettiğini ve teşbihi bir dil kullandığını söyler. Sözkonusu eserinde cismanî meâdın felsefî açıdan ispat edilmezliğini çeşitli açılardan tartışan İbn Sînâ, nefsin yok olan bedene dönmesinin mümkün olmadığını, benzer bir bedene iadesinde ise bu durumun ruh göçüne kapı aralayacağını savunur.<sup>7</sup> Bu iki farklı yaklaşım arasında İbn Sînâ'nın ilke olarak dinin naklî delillerini kabul etmekle beraber meâdın ancak ruhanî olabileceği düşüncesinde karar kıldığını söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile İbn Sînâ'ya göre, meâd zahiren cismanî olarak anlatılmış olsa da bu, teşbihi bir anlatım olup algıya yaklaştırmak içindir ve asıl olan meâdın ruhanî olduğudur. Nitekim ruhanî dirilişe ilişkin görüşlerini havas için yazdığını ifade eden İbn Sînâ'ya göre bazı gaybî hakikatleri halk tabakasının anlaması o kadar kolay değildir.

<sup>4</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşaf İstilahât-ı el-Fünûn ve'l-Ullûm*, Beyrut, Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997, c. 2, s. 1570.

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *Mantku'l-Meşrikiyyîn*, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşi, 1405, s. 2; ayrıca bkz. S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 216; a.mlf., *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul, İnsan Yay., 2009, s. 61.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyât*, thk. Said Zayed, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşi, 1404, s. 423.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l Meâd*, thk.:Hasan Asi, Beyrut, el-Müessesetu'l-Câmia, 1987, s. 103-109



Oysa felsefe havasa özgüdür. Bu nedenle cismanî meâdla ilgili ayetlerin zahiri, filozoflar için delil olamaz.

Gazzâlî'ye gelince tıpkı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'*daki görüşlerini aktarırcasına felsefenin bedenlerin dirilişi ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda söyleyebileceği bir şeyin olmadığını savunur. Ona göre bu konulara ancak naklin meâd ile ilgili ifadeleri sayesinde vâkıf olunabilir. Nefsin bekasının vahiy ile de mutabık olduğunu söyleyen Gazzâlî, ahiretteki lezzet ve elemelerin de kahir ekserinin hissî olduğunu ancak hayalî ve aklî türden de olabileceğini kabul eder. Bedenin tekrar dirileceğini inkâr eden ve Kur'ân'da zikredilen lezzet ve elemelerin anlatımında ise sembolik bir dil kullanıldığını iddia eden felasifeyi sert bir dille eleştirir.<sup>8</sup> Gazzâlî'ye göre, ilgili ayetlerin apaçık lafızları asla te'vil edilemez. Aksi halde hilaf-ı hakikat bir durumun peygamber tarafından haber verilmesi anlamına gelir ki bu Müslümanların inancına aykırıdır.<sup>9</sup> Ona göre filozofların Kur'ân'da anlatıldığı şekilde bedenlerin haşrini, cennetteki duyuşal tatlar ve cehennemdeki duyuşal acıları inkâr etmeleri dine aykırıdır. Filozofların bu anlatımları teşbihi olarak yorumlamasına ise teşbihte kullanılan lafızların Arap dilindeki istiareye göre yorumlanmasının mümkün olduğunu, ancak cennet ve cehennem hakkındaki lafızların ise yoruma ihtimal vermeyecek derecede açık olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Gazzâlî; diriliş anında nefislerin ister bu dünyadaki bedenlerinin aynısıyla, ister yeni veya benzer bir bedenle dirilsin, bu konunun tali derecede bir önem arz ettiğini belirtse de İbn Sînâ yeni veya benzer bir bedenle dirilişi bariz bir ruh göçü olarak yorumlar. Gazzâlî ise bunu ruh göçü olarak yorumlamanın çok anlamsız olduğunu, zira ruh göçünün ahirette değil ancak dünya hayatı için geçerli olabileceğini söyler.<sup>11</sup> Görülen o ki Gazzâlî bedenlerin dirilişi konusunda nassın zahiri ile hareket ederek bu konudaki felsefî yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmış ve nassa kayıtlı kalmayı ilke olarak benimsemiştir.

## II. Molla Sadrâ'da Meâd

İslam düşüncesi geleneğinin bütün disiplinlerinden beslenip öğretilerini özümseyerek ortaya koyduğu görüşleriyle İslam felsefesine yeni bir soluk

<sup>8</sup> Gazzâlî, *Tehafutu'l Felasife*, nşr. Şems Tebrizî, Tahran, 1382/2004, ss. 273, 285; Ayrıca bkz.; Mehmet S., Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2010, s. 240; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yay., 1992, s. 208; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011, s. 215.

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Tehafüt*, s. 277- 278.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *Tehafüt*, s. 292.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Tehafüt*, s. 284-286 krş; İbn Sina, *el-Adhaviyye*, s. 109.

getiren Molla Sadrâ, kendi geliştirdiği hareket-i cevherî teorisi çerçevesinde meâd problemini ele alır. Ölümsüzlüğü savunan felsefî argümanlarla, dirilişe inanan teistik öğretileri İslam'ın öngördüğü meâd öğretisi içinde harmanlayarak özgün bir bakış açısı yakalayan Sadrâ, problemin çözümü hususunda oldukça iddialı bir söylemle kendinden önceki kelâmcı ve filozofların erişemediği bu girift konunun sınırlarına ilahi ilham ile erişen tek kişi olduğunu iddia eder.<sup>12</sup> Ahireti dünyanın devamı bilerek, ahiret bilgisinin dünyayı bilmeye bağlı olduğunu savunur. “*Andolsun, ilk yaratmayı bildiniz, (bunu) düşünüp ibret almanız gerekmez mi*”<sup>13</sup> ayetinden hareketle ilk yaratılış olan dünyayı bilmekle ahiretin bilinebileceğini söyler.<sup>14</sup>

Felsefe ve kelâm ehli, meâdın varlığı konusunda hemfikirdir diyen Sadrâ, görüş ayrılıklarının meâdın nasıllığı konusunda olduğunu söyler. Nitekim mütekellim ve fukahânın çoğu ruhun bedende akan latif bir cisim olduğuna dayanarak meâdın salt cismanî olduğunu savunurken, felâsifenin geneli ise meâdın salt ruhânî olduğunu savunur.<sup>15</sup> Salt cismanî meâda inananlar -buna Müslümanların çoğu dâhildir- insanın salt etten, kemikten, kandan mürekkep bir varlık olduğunu ve ahirette dirilecek olan bedenın tıpkı bu dünyadaki bedenın aynı olacağına inanırlar. Genel halk kitlesinin görüşü olan bu görüşe göre ahiret âlemi bu dünyadaki hissi algılarla idrak edilebilir. Salt ruhanî meâda inananlara gelince cennet ve nimetlerinin, huri ve köşklere ile nehirlerinin gözle görülür maddi suretler olmadıklarını ancak mutluluk ve neşe veren soyut aklî idrakler olduklarını savunurlar. Cehennem ve onun alevli ateşinin de aynı şekilde kötü ahlak ve çirkin sıfatların hayalî formları olduğunu iddia ederler. Tıpkı rüyada acı veya haz veren durumların görülmesi gibi uhrevî hayatta görülen acı ve lezzetlerin de misali ve hayali olduklarını ileri sürerler.<sup>16</sup>

Molla Sadrâ, ilim ve irfanda derinliğe sahip olan ve akıl ile nakli birleştirenlerin bakış açısı olarak sunduğu meâd hakkındaki kendi görüşünü şöyle açıklar: Varoluş bakımından ahiret bu dünyadan farklı bir inşâ ve ibdâ' olduğundan insanın ahirette bürüneceği suret de bu dünyadaki gibi tabii/fizyolojik bir suret olmayacaktır. Uhrevî varoluş düzeyinde insanlar

<sup>12</sup> Molla Sadrâ, “Şevâhidü'r-Rubûbiyye”, *Mecmuâ-ı Risale-i Felsefî Sadru'l Muteellihîn*, ed. Hamid Naci İsfahânî, Tahran, İntişarât-ı Hikmet, 1375/1997, s. 290; a.mlf, *Esrârü'l-Ayât*, thk. Muhammed Hacevi, Tahran, Encümen-i Hikmet ve Felsefe, 1360/1982, s. 143.

<sup>13</sup> *Kur'ân*, Vâkıa, 56/62.

<sup>14</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l Muteâliyye fî'l-Esfâri'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ*, Beyrut, Dar-ı Ehya-ut-Turas, 1981, c.1, s. 6-7 (Bu eser bundan sonra Esfâr adıyla anılacaktır.)

<sup>15</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 269-270; a.mlf, *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fî Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye*, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-ı Sadrâ, 1387/2009, s. 85.

<sup>16</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*. c.9, s. 180-181.



her ne kadar aralarında bir derecelenme olsa bile var olma ve gerçekleşme bakımından bu dünyadaki maddi suretlerle karşılaştırılmayacak derecede daha güçlü, daha kâmil ve kalıcı duyusal suretlere sahip olacaklardır. Ancak salt cismanî meâda inanan zahirci Müslümanların sandıkları gibi uhrevî durumların şu fani, bozulan ve çürüyen duyularla idrak edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan salt ruhanî meâda inananların da sandığı gibi bir gerçekliğe sahip olmayan hayalî/sanal varlıklar da değildir. Aynı şekilde kimi Meşşâî filozofların da anladığı gibi aklî durumlar ve manevî haller de değildir. Sadrâ'ya göre uhrevî fenomenler aynı cevherî suretlerdir. Başka bir ifade ile maddi olmadıkları için her ne kadar bu dünyanın duyularıyla algılanmasalar da aynada veya ekranda gördüğümüz görüntülere benzeyen ancak fiilen onlardan daha güçlü bir varoluşa sahip suretlerdir. Bir gerçekliği olan ve duyulur varlıklardır.<sup>17</sup>

Sadrâ'ya göre; kelâmcıların hatası ahiret için dünyadaki maddi nesnelere öncül olarak kabul etmeleridir. Rüya âlemi gibi bir varoluş tarzını tasavvur edenlerin hatası ise, ahireti somut gerçekliklerle değil, hayalî ve tamamen soyut nesnelere doldurmuş olmalarıdır. Misal âlemi ve içindekilerin gerçek olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre gerçek bir beden, nimetleriyle beraber gerçek bir cennet ve ateşi ile birlikte gerçek bir cehennem olacaktır. Ancak bunların hiç biri maddi olmayacaktır.<sup>18</sup> Elbette uhrevî hislerin dünyevî göz, kulak vb. hisler gibi yok olan ve sınırlı hisler olmadıkları unutulmamalıdır diyen Sadrâ, ahiret âleminin dünyaya göre daha üstün ve daha yüce bir âlem olduğu gibi ahiret âleminde insanın hisleri de o âleme uygun olup maddi dünyadaki gibi oluş ve bozuluşa tabi olmayan türden olduğunu söyler.<sup>19</sup> Bu anlamda Kur'ân'dan şu ayeti delil olarak getirir: "*Elbette ahiret, paye olarak daha yüksek, erdem ve (manevi) zenginlik bakımından daha yücedir.*"<sup>20</sup>

Molla Sadrâ, ulemanın aklî delillerle kanıtlayamadıkları cismanî meâdın kolay kavranan bir durum olmadığını belirtir. Bu nedenle tahkiki bir imanla ona inanmaktan zihinleri yorulan faziletli kişilerin bile ancak vahyin verilerine dayanarak taklidi bir imanla yetindiklerini ifade eden Sadrâ, meâd ile ilgili bilgilerin maddi ve cüzî varlıklara dair bilgiler gibi olmadığından idrak edilmesinin de güç olduğunu ifade eder.<sup>21</sup> Bu önemli konunun ispatını birçok eserinde getirdiği bazı öncül ilkelere dayandırarak bu önemli

<sup>17</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr* c.9, s. 181; Turan Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara, 2000, c.3, sayı: 1 s. 97.

<sup>18</sup> Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 112.

<sup>19</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 183-184.

<sup>20</sup> *Kur'ân*, İsrâ, 17/21.

<sup>21</sup> Molla Sadrâ, *Zâdu'l-Musafîr*, Kum, Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1381/2003, s. 15.

problemi kendine özgü bir bakış açısıyla izah eder. Felsefesinin şekillenmesinde de önemli bir paya sahip olan bu ilkelerin sıralaması ve sayısı farklılık gösterse de biz *Esfâr* adlı eserinde verilen ilkeleri temel alarak izah etmeye çalışacağız.<sup>22</sup>

### 1. İlke: Asaletü'l-Vucûd

Her şeyin asaleti ve gerçekliği özel varlığı iledir mahiyeti ile değil. Dış dünyada bulunan her şey zihni bir durum değil bizzat o şeyin varlığıdır. Kimilerinin sandığı gibi varlık, ne ikincil derecedeki akledilirlerden (ma'kulat) ne de somut bir varlık içermeyen spekülâtif durumlardan değil, aksine o zihni bir varlığı barındırmayan aynı bir durumdur.<sup>23</sup> 'Asalet'i gerçeklik ve asıl oluş anlamında, 'mahiyet'i ise asaletin karşıt anlamı olarak zihni ve itibari anlamında kullanan Sadrâ'ya göre, varlık ile mahiyet arasında zamansal bir öncelik ve sonralıktan ziyade birbirini gerektirme (mülazemet) durumundan söz edilebilir. Yani varlığın önceliği gerçekleşme bakımından mahiyetten önce olup üstünlüğü ve asıllığı bundan kaynaklanmaktadır. Nitekim mahiyet varlığın geçirdiği özsel dönüşümün sonucu meydana gelmektedir. İkisinin münasebeti bir mevcudun diğerine tâbîliği değil, gölgenin bir şahsı takip etmesi veya bir siluetin sahibini onu etkilemeksizin izlemesi gibidir. Nitekim varlığın varoluşu başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi başına kaîm iken mahiyet ancak varlıkla var olabilmektedir.<sup>24</sup> O halde ahirette diriltilecek olan, her insanın varlığının bizzat kendisidir.

### 2. İlke: Varlığın Teşahhusu

Her şeyin belirginliği ve onun diğer varlıklardan ayırıcı özelliği özel varlığının ta kendisidir. Bu ilke aslında birinci ilkenin sonucudur. Çünkü asaletin vücutla olduğu ve mahiyetin itibariliği kabul edildiğinde her varlığın şahsiyetinin onun sahip olduğu özel varlıkla olduğu da kabul edilmiş olur. Bu nedenle varlık ve şahsiyet aynı şeydir. O halde her insan bireyinin hüviyeti ona ait olan varlığı iledir. Zaman, mekân, biçim gibi dışsal formları değişse bile ona ait olan bu özel varlığı şahsiyetinin özünü korur ve baki kalır.<sup>25</sup> Örneğin, bireyin bebeklik, çocukluk, gençlik veya yaşlılık

<sup>22</sup> En önemli eseri sayılan *Esfâr*'da bu ilkelerin sayısı on bir, *Zâdu'l-Musâfir* risalesi ve *Mefâtihu'l Gayb* adlı eserlerinde on iki iken *el-Mebde'* ve *'l-Meâd* ile *Şevâhidu'r-Rubûbiyye*'de ise bu sayı yedidir.

<sup>23</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185-186; S. Celaleddin Aştîyânî, *Şerh ber Zâdu'l-Musâfir*, Kum, Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1381/2003, s. 212.

<sup>24</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidu'r-Rubûbiyye*, s. 8.

<sup>25</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185.



dönemlerindeki dışsal özellikleri farklı olsa da birey, şahsiyetini ve onu kendi yapan özel varlığını her daim muhafaza eder.

### 3. İlke: Varlığın Teşkiki

Varlığın hakikati dışsal ve zihni herhangi bir bileşim içermeyen basit bir yapıdadır. Bu yapısı ile yoğunluk ve zaafı kabul edici olan varlık, çeşitli derecelere sahiptir. Her varlığın, yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen Küllî Varlık'tan aldığı nasip oranıdır.<sup>26</sup> “Varlık, her şeyde vardır. Ancak bu varoluş o varlığın ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesi hasebincedir”<sup>27</sup> diyen Sadrâ'ya göre varlık her şeyde o şeye göre bulunur. Akılda akıl, nefiste nefis, tabiatta tabiat, taştan taş, cevherde cevher, yerde yerdir. Varlığın Allah'a nisbeti, yer ve gök cisimleri üzerinde hissedilen ışık ve aydınlığın güneşe nisbeti gibidir.<sup>28</sup> Nasıl ki yer ve gök cisimleri güneşten aldıkları ışığın farklılığıyla belirginlikleri ve ışımaları çeşitli ise aynı şekilde bir taştan tutun da bir bitkiye, bir hayvandan bir insana kadar tüm varlıklar Küllî Varlık'tan kendi kapasitelerine göre aldıkları varlık kıvamınca merteye mertebelerdir. “En iyi kıvamda yaratılan insan”<sup>29</sup> bu varlık oranından en fazla nasibini alan ve varlık mertebelerini en altından en zirvesine kadar kat etme potansiyeli taşıyandır. Bu haliyle onun ahiretteki varlığı, dünyadaki varlığının devamı ve uzantısıdır.

Tekâmüle dayalı bir varlık sistemi kuran Sadrâ'nın bu sisteminde zincirleme bir süreç işlemektedir. Bu düzende birçok açıdan yok hükmünde olan ilk madde bi'l-kuvve var olma özelliğiyle bir suret bulur ve en düşük seviyeden başlamak suretiyle bu harekete katılır ve yükseğe doğru ilerler. Örneğin önce toprak olarak cansız bir varlık halinde tezahür eder, ardından hareket-i cevherî etkisiyle bitkiye, sonra hayvana ve insana dönüşür. Hiyerarşik bir düzende devam eden süreç nihayet melekûfî âlemde son bulur. Bu düzeye ulaşabilen tek varlık insandır. Tekâmüle dayalı bu varoluşsal hareket aşağıdaki tablo üzerinde daha iyi anlaşılabilir.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 186.

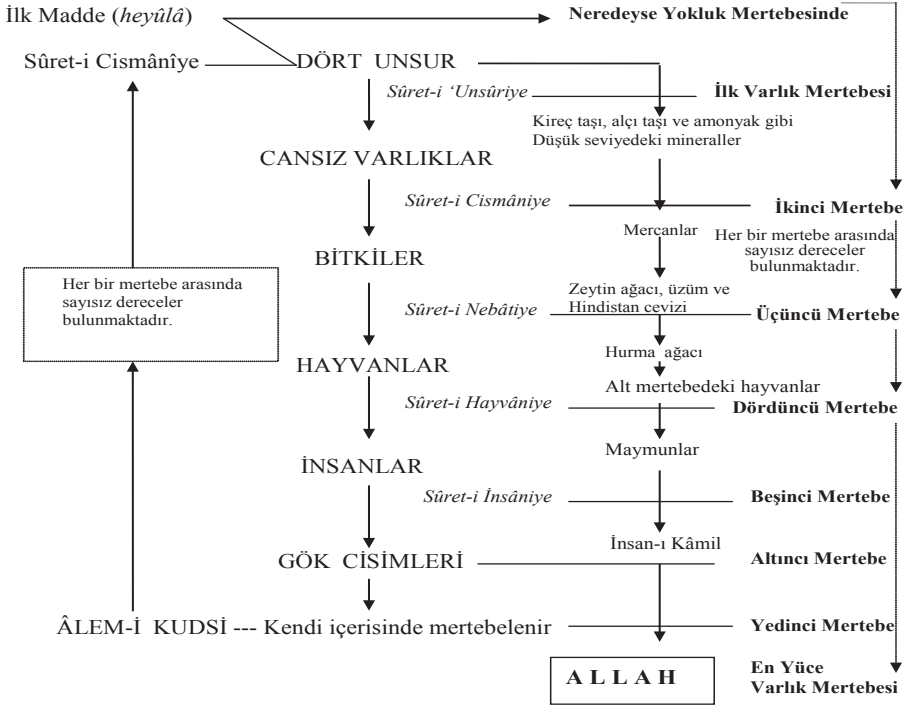
<sup>27</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 7.

<sup>28</sup> Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, Tahran, Kitaphane-i Tuhûrî, 1363/1985, s. 41.

<sup>29</sup> *Kur'ân*, Tin, 95/4.

<sup>30</sup> Bu tablo için bkz. Alparslan Açıkgeçen “Molla Sadra” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c.30, s. 261; a. mlf., Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Sistemi ve Özellikleri”, *Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli*, İSAM, 2006, s. 3.





Bütün varlıkların “bir” olduğu bu nihaî mertebede, insan maddi varlığın temsilcisidir. İnş ve çıkış yarıçapından meydana gelen Molla Sadrâ'nın şekillendirdiği bu dairenin başı, sonu ile sonu da başı ile birleşerek varlık dairesini oluşturmaktadır.<sup>31</sup>

Burada önemli bir konuya dikkat çekmekte yarar vardır: Sadrâ'nın âlemin tekâmülüne dayanan bu önemli görüşünü evrim teorisi ile karıştırmamak gerekir. Zira öncelikle evrimde bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim gösterirken Sadrâ'nın âlem anlayışı ise bunun tam tersidir. İkinci bir fark ise pek açık olmasa da Sadrâ'nın varlık anlayışında bir türün biyolojik yönden diğer bir türe dönüşümü, ortaya yeni bir türün çıkması ve alttaki türlerin yok olması anlamına gelmemektedir. Sadrâ'ya göre varlıklar mükemmellik ve şerefte mertebe mertebelerdir. En düşük mertebe olan ilk maddeden âlem-i kudsiye kadar bir yükseliş mevcuttur. Böylece Sadrâ, âlemin varlık olarak en yüksekte en alt mertebesine kadar ve en alt

<sup>31</sup> Alparslan Açıkgeçen, “Sadreddin Şirazi'de Hareket Nazariyesi”, *İslami Araştırmalar*, 1986, c.2 sayı: 2, s. 69; a.mlf., *Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli*, s. 2.

mertebesinden en üst mertebesine kadar bir bütünlük arz ettiğini söylemektedir.<sup>32</sup>

#### 4. İlke: Hareket-i Cevherî

Varlık yoğunlaşmaya elverişli bir yapıdadır. Cevher kendi özünde yani varlığının zatında özsel dönüşümü kabul edicidir.<sup>33</sup> Molla Sadrâ, Aristo'dan beri tüm felsefe tarihinde egemen olan 'muharrikin dışarıda aranması' teorisine karşı, muharrikin bizzat varlığın özünde yer aldığını savunduğu *hareket-i cevherî*<sup>34</sup> teorisine yeni bir çığır açar. Bu teoriye göre varlığın özü olan cevher zatında bitişik ve sürekli bir değişim dönüşüm halindedir. Varlığın dışında değil bizzat özünde yani cevherinde meydana gelen bu hareket aslında hareketin de nedeni yani muharriktir. Dolayısıyla fenomenal değişim ve dönüşümler de cevherdeki hareketten kaynaklanmaktadır. Nefsin yetkinleşme ve potansiyelden bi'l-fiil duruma çıkma süreci olan bu özsel dönüşüm sayesinde insan nefsi varlığın en alt mertebesinden en yücesine çıkabilmektedir.<sup>35</sup> Daha açık bir ifade ile insan nefsi cevherindeki hareket sayesinde bir damla su olarak başladığı varoluş serüveninde her an sayısız dönüşümler geçirerek ete kemiğe bürünmekte, anne rahminde bitkisel bir hayat yaşadktan sonra doğmaktadır. An be an geçirdiği değişim ve dönüşümlerle hayvanî nefis aşamasını da geride bırakarak aklını kullanmaya başlar ki bu insanî nefis düzeyinin başlangıcıdır. Bu aşamadan sonra gittikçe maddeden uzaklaşarak mücerred bir varlığa doğru tekâmül sürecini devam ettiren insanın, bi'l-kuvveden bi'l-fiil düzeyine ulaşana dek bu durmak bilmez hareketi ve içsel dönüşümü devam eder. İnsan nefsi

<sup>32</sup> Açıkgeç, "Molla Sadrâ" s. 261; Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli, s. 1.

<sup>33</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 186.

<sup>34</sup> Molla Sadrâ öncesi İslam filozoflarının neredeyse tamamı Aristo'nun hareket teorisini benimser. Aristo, hareketin nesnenin temelinde, esas hüviyetinde yani cevherinde değil nitelik, nicelik, mekân ve durum gibi sıfat ve arazlarında olduğuna inanır ve nesnenin cevherinde hareketi imkân dışı kabul eder. Aristo her şeyde değişmeyen yegâne mahiyetin cevher olduğunu, bunun ise hareketi ve değişimi yüklediğini yani hareket ettirdiğini, ancak kendisinin sabit kaldığını savunur. Eğer her nesnede sabit kalan bir öz olmazsa o nesne değişim neticesinde bütünüyle başka bir nesneye dönüşeceğinden kimliğini (identity) koruyamaz. Sabit nesne görüşüne karşı çıkan Sadrâ'ya göre nesnenin mahiyeti değişmez olabilir ancak nesne dış dünyada değil zihnimizdedir. Değişmeyen kavram zihnimizde olandır. Dış dünyada olan bir nesne için ise hareket ve değişim kaçınılmazdır. Cevher de dış dünyada olduğuna göre o da değişir. Hatta en esaslı değişim cevherdedir. Çünkü ilintilerinde gerçekleşen diğer değişimler cevherdeki değişime tabidir. Böylece Molla Sadrâ, Meşşâî filozofların Aristo'dan mülhem cevherin dışına hasrettikleri hareketi, cevher ve araz dâhil tüm varlığa şamil kılar. Hareket edenin cevherin bizzat kendisi olduğundan bir muharrike ihtiyaç da duymadığını söyleyen Sadrâ, Aristo metafiziğinde iddia edilen hareketin yüklenmesi gereken bir dayanak fikrini de boşa çıkarmış olmaktadır. Hareket-i cevherî hakkında detaylı bilgi için bkz: Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul, İnsan Yay., 2008.

<sup>35</sup> Aştîyânî, *Şerh ber Zâdu'l-Musafir*, ss. 38, 65, 111-112, 216-217; Muhammed Hüseyin Dehkânî, "Molla Sadrâ ve Tahli-i Akılani-yi Meâd-ı Cismanî", *Faslname-i Endişe-i Dinî Danışgâh-ı Şîrâz*, 2010, sayı: 36, s. 107-108.

tamamen maddi olduğu ilk yaratılışından bütünüyle maddeden sıyrıldığı son varlık aşamasına kadar şahsiyetini ve kişisel kimliğini korumaktadır. Nitekim ahiretteki insan, potansiyel bir varlıktan bi'l-fiil durumuna gelen ve maddeden tamamen mücerred olan bu dünyadaki insanın bizzat kendisi olacaktır. Şu farkla bu dünyada nasıl ki ruh maddi bir ortamda varlık kazanıp beden tarafından içselleştiriliyorsa ahirette bu kez beden ruh tarafından içselleştirilerek maddi olmayan bir varoluşla dirilecektir.<sup>36</sup>

##### 5. İlke: Her Mürekkep Varlık Maddi Boyutu ile Değil Kâmil Sureti ile O Şeydir.

Taht ahşap olması ile değil, taht olma sureti ile tahttır. Kılıç da demir olması ile değil, keskinliği ile kılıçtır. Aynı şekilde canlı, nefsi/nefesi ile canlıdır, cesedi ile değil. Her şeyin son yetkinliği o şeyin hakikatidir. Madde bir şeyin hakikati değil ancak bir şeyin potansiyel ve imkânının taşıyıcısı ve o şeyin etkileşim ve hareketlerinin konusudur.<sup>37</sup> Maddeyi organik beden, sureti ise nefsin kemal derecesi olarak kabul eden Sadrâ'ya göre maddenin surete oranı, nakısın tamama oranı gibidir. Madde eksik, suret ise tamdır. Tam olan, nakıs olana ihtiyaç duymaz. Tam olanın nakıs olana gereksinimi sadece varlık bulma aşamasıyla sınırlıdır.<sup>38</sup> Tıpkı yürüteç yardımı ile yürümeye başlayan bir bebek nasıl ki yürümeye başladıktan sonra artık o yürütece ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde suret de madde yardımı ile bir kere varlık buldu mu artık ona ihtiyacı kalmaz. Madde ve maddesel olan her şey madde ile var oldukları sürece onların bir geçerliliği yoktur. Ancak soyut ve zihinsel düşünüldüklerinde bir gerçeklikleri olur. Çünkü insanın organları ve bedeni her daim başkalaşım ve dönüşüm halindedir. Nitekim bir şahıs ömrünün başından sonuna kadar suretinin son kâmil şekli olan nefsi ile bakidir. O halde beden her ne kadar değişip dönüşüyorsa da hüviyeti ve şahsiyeti, baki kalan nefsi iledir.

Hâsılı, bu ilkeye göre, insanın kimlik ve şahsiyeti bebekliğinden ölümüne kadar değişip başkalaşan bedeniyle değil nefsi iledir. İnsanın maddeye ihtiyacı zafiyet bakımından olup varlık bulması için maddeye mutlak anlamda muhtaçtır. Madde her varlıkta olduğu gibi insanda da hakikatinin bizzat kendisi değil suretinin taşıyıcısıdır. O halde insanın doğal ve maddi sureti, misali ve uhrevî surete dönüştüğünde bu değişim dönüşüm onun

<sup>36</sup> Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, State University of New York, 1975, s. 255.

<sup>37</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185-186.

<sup>38</sup> Dehkâni, "Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akilanî-yi Meâd-ı Cismanî", s. 108.



varlığını özel kılan gerçekliğine, yani nefesine halel getirmemekte, kimlik ve şahsiyetini ortadan kaldırmamaktadır.

## 6. İlke: Şahsiyetin Birliği

Her mevcudu özel kılan “varlık”, şahsiyetin birliğini sağlamakla beraber aynı hız ve derecede değil, her varlıkta ona uygun kıvamdadır. Bir varlığı diğer varlık türlerinden ayıran sebat ve istikrar gibi özelliklerin yanı sıra diğer bir özellik de değişim ve dönüşümdür. Yani varlık bütünsel özü ile tedricen değişen ve dönüşen tek bir şahsiyettir. Tedrici bir varoluşa sahip olan varlık her bir aşamasında tek bir varlıktır ki onun teklîğinin türü varlığının bizzat kendisidir. Çünkü varlığın sevk edicisi şahsiyetinin birliği ve bütünlüğüdür. Bu ilkeye göre insan bütün durum ve eylemlerinde dönüşümler geçirmekle beraber kişisel bütünlüğü saklı kalmaktadır. Kat ettiği bütün aşamalarda yetkinleşen ve gittikçe belirginleşen nefis, şahsiyet ve hüviyet bakımından aynı nefistir. Daha açık bir ifade ile en hızlı geliştiği dönem olan anne rahmindeki insan nefsi, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinin her birinde koruduğu şahsi kimliği ile aynı nefistir.<sup>39</sup> Dolayısıyla bedenın sabit olmayan itibari durumuna karşın şahsiyetin birliği nefis ile korunduğundan beden olmaksızın da bu birlik sağlanabilir. O halde yeniden dirilişte dünyanın sürekli bir oluş ve bozuluş halinde olan maddi bedeni olmasa da bir kimlik karmaşası yaşanmayacaktır.

## 7. İlke: Kimlik ve Belirginlik Nefis İledir.

İnsan bedeninin hüviyeti ve belirginliği (taşahhusu) cesedi ile değil nefsi ileler. Örneğin Zeyd nefsi ile Zeyd'dir, cesedi ile değil. Bu nedenle insanın her ne kadar hücreleri ve vücut azaları değişim dönüşüme uğrasa hatta ortadan kalksa da bu nefesine bir zarar vermez ve nefsi baki kaldıkça varlığı ve kimliği korunur. Bu dünyadaki doğal yaşamında da sürekli bir değişim dönüşüm içerisinde olan insanın çocuklukta, gençlikte ve yaşlılıkta yeknesak bir bedene sahip olmamasına rağmen bütün bu yaşam evrelerinde baki kalan nefsi ile aynı insandır. Aynı şekilde insanın bu dünyadaki sureti -uykuda veya kabir âleminde gerçekleştiği gibi- misali surete veya ahirette uhrevî bir surete dönüşse bile insan baki kalan nefsi ile aynı insandır.<sup>40</sup> Bu ilke aslında bir önceki ilkenin devamı mahiyetindedir. Yani beden her ne

<sup>39</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 189.

<sup>40</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 190-191.

kadar değişse ve ölümle birlikte yok olsa bile şahsiyetin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan nefis, bir nevi kara kutu görevi görerek kimliğin korunmasını başka bir ifade ile kişisel özdeşliği (*identity*) sağlamaktadır. Tedrici ve bitişik (ittisali) bir hareketle peyderpey yetkinleşen nefis; çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde başkalaşan bedenlerde kişinin kimliğini nasıl koruyorsa, ahirette de maddi olmayan bir surette bu görevi hayal gücü sayesinde yerine getirecektir.

Meâd probleminin çözümünde hayati bir rol oynayan kişisel özdeşlik kavramı, çağdaş felsefî tartışmalara da konu olmuş ve kişisel özdeşliğin nihai referansının ne olduğu konusunda çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Kişisel özdeşliği fiziksel bileşenlere dayandıran materyalist yaklaşımın yanı sıra, ruhun bu özdeşlik için yeterli olduğunu savunan düalist yaklaşım ve kişisel özdeşliğin devamlılığını hafızaya/bilince atfeden hafızacı kuram bu tartışmanın ana eksenini belirlemektedir. Bu yaklaşımlarda öne çıkan görüş, farklı zaman dilimlerinde ve ölüm sonrası hayatta kişilerin “aynı kişi” olmalarını temin eden temel referansın ruh olduğu, ancak eksiksiz bir özdeşlik için ruhun tek başına yeterli olmadığı yönündedir.<sup>41</sup> Molla Sadrâ da kişisel kimliğin referansını ruh anlamında kullandığı nefse dayandırırken nefsin bunu hayal gücü ile gerçekleştirebileceğini ileri sürer. Mükemmel bir özdeşlik için nefsin yanında hayal gücünün işlevine de işaret eden Sadrâ'nın müteakip öncülü hayal gücünün mahiyetine dairdir.

## 8. İlke: Hayal Gücünün Bağımsızlığı

Hayal gücü kendi başına kaim bir cevher olup beden mahallinde veya tabii âlemin herhangi bir yerinde yer almaz. O bu tabii âlem ile salt aklî âlem arasında yer alan ve bu iki âlem arasında vasıta görevi gören bir yerdedir.<sup>42</sup> Molla Sadrâ'ya göre cismanî meâdın sırrı hayal gücünün maddi bedenden ayrılığıdır. Nitekim daha önce de değindiğimiz gibi ölüm sonrası nefisle beraber kalan ve kişisel kimliğin koruyucusu olan şey, Molla Sadrâ'ya göre hayal gücüdür. Hayal gücü, üç boyutlu maddi özelliklere haiz olan fakat maddi olmayan suretleri yaratabilir. Nitekim bizzat bu dünyada hayal gücü gerek uykuda gerekse uyanırken maddi olmayan ancak etki gücü maddi suretlerden daha fazla olan bu tür suretleri meydana getirebilmektedir.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014, ss. 37-38, 185, 203.

<sup>42</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 19; a.mlf., *Zâdu'l-Musafir*, s. 20

<sup>43</sup> Dehkânî, “*Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akilanî-yi Meâd-ı Cismanî*”, s. 109-110.



İngiliz filozof John Locke'un kişisel özdeşliği bilincin devamlılığına dayandırdığı hafıza kuramı ile Molla Sadrâ'nın kişisel özdeşliğe referans gösterdiği hayal gücü arasında ciddi benzerlikler vardır. Şu farkla ki Locke, hafızayı özdeşliğin devamlılığı için tek başına yeterli görürken Sadrâ, hayal gücünü nefsin bir yetisi olarak kabul edip nefis-hayal gücü ortaklığı ile kişisel özdeşliğin ahirete taşınacağına inanmaktadır.<sup>44</sup>

Sadrâ'ya göre nefsin bu dünyada maddi ve hissi durumlarla iştigali onun bütün güçleriyle hayal yetisine odaklanmasına engel olmaktadır. Nefsin yetkinleşmesi ile beraber ahirette bütün bu dünyevî dağılımlık ve meşguliyetlerden sıyrılan hayal gücü ile yaratılan suretler bu dünyanın hissi suretlerinden çok daha güçlüdür.<sup>45</sup> Hareket-i cevherîye göre meydana gelişinde maddi olan nefis, tekâmül seyrinde peyderpey aşama kat ederek ulaştığı boyutlardan biri de hayal gücü düzeyidir ki bu düzey, maddeden uzaklaşmanın ilk adımıdır. Tedricen maddeden soyutlaşan ve sonunda bütünüyle bedenden ayrılan nefis ve zaten maddi bedende yer almayan bağımız hayal gücü insanın kişisel bütünlüğünü koruyarak onu uhrevî varoluşa taşımaktadırlar. Böylece nefis ölümden sonra da hayal gücü sayesinde maddi olmayan ancak etki bakımından bu dünyadaki maddi suretlerden daha güçlü suretler yaratabilir. O halde, bu dünyada maddi bir nesneyi bir kere gördükten sonra onu hayal ederek canlandırabilen veya uykuda rüya halindeyken maddi olmayan ancak etkisi daha fazla olan suretler yaratabilen hayal yetisi, dünyadaki meşguliyetlerden ayrıldığı ahirette, güçlenerek maddi olmayan ancak maddi suretlerden daha gerçekçi ve etkileyici suretler yaratabilir.

## 9. İlke: Hayalî ve İdrakî Suretler Her Varoluş Evresinde Nefis ile Kaimdirler.

Fiilin faille meydana gelmesi gibi idrakî ve hayalî suretler de ancak nefisle gerçekleşirler. Bu dünyada fizikî bedende nefis tarafından yaratılan hayaller ve duyulan hisler birbirlerinden farklıdır. Ancak nefis bedenden ayrıldığında tahayyül ve duyum arasındaki fark ortadan kalkar. Yani hayal edilen şey tıpkı rüyada olduğu gibi -belki rüyadan çok daha yoğun bir biçimde- bizzat hissedilir. Hislerin mahzeni olan hayal gücü maddi bedenden uzaklaşarak güçlenir ve nefis, hayal gücü sayesinde duyumsama

<sup>44</sup> John Lock'un konu ile görüşleri için bkz: John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Delikara Topçu, İstanbul, Öteki Yay, 2007, s. 447-455; Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, ss. 33, 95-99,182-183.

<sup>45</sup> Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 263.

görevini de üstlenir. Böylece nefsin, kudret, bilgi ve arzusu aynı şey olur ve arzuladıklarını tahayyül ederek onları meydana getirme gücüne erişir. Bu ilkeye göre cennette nefsin arzu ve isteklerinden başka bir şey yoktur diyen Sadrâ şu ayetleri de delil olarak getirir:<sup>46</sup> “Orada nefsinizin arzuladığı her şeye sahip olacak ve istediğiniz her şeye kavuşacaksınız”<sup>47</sup> “Orada nefislerin istediği, gözlerin hoşlandığı her şey var!”<sup>48</sup> Yani, ahirette duyumsama ve tahayyül arasındaki fark kalktığından nefsin bu dünyada organik vasıtalarla duyduğu hisler, herhangi bir maddi vasıtaya gerek kalmadan gerçekleşir. Mezkûr ayetlerde de işaret edildiği gibi tahayyül ile eylem arasındaki ayrım ortadan kalktığı için herhangi bir şeyin arzulanması ile gerçekleşmesi bir olacaktır.

### 10. İlke: Nefsin Bu Dünyada ve Ölüm Sonrasında Suretleri Yaratması

Nefis bu dünyada kendi yetilerine uygun organların ortaklığı ile nicel ve cismanî suretleri yarattığı gibi ölümden sonra bu maddi organların ortaklığı olmaksızın da etkin olması yönünden ve idrakî özelliğinden dolayı suretler yaratabilir. Nitekim som ışık ile saf nur olan ve maddeden bütünüyle arınık gökteki yıldızların ve özellikle güneşin, madde ile var olan cismanî varlıklardan daha faal bir varoluşa sahip oldukları gözlenmektedir. Hayalî suretler sadece nefsin tasavvur etmesi ile herhangi bir maddenin ortaklığı olmaksızın ortaya çıkabilir. Bu suretler ne beyinde ne hayalî yetilerde ne de küllî misal âleminde dirler. Olsa olsa nefsin öz vatanındadırlar.<sup>49</sup> Nefis bedenle beraber iken etkisi dağınık ve idaresi sınırlı olmasına rağmen maddi âlemlerle iştigalini azaltıp bütün çabasını hayal gücü üzerinde yoğunlaştırdığında tıpkı keramet ehlinin mükâşefelerinde ve doğaüstü anlatılarda olduğu gibi harikulade olan suret ve durumları yaratabilir. Nefis bu dünyada bu suretleri yaratabildiğine göre bütünüyle maddeden ve dünyadan uzaklaştığında ve herhangi bir meşgalesi olmadığında elbette ki öyle bir duruma yükselir ki her ne isterse onu yaratabilir. Kuşkusuz ahiret ehlinin tümü bu dünyada nefislerinin kazanım haline getirerek içselleştirdiği sıfat ve yetilerine uygun suretler yaratmaya kadirler.<sup>50</sup> Hayal gücünün meâd-ı cismanî için önemini ortaya koyan sekizinci, dokuzuncu ve onuncu ilkeler aslında birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bu

<sup>46</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 191-192.

<sup>47</sup> *Kur’ân*, Fussilet, 41/31.

<sup>48</sup> *Kur’ân*, Zuhûf, 43/71

<sup>49</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 192-194.

<sup>50</sup> Dehkânî, “Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akilanî-yi Meâd-ı Cismanî”, s. 110-111.



üç ilkededen yola çıkarak denilebilir ki nefsin ölümsüzlüğü ve kişisel kimliğin sürekliliğini sağlayan hayal gücü, popüler manada gerçeklerden kaçınanların sığındığı polyannacılık diye tabir edilen yanlış anlamdaki kullanımından ve işlevinden çok daha mühim bir anlam ve işleve sahiptir. Öyle ki, hayal gücü sanıldığı gibi bu dünyada gerçeklerden kaçmak için değil, gerçekleri yaratmak için kullanılan ve dünya ile ukbayı adeta bir köprü misali birbirine bağlayarak ahirette yetkinliğine göre suretler yaratmasını sağlayan nefsin en önemli yetilerinden biridir.

### 11. İlke: İnsan Nefsi Üç Boyutlu Bir Âleme Sahiptir.

Tek olan varlık dairesinde üç âlemle sınırlandırılmayacak kadar yaratılış ve âlem mevcuttur. Yekdiğerine bağlı olan bu âlemlerden tabiat yani oluş ve bozuluş âlemi en alt, maddeden izole edilmiş duyuşal idrakî suretler âlemi veya misal âlemi orta, aklı suretler veya Müsül-i İlahî<sup>51</sup> âlemi ise en üstte yer almaktadır. Aşağıda bulunan her bir âlem daha yüksekte bulunan âlemin yansıması ve gölgesidir. Tabiat âlemi hayal âleminin, hayalî suretler âlemi ise aklı suretler veya Müsül-i İlahî âleminin yansıması ve gölgesidir. Varlık dairesinde yer alan tüm mevcudat içerisinde şahsi kimliğini koruyarak her üç âlemde bulunabilen ve her bir âlemde ona uygun bir varoluşa sahip olan yegâne varlık insandır. Tabiat âleminde çocukluğunun başında tabî bir varlık olan insan kendi cevherî hareketi ile adım adım yetkinleşerek nefsanî ve uhrevî bir insan olmaktadır. Bu ikinci varoluştta nefsanî organlara sahip olan insan dirilişe hazır hale gelmektedir. Bilahare devam eden cevherî hareketi ile tekâmüle ererek üçüncü aşama olan aklı bir varoluş elde etmekte ve aklı organlara sahip aklı bir insan olmaktadır. Tek bir şahsın yüce gayeye doğru hak yolunda katettiği bu dönüşüm ve geçişler insan türüne özgüdür. Kuşkusuz eşyanın tümü Yüce Allah'a yöneliş halindedir, ancak İlahî yönelişin nihayetine erebilen tek varlık sırat-ı müstakimde yürüyen insandır.<sup>52</sup>

Dikkat edilmesi gereken husus, bütün insanların -ister Mümin ister kâfir olsun- bir tekâmül sürecinde buldukları ve varlık bakımından gittikçe belirginleştikleridir. Bir varlığın bu yetkinliği ve organik bedene ihtiyaç

<sup>51</sup> Eflâtunî idealarn varlığını kabul eden Molla Sadrá'nın, burada geçen "Müsül-i İlahî'den kastı, tüm varlıkların ilk ve en mükemmel örneklerinin yer aldığı aklı suretler âlemidir. Eflâtunî müsülleri, soyut aklı suretler olarak kabul ederek bunları İlahî sıfatlarla özdeşleştiren Sadrá, Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde "türlerin rabbi" olarak kabul ettiği müsül görüşüne yakın bir yaklaşım sergiler. Eserlerinde müsül-i ilâhiyi çoğunlukla aklı veya mufarık suretler ile aynı anlamda zikreden Sadrá'nın müsül görüşü için bkz. Esfâr, c.2, s. 46-52; c.5, s. 200-209; ayrıca bkz, Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Istilâhât-ı Felsefi-yi Molla Sadrá*, Tahrân, Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1379/2001, s. 440-441.

<sup>52</sup> Molla Sadrá, *Esfâr*, c.9, s. 194-195.



duymadığı bir seviyeye gelmesi, gerek kötülük/şekavet gerekse mutluluk/saadet ile uyumludur. Çünkü maddi engel ve perdelerin kalkması ile insanın birliği belirginleşmekte ve belirginleşen bu varlıkla insan için lezzet veya acı veren idrakler yoğunluk kazanmaktadır. Bu nedenle mümin, öteki âlemden kendi varlığına uygun lezzetlerden yararlanırken, inkârcı ise kendi varlığına münasip gelen azaplarla yüzleşmektedir.<sup>53</sup> “Ölüm, ahiret menzillerinin ilki, dünyanın ise son durağıdır” diyen Sadrâ'ya göre insan dünyadan ayrıldıktan sonra berzahlarda -dünya ile ûkba arasındaki mesafelerde- kısa veya uzun bir müddet mahpus kalabilir. Çünkü nefis bütün tabii sınırları kat etmeden ve farklı nefsanî aşamaları geride bırakmadan Yüce Allah'a yakın yaşama hakkını elde edemez.<sup>54</sup> Yani, bu üç boyutlu âlemi birbirinin devamı kabul eden Sadrâ'ya göre, oluş ve bozuluş dünyasında tabii bir surete sahip olan insan nefsi potansiyel olarak nefsanî ve aklî suretler almaya da kabildir. Başka bir ifade ile nefsanî ve aklî suret maddi suretin içinde saklıdır. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşen maddi nefis önce nefsanî ardından aklî bir suret kazanırken aslında güçlenerek tekâmüle eren aynı nefistir. Nitekim “kuşku yok ki sa'ât (kıyamet) mutlaka gelecektir. Ve Allah, kabirdekileri diriltecektir”<sup>55</sup> ayetinde geçen kabrin, cesedin defnedildiği topraktan kabirler değil, içinde nefsanî ve aklî suret potansiyelini barındıran maddi beden olduğunu söyler.<sup>56</sup> O halde insan nefsi, ilk varoluşundan itibaren geçirdiği dönüşümlerle her ne kadar kabuk değiştirse de özü itibariyle aynı nefistir. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşerek her varoluş evresinde uygun bir suretle varlığını devam ettirir.

Molla Sadrâ, İslam düşünce geleneğinde çok tartışılan ve aklî argümanlarla ispatlanamayacağına hükmedilen cismanî meâd, yukarıdaki öncül ilkelere göre açıklığa kavuşturulmaya çalışır. Sadrâ, muhkem temeller üzerine inşa edilen bu ilkeler üzerinde yeterince tefekkür eden herkesin -fitratının salim, iç âleminin de taassup, önyargı ve sair hastalıklardan uzak olması şartı ile- meâd meselesi ile nefis ve bedenlerin haşri konusunda en ufak bir şüphe duymaksızın yakinî bir imana ereceğini ifade eder. Filozofumuza göre kıyamette dirilecek olan beden başka bir beden değil bizzat bu beden olacaktır ancak bu aynılık çoğu Müslüman'ın düşündüğü

<sup>53</sup> Dehkânî, “Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akalanî-yi Meâd-ı Cismanî”, s. 111.

<sup>54</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 196.

<sup>55</sup> *Kur'ân*, 22/7.

<sup>56</sup> Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 159; Sadrâ'nın kabir hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz: Mahmut Meçin, “Sadrâ'ya Göre Ölümler Sonrası Hayat”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 123-124.



gibi etten kemikten organik ibaret bir beden şeklinde değildir. Keza İshrakîlerin düşündüğü gibi misali veya gölge bir beden de değildir. Ahiret, dünyanın devamı ve daha üstünde bir âlem olduğu<sup>57</sup> gibi uhrevî beden de insanın dünyada sahip olduğu bedeninin aynısı olmakla beraber onun devamı olan fakat maddi özelliklerden arınık olan dolayısıyla bozulup çözülmeyen daha yetkin bir beden olacaktır. Bu görüş hem Şeriat'e hem de akla ve hikmete uygundur diyen Sadrâ'ya göre, bu görüşün aksini savunmak birçok potansiyel ve yeteneğin amacına ermesini ve özlemlerine kavuşmasını görmezden gelmektir.<sup>58</sup>

Sadrâ'ya göre tüm mümkün varlıklar, zatlarında taşıdıkları cevherî/özel bir hareketle potansiyelden fiile çıkarlar. Bu özel dönüşüm sayesinde nefis, maddi olarak başladığı varlık vetiresinde yetkinleşip maddeden peyderpey uzaklaşmak suretiyle tekâmüle ermekte ve ölümsüz olmaktadır. Bütün evrenle birlikte insan nefsinin de katıldığı bu durmak bilmez hareketin nedeni daha üstün ve daha mükemmel bir varoluş aşamasına erişmek olup nihai hedefi ise meâddır. Bu hareketin gereği olarak insan nefsi sürekli bir biçimde yok olup yeniden varlık bularak hedefine doğru ilerlerken geçirdiği dönüşümlerle beraber sonsuza dek kimliğini korur. Bu nedenle ahiretteki varoluş tarzı her ne kadar maddi olmasa da kişisel özdeşliğin korunduğu bir tarzda olacaktır.<sup>59</sup> Uhrevî bedenle dünyevî beden arasında öyle bir özdeşlik olacak ki herhangi bir insan ahirette görüldüğünde “işte şu, dünyadaki filancadır” denilebilecektir. Nasıl ki Zeyd'in dünyada hücreleri her an değişim halinde olmasına rağmen Zeyd'i Zeyd kılan sureti baki kalmaktaysa aynı şekilde ahirette de uhrevî beden dünyevî bedeninin özelliklerinden farklı olmakla beraber özdeşliğini koruduğu bir tarzda ahiret âleminde var olacaktır.<sup>60</sup> Uhrevî bedeninin dünyevî bedenle özdeşliği Sadrâ'ya göre kelâmcıların iddia ettiği gibi organik-maddi bedeninin iadesi değildir. Uhrevî beden madde ve ceset bakımından değil, cismanî suret bakımından dünyevî bedenle aynıdır. Çünkü dünyevî beden insan için bir kabuk olup zatının cevherinden bir parça değildir. Bu nedenle ahirette de insanın oluş ve bozuluşa tabi dünyevî bir bedene ihtiyacı olmayacaktır.<sup>61</sup> Kişinin kendisi olarak varlığını sürdüreceği ölüm sonrası bir hayat için kişisel özdeşlik şarttır. Ancak bu özdeşlik değişip dönüşen maddi bir bedene ve istikrardan

57 “Elbette ahiret, paye olarak daha yüksektir.” Kur'an, Vakâ, 56/61.

58 Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 196-198.

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

60 Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 200.

61 Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 98.

uzak fiziksel özelliklere dayanamaz. Dinî ve hukukî açıdan hayati önem arz eden kişisel kimliğin bütün boyutlarıyla güvence altına alınacağı bir referansa ihtiyacı vardır. Bu referans değişen zaman düzleminde kırılmaya uğramayan ve hep kendi olarak kalabilen özsel bir benlik olmalıdır.<sup>62</sup> Sadrâ'ya göre bu benlik kişiyi kendisi kılan nefsidir.

Filozofumuza göre insanın belirginliği ve hüviyeti bedeni ile değil cevherî bir harekete sahip olan nefsi iledir. Nefis ilk varoluşunda her ne kadar cismanî ise de cevherî hareketi sayesinde geçirdiği dönüşümlerle gittikçe belirginleşerek gayr-i maddi bir varlık derecesine ulaşmaktadır. Beden denilen olgu, değişken ve belirsiz bir şeydir. Kaldı ki insanın çocukluk, gençlik veya yaşlılıkta sahip olduğu beden birbirinden bütünüyle farklıdır. Bu nedenle insanın bu dünyadaki organik bedeninin aynısı ile dirileceğini iddia ederken bu bedenin insanın hangi dönemindeki bedeni olacağını öngörmek mümkün değildir. Doğru olan, uhrevî varoluşu dünyevî varoluşun devamı bilerek yok olan bedenin değil, hareket-i cevherî sayesinde yetkinleşen ve potansiyelden bil-fiil hale gelen nefsin bu dünyada elde ettiği yetilerle ahirette nefsanî bir beden yaratmasıdır. Molla Sadrâ'nın bu çabası, Fazlurrahman'ın da işaret ettiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ile Kur'an'ın öngördüğü diriliş inancını, başka bir ifade ile akıl ile nakli uzlaştırma çabasıdır.<sup>63</sup> Kanaatimizce Sadrâ'nın *Hikmetü'l-Müteâlîye* (Aşkın Hikmet) ekolünün en sağlam esaslarından birini teşkil eden hareket-i cevherî görüşü hakkıyla anlaşıldığı takdirde bu çabası da sonuçsuz kalmayacak ve çözüme kavuşacak problemlerin başında meâd gelecektir.

## Sonuç ve Değerlendirme

İslam düşüncesinde ciddi tartışmalara sebep olan meâdın nasıllığı meselesine Molla Sadrâ, güçlü felsefesinin ilkeleri üzerinden farklı bir boyut kazandırmıştır. Sadrâ'ya göre varoluş bakımından ahiret bu dünyadan farklı bir inşâ ve ibdâ' olduğundan insanın ahirette bürüneceği suret de bu dünyadaki gibi tabîi bir suret olmayacaktır. Uhrevî varoluş düzeyinde insanlar her ne kadar cismanî bir surete sahip olsalar da bu suretler dünyadaki maddi suretlerle karşılaştırılmayacak derecede daha güçlü, daha mükemmel ve daha devamlı suretlerdir. Salt cismanî meâda inanan zahirci Müslümanların sandıkları gibi uhrevî durumların şu fani, bozulan ve

<sup>62</sup> Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, s. 202-203.

<sup>63</sup> Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, s. 255; Nitekim Sadrâ da öne sürdüğü bu görüşün hem nakle hem de burhan ve hikmete uygun olan görüş olduğunu savunur. Bkz.: Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 197-198.

çürüyen duyuyla idrak edilmesi mümkün değildir. Sadrâ'ya göre yeniden diriliş ne kelâmcıların anladığı biçimiyle etten, kemikten meydana gelen bir beden; ne Meşşâî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın anladığı aklî durumlar, manevî haller veya soyut nitelikler; ne de salt ruhânî meâda inanan İshrâkîlerin sandığı gibi bir gerçekliğe sahip olmayan gölge varlıklar türündendir. Sadrâ, akıl ile nakli birleştirenlerin bakış açısı olarak takdim ettiği görüşte ise cismanî hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yaşandığı, oluş ve bozuluşa tabi olmayan farklı bir cismanî haşri benimser. Birçok eserinde getirdiği bazı öncül ilkelerle maddi olmayan bu cismanî meâda aklî bir dayanak oluşturur. Bu ilkeler; hareket-i cevherî, varlığın asaleti, varlığın teşkiki, hayal gücünün bağımsızlığı, kişisel kimliğin nefis ile olduğu gibi Sadrâ'nın Hikmetü'l-Müteâliye okulunun da temelini teşkil eden ilkelerdir.

Ahiret hayatının daha üstün oluşundan hareketle Sadrâ, devamlı oluş ve bozuluş (kevn u fesat) halinde olan maddi varoluştan farklı bir yaratılışa işaret etmektedir. Ona göre bu dünyadaki et ve kemikten müteşekkil som maddi bir bedenle diriliş mümkün değildir, çünkü böyle bir yaratılış bozulmaya ve çürümeye mahkûm olduğundan daha üstün bir yaratılış olamaz. Ama salt ruhanî ve mutlak soyut bir diriliş de değildir, çünkü bireyleri orada yekdiğerinden ayırt etmek ve her bir bireyin sahip olduğu insani sureti yakalamak zor olacağından böyle bir diriliş de mükemmel değildir. Ancak belki bu diriliş yaralanan, kanayan, çürüyen ve bozulan bu dünyadaki maddi ve cismanî bedenle olmadığı halde cismanî özellikleri taşıyan nefsanî/suretsel bir diriliştir. Tıpkı, fotoğraftaki resim, beyaz perdedeki oyuncu, kameradaki karakter gibi, aslında cismanî özelliklere sahip olduğu halde asla kılıcın kesemediği, merminin işlemediği, ateşin yakamadığı tarzda tüm bedensel ağırlık, bağlılık ve esaretten uzaktır. Böyle bir dirilişe sahip beden, tıpkı düşünce ve hayal mekanizması gibi zaman ve mekân üstü bir cevherde, bedensel ayakbağlarının tamamından arınık ve yalıtık bir özgürlük alanı içerisinde dilediği yere dilediği sürede ulaşır, dilediği işi dilemesiyle beraber hatta aynı anda gerçekleştirebilir. Bu, tıpkı Belkis'in tahtının naklinde olduğu gibi, zaman ve mekânla sınırlı olan ve her türlü maddi engelin üstesinden gelen ahirete yaraşır üstün bir diriliştir.

Sadrâ bu yaklaşımıyla, eleştiriler yönelttiği kendinden önceki düşünürlerden birçok yönden ayrılarak probleme yeni ve özgün sayılabilecek bir çözüm getirmiştir. Öncelikle getirdiği öncül ilkelerle akıl ile vahyi bütünleştiren Sadrâ, cismanî meâdın aklî olarak ispatlanamayacağını

savunan İbn Sînâ ve diğer Meşşâî düşünürlerden ayrılarak problemi felsefesinin temel doktrinleri olan ilkeler üzerinden açıklar. Aynı zamanda çözümlenip bozulan dünyevî bedeninin aynısı veya benzerinin iade edileceğini savunan kelamcıları ve Gazzâlî'yi de eleştirerek insanın hüviyetinin sabit olmayan bedenle değil nefis ile olduğunu söyler. Kaldı ki bu dünyadaki maddi bedeninin duyularının cennet ve cehennemdeki lezzet ve acıları idrak edemeyeceğini de ekleyerek aslında bu görüşün naklî delillerle de ters düştüğünü söyler. Benzer bir bedenle diriliş görüşünü ise tıpkı İbn Sînâ gibi tenasühe yorumlayarak bu görüşte olanların en büyük hatasını ahiret için dünyadaki maddi nesnelere öncül olarak kabul etmeleri olarak görür. Sadrâ'nın teorisini özgün ve önemli kılan dikkate değer hususlardan biri de hareket-i cevherî öğretisine bağlı olarak kişisel özdeşliğin kaynağını nefse dayandırarak hayal gücüne kilit bir rol vermesi ve bu konuda hukuki ve ahlaki boyuta vurgu yapmasıdır. Bir şahsın bu dünyada sahip olduğu hüviyet ile uhrevî varoluşunda tanınması ve onunla yargılanması, gerek akli gerekse naklî bir gerekliliktir. Nitekim aynı bedeninin iadesinde ısrar edenlerin en önemli argümanı ahiretteki kişisel kimliğin tespiti yönüyledir. Sadrâ ayrıca, Yeni Platoncu ve İshrâkîlerin ruh-beden düalizmine de itibar etmeyerek gölge veya misali bir dirilişi de kabul etmez. Uhrevî beden, dünyevî bedeninin kabrinden çıkıp onun devamıdır diyen Sadrâ'nın bu yorumu Kur'ân'ın öngördüğü ruh-beden bütünlüğüyle de çelişmemektedir.

Sadrâ'nın ortaya koyduğu 'maddi özelliklerden arınık cismanî meâd' öğretisi, her ne kadar probleme yeni bir çözüm önerisi olarak kabul edilse ve önceki teorilerden farklı noktalara dikkat çekse de bir takım çelişkilerden uzak değildir. Öncelikle cismi meydana getiren bileşenlerden biri olan 'madde'den yoksun bir cismaniyet, bu teorisinin kavranması önündeki engellerin başında gelir. Zira cisim için maddenin gerekli olduğunu savunanlara göre cismanî varlık; nicelik, nitelik, mekân ve durum gibi maddi özelliklerden ayrı düşünülemez. Bu nedenle Sadrâ'nın savunduğu gibi bu maddi özellikleri taşımayan bir beden, cismanî bir bedenden çok, misali veya Meşşâîlerin savunduğu hayali dirilişe yorumlanabilir. Sadrâ ortaya koyduğu görüşte isabet etmiş olsa bile "maddeden arınık bir cismaniyet" tabiri ile bunu ifade etmesi, bu teorisinin bihakkın anlaşılmasını güçleştirmekte ve eleştiriler getirdiği görüşlerden gerçekte ne kadar farklı bir yaklaşım sergilediği tartışılmaktadır. Getirilebilecek diğer bir eleştiri ise nefsin hareket-i cevherî yoluyla yetkinleşerek soyut bir cevher haline geldikten sonra cismanî bir beden -her ne kadar maddi özellikler taşımasa



da- suretinde zuhur etmesinin tekâmüle dayalı hareket-i cevherî ile çelişmesidir. Nefsin, hudûsunun cismanî, bekasının ruhanî olduğunu kabul eden Sadrâ, uhrevî beden ile nefis ilişkisini ise gölge ile gölgenin sahibi arasındaki ilişki ile açıklayarak nefis var oldukça bu gölgenin nuranî veya som karanlık (zulmanî) biçimde varolacağını söyler. Bu durumda soyut bir varlığın gölgesinin cismaniyetini tartışmak şöyle dursun, maddeden soyutlanarak yetkinleşen bir nefsin tekrar cismanî bir bedene ihtiyaç duyması, hareket-i cevherî ile mükemmele doğru yol alan nefsin gelişim seyrine uygun görünmemektedir. Şayet maddeden tamamen soyutlanan nefsin suret yaratması, bir kemal derecesi olarak kabul edilse bile yaratılan bu suret, kaynağı olan nefis gibi cismanî değil nefsanî bir suret olmalıdır. Sadrâ'nın öncül ilkelerinde de öne çıkan en önemli hususun hüviyet ve kişisel özdeşliğin nefis ile olduğu, başka bir ifade ile insanın bedeniyle değil nefsiyle insan olduğu hatırlandığında, her ne kadar adına cismanî demişse bile Sadrâ'nın aslında nefsanî bir beden tasarımı yaptığını söyleyebiliriz.

Ayrıca Sadrâ'nın riyazetle geçirdiği uzun yılların ardından yeniden başladığı fikir hayatında, tıpkı İsrâk şeyhi Sühreverdi gibi son derece iddialı yargılarda bulunduğu görülmektedir. Gözlem ve deneyle tecrübe edilmesi mümkün olmayan metafiziğin en çetin problemlerinden biri olan meâd konusunda adeta suyun kaldırma kuvvetini banyo yaparken tespit eden Arşimet'in sokağa fırlayıp "buldum!" demesi gibi bir kesinlikte düşüncelerini ifade etmesine çekince konulabilir. Kendisinden önceki İslam düşüncesi geleneğinin bütün disiplinlerinden beslenip öğretilerinden istifade eden Molla Sadrâ'nın diriliş için yaptığı en önemli katkı, belki geliştirdiği hareket-i cevherî teorisinin de etkisiyle bu öğretilerden vardığı sentezle aralarını uzlaştırmasıdır. Nitekim filozofların ısrarla "gerçek" ve "hakikat" olarak takdim ettiği misali ve hayali dirilişi biraz daha vücuda yani cismaniyete yaklaştırmış, diğer bir ifadeyle zahir İslam ulamasını daha iyi tatmin eden bedenli diriliş fikrine fazla vurgu yapmıştır. Ancak ne var ki bedenli dirilişe yaptığı tüm vurgulara rağmen Molla Sadrâ'nın diriliş öğretisi maddi formun ve suretin özelliklerini içerse de dünyevî anlamda cismanî bir beden değil, aksine maddi sınırlılıklardan sıyrılarak soyutlanan nefsin yarattığı aşkın bir bedendir.

Bu çekincelere rağmen Sadrâ, hareket-i cevherî gibi özgün ve ayakları yere basan bir teorinin ışığında problemi ele alarak kişisel kimliğin tespiti ve hayal gücünün işlevi gibi önemli hususları işe koşturmakla meâd problemine yeni bir çözüm denemesi sunduğunu ifade etmeliyiz. Molla

Sadrâ'da ele aldığımız bu problemin geçmişte olduğu gibi gelecekte de insanın zihnini en çok meşgul eden konulardan biri olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Günden güne gelişen bilimsel imkânlarla beraber insan, ilk varoluşu üzerine düşündükçe ikinci varoluşunun mahiyetine dair daha fazla bilgi sahibi olacak ve bu konu yeni boyutlar kazanarak araştırılmaya devam edilecektir. Nitekim Yüce Yaratıcı da ikinci varoluşu anlayabilmek için insanı ilk varoluş üzerinde düşünmeye teşvik etmektedir.

### Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan, "Sadrâ'nın Aşkın Hikmet Sistemi ve Özellikleri", *Molla Sadrâ ve Aşkın Hikmet Paneli*, İSAM, 2006.

\_\_\_\_\_, "Sadreddin Şirazî'de Hareket Nazariyesi", *İslami Araştırmalar*, 1986, sayı: 2, s.63-70.

\_\_\_\_\_, Alparslan, "Molla Sadra" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c.30, s. 259-265.

Aristoteles *De Anima/Ruh Üzerine*, çev, Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yay., 1990.

Aştîyânî, S. Celaleddin, *Şerh ber Zâdu'l-Musafir*, Kum, Defter-i Tebliğat-ı İslamî, 1381.HŞ

Aktürk, Eyüp, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Ankara, Araştırma Yay., 2014.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2010.

Dehkânî, Muhammed Hüseyin, "Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akılanî-yi Meâd-ı Cismanî", *Faslname-i Endiše-i Dinî Danışgâh-ı Şirâz*, 2010, sayı: 36, s. 101-124.

Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev.: Kasım Turhan), İstanbul, İklim Yay., 1992.

Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, State University of New York, 1975.

Gazzâlî, *Tehafutu'l Felasife*, Kahire, nşr. Şems Tebrizî, Tahran, 1382/2004

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Daru'l-Lisani'l-Arab, 1970.

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l Meâd*, (tahk.: Hasan Asî), Beyrut, el-Müessesetu'l-Câmia, 1987.

\_\_\_\_\_, *eş-Şifa, el-İlahiyât*, (tahk.: Said Zayed), Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 1404HK.

\_\_\_\_\_, *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, Kum, Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 1405HK.



- Koç, Turan, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslâmiyât Dergisi*, Ankara, 2000, c.3, sayı: 1, s. 95-105.
- \_\_\_\_\_, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, (çev.: Delikara Topçu), İstanbul, Öteki Yayınları, 2007.
- Meçin, Mahmut, "Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat", Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Ens., 2013.
- Molla Sadrâ, "Şevâhidü'r-Rubûbiyye", *Mecmuâ-ı Risale-i Felsefî Sadru'l Muteellihîn*, (ed.: Hamid Naci İsfahanî), Tahran, İntişarat-ı Hikmet, 1375/1997.
- \_\_\_\_\_, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi'l-Esfâri'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ*, Dar-ı Ehya-ut-Turas, Beyrut, 1981.
- \_\_\_\_\_, *el-Meşâir*, Tahran, Kitaphane-i Tuhûrî, 1363/1985.
- \_\_\_\_\_, *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye*, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, 1387/2009.
- \_\_\_\_\_, *Esrâru'l-Ayât*, (tahk.: Muhammed Hacevî), Encümen-i hikmet ve Felsefe, Tahran, 1360/1982.
- \_\_\_\_\_, *Zâdu'l-Musafır*, Kum, Defter-i Tebliğat-ı İslâmî, 1381/2003.
- Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (çev.: Ali Ünal), İstanbul, İnsan Yay., 2009.
- \_\_\_\_\_, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev.: Nazife Şişman), İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.
- Platon, *Phaidon*, (çev.: Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, MEB, 1945.
- Seccadî, Seyyid Cafer *Ferheng-i Istilâhât-ı Felsefî-yi Molla Sadrâ*, Tahran, Vezâret-i Ferheng u İrşad-i İslâmî, 1379/2001
- Surûş, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (çev.: Hüseyin Hatemî), İstanbul, İnsan Yay., 2008.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşaf İstilahât-ı el-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut, Mektebet-i Lübnan Naşirun, 1997.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2011.