

Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu

*Mulla Sadra and His Defense of the Ancients on the Soul*

**Sümeyye Parıldar**

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

*Dr., Istanbul University, Faculty of Theology*

*Department of Islamic Philosophy*

İstanbul, Türkiye

sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8697-1662

**Article Information/Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article/Araştırma Makalesi

**Received/Geliş Tarihi:** 06 August/Ağustos 2022

**Accepted/Kabul Tarihi:** 05 December/Aralık 2022

**Published/Yayın Tarihi:** 15 December/ Aralık 2022

**Pub Date Season/Yayın Sezonu:** December/Aralık

**Volume/Cilt:** 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1235-1251

**Cite as/Atıf:** Parıldar, Sümeyye. “Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikleri Savunusu”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1235-1251. <https://doi.org/10.18505/cuid.1158642>

Parıldar, Sümeyye. “Mulla Sadra and His Defense of the Ancients on the Soul”. *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1235-1251. <https://doi.org/10.18505/cuid.1158642>

**Plagiarism/İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Published by/Yayıncı:** Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

**Ethical Statement/Etik Beyan:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sümeyye Parıldar).

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Mulla Sadrā and His Defense of the Ancients on the Soul

**Abstract:** Mulla Sadrā refers to ancient Greek philosophers in his writings quite often, especially when the subject matter is the soul. In this article, I will address how Mulla Sadra reiterates Avicenna's summary and analyses of ancient theories of the soul as discussed in Safar 4, Bab 5, and Fasl 5 of, al-Hikmat al-Muta'aliya fi asfār al-'aqliyyat al-arba'a. The source of these discussions, when the structure and basic contents are considered, is Aristotle's De Anima Book I. Before defining the soul, Aristotle discusses what kind of a science, a science on the soul should be, and afterwards, he evaluates previous theories on the soul as those defining the soul through movement, perception, and life. We observe that this evaluation on previous theories play a preparatory role for his own definition of the soul as perfection and actualization. In a similar manner, in Safar 4, Bab 5, and Fasl 5 of Asfār al-'aqliyyat al-arba'a, Mulla Sadrā reinterprets and discusses Ancient theories in such a way that the discussion leads us to a theory similar to Mulla Sadrā's. In the presentation of this chapter, we find out that the soul is immaterial and modulated (tashkiki) reality and is represented as a unity which is in a constant movement in its substance. The soul is matter in its origin, yet turns into an immaterial reality through substantial movement. In direct disagreement with Aristotelian philosophy, for Mulla Sadrā, movement in substance is possible as well as it is essential in understanding the reality of the soul. When Mulla Sadrā evaluates the ancient discussions and the criticisms by Avicenna, he finds that the discussion focuses on the source of mobility yet the soul is supposed to be defined as the source of immobility equally. Next in the discussion on movement, he focuses on the necessity of accepting the principle of substantial movement.

According to Mulla Sadrā, Avicenna (following Aristotle's presentation and interpretation) is misleading in his evaluation and criticisms of the ancient theories on the soul mainly because he follows a literalist reading. On the contrary, sources for Ancients' knowledge is perennial wisdom, and their words on the soul have deeper meanings than what is understood at the first reading. When read with more trustful lenses, it will be manifested that the soul is an immaterial reality for them as well. For example, when they talk about the soul as a sphere, Mulla Sadrā thinks that they want to direct attention to the perfection. When fire is mentioned, the dynamic reality of the soul is brought to light. Mulla Sadrā, adds the principle of gradation (tashkik) to his presentation and talks about modulation of fire from material fire to the immaterial light (nūr). The lowest level of fire is related to the changes in nature of the soul, the soul responsible of irascible and concupiscent establishes the next level. Once the soul is under total control, then it completes the passage to its incorporeality and becomes light. So this chapter is important in its structure because it allows us to read into how Sadrā's historical reiteration is influenced by his own theoretical framework on the one hand. On the other hand, thanks to the long lineage of De Anima commentary literature, we can compare Sadrā with Aristotelian readings in this chapter.

The interpretative reading of Mulla Sadrā, in opposition to the literalist reading of Avicenna on the ancient theories, also leans on a history of other philosophers before him. In this regard, a lineage of historiography might be traced back to Āmirī, Qādi Sa'īd, and Shahrastāni. What the article comes to conclude is that a particular presentation found in Aristotles' De Anima- Book I is molded in Mulla Sadrā's hands with a more interpretative version of pre-Socratic theories to such an extent to support Mulla Sadra's own theories on the soul.

**Keywords:** Mulla Sadra, Medieval and Ancient Theories of Psychology, Receptions of Ancient theories of soul in medieval Islam

### Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-Sokratikler Savunusu

**Öz:** Molla Sadrā, pek çok eserinde sıkça Antik Yunan filozoflarına atıfta bulunur ve Nefis bahsi bunların önde gelenlerindedir. Bu makalede, Molla Sadrā'nın en önemli eseri, el-Ḥikmetü'l-müte'āliye fi esfāri'l-'aqliyyeti'l-erba'a kitabından 4. sefer 5. bab 6 faslında Molla Sadrā'nın Antiklerin nefse dair görüşlerini, İbn Sînâ'nın Şifâ Kitabındaki özeti esas alarak aktarması problematize edilmiştir. İbn Sînâ ve Molla Sadrā'nın Antiklere dair aktardıkları tartışmanın şekil ve ana içerikler açısından kaynağı Aristo'nun De Animasının birinci kitabıdır. Aristo, nefsin tanımını vermeden önce nefsin ilminin niteliği ve çerçevesini ele almış sonra da kendisinden önceki teorileri hareket, idrak ve yaşam üzerinden nefsi tanımlayan gruplar olarak analiz etmiştir. Aristo'nun temel olarak kendisinin bilfiil oluş ve yetkinlik olarak inşa edeceği tanıma hazırlık olarak bu analize yer verdiği görülür. Benzer biçimde, ana tema, kavram ve soruları incelendiğinde 4. sefer 5. bab 6 faslında Molla Sadrā'nın da kendi nefis görüşünü destekler şekilde antik teorileri yorumladığı gözlemlenir. Molla Sadrā'nın buradaki sunumunda artık nefis, gayri cismani bir gerçekliktir ve cevherinde hareket etmekte olan bir birlik olarak sunulmaktadır. Nefsi, başlangıcı itibari ile maddesel ve bekâsi itibariyle gayri cismani, sürekli cevherinde hareket eden ve teşkiki bir gerçeklik olarak gören Molla Sadrā için de hareket, nefis tartışmalarının merkezindedir. Aristocu sistemin aksine onun için cevherde hareket mümkündür ve nefsin maddesel ve maddeyi aşan gerçekliği ile teşkikini mümkün kılan da cevheri hareket

ilkesidir. Harekete dair tartışmalarda Molla Sadrâ, nefsin hareket kadar hareketsizlik için de ilke olmasının gerekliliğine işaret eder. Sonraki aşamada, nefsin cevherde hareketini kabul etmenin gerekliliğini ortaya koyar.

Molla Sadrâ'ya göre İbn Sînâ'nın (Aristo'ya paralel olan) değerlendirme ve eleştirilerinde Antiklere maddeci nefis teorileri atfetmeleri hatalıdır. Aristocu değerlendirme, Antiklerin unsurlar ve ilkelere dair ifadelerinin literal okumasına dayanmaktadır. Antikler, hikmetli sözlere sahiptir ve nefse dair ifadelerinde de yüzeyde görünenin ötesinde anlamlar taşıyan sembolik bir dil ile konuşurlar. Doğru yorum ile okunduğunda, onlar için de aslında nefsin gayri cismani bir gerçeklik olduğu te'viline ulaşılır. Mesela nefsin küre olarak incelenmesi, bir şekilden ziyade kemâl-yetkinlik yönüne işaret eder. Nefsin ateş olarak tanımında onun dinamik yapısı ele alınır. Molla Sadrâ, burada teşkik ilkesini ateşe uyarlar ve ateş için maddesel ateşten nur olmaya giden bir dereceli ilerleme silsilesi tasvir eder. En alt aşamada ateş, cevheri hallerin tabiattaki değişimlerinden sorumlu olup; şehvet ve öfkedeki nefis onun bir sonraki aşamasıdır. Kontrol altına alınan bir sonraki aşamada ise ateşlikten nurluğa dönüşür. Böylece Esfâr'ın bu bölümü, hem Molla Sadrâ'nın nefis görüşünün tarihsel okumasını nasıl etkilediğini incelemek ve hem de De Anima geleneğinden gelen yazım geleneği ile onun yorumunu karşılaştırabilmek imkânı vermesi açısından önemlidir.

Bu bölüme odaklanan nazar, aynı zamanda İbn Sînâ'nın daha literalist okuması karşısında daha yorumcu bir okuma sunan Molla Sadrâ'nın, antiklere dair geliştirdiği bu okumada kendisine paralel başka filozoflara dayandığını da gözlemleyecektir. Bunu takiben Âmiri, Kadi Said ve Şehristânî'ye doğru takibi yapılabilecek bir tarih yazımının izleri sürülebilmektedir. Listelenen düşünürler için Eflatun, Pisagor gibi filozoflar, nebevi nurdan (mişkâtü'n-nübüvve) nasiplenmişlerdir. Bu silsiledeki isimler gibi Molla Sadrâ da gerçek filozof ile sahte filozofu ayırır. Sühreverdî gibi Molla Sadrâ da tam bu ayırım sebebi ile sahip oldukları bilginin doğru insanların elinde bulunmasına dikkat ettikleri için bu kadim düşünürlerin sembolik bir dil kullandıklarını dile getirir. De Anima'nın birinci kitabında Antik düşünürlerle dair listelenen görüşler hem De Anima yazımı paralelinde nefsin tanımı hem de bir tarih yorumu olarak Antik düşünürlerin alımlanmasına dair analize imkan veren bir pencere açmıştır. Bu makalede bu zaviye ele alınmış ve Aristocu De Anima birinci kitabından aktarılan bir pre-sokratiklere dair sunumun Molla Sadrâ'nın elinde hem kendi tarihsel okumasının farklılaşan bir yansıması ve hem de kendi felsefi görüşünü destekler bir alternatif sunuma dönüştüğü sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Sadrâ, Antikçağ ve Ortaçağ Nefis Teorileri, Antik Nefis teorilerinin Ortaçağ İslam Dünyasında Alımlanmaları

## Giriş

Molla Sadrâ (öl. 1045/1636), muhtelif metinlerinde sık sık Aristo, Eflatun ve onların öncesindeki filozoflara atıf yapmaktadır. Mesela evrenin kaynağı ve sonu, evrenin hâdis oluşu ya da ezililik bunlar arasındadır. Yine içe bakış ve ben şuuru ile Pisagor-Eflatuncu nefsin bedenden ayrı oluşu önemle yer verdiği ve farklı metinlerinde tekrar ettiği hususlar arasındadır. Nefsin tabiatı, düşüğü, bedenden önce varlığı ve tenasühün imkânı gibi konularda da Molla Sadrâ'nın tartışmasını kurarken işaret ettiği kaynaklar arasında Pre-Sokratikler yer alır. Yine insanın küçük evren olduğu düşüncesinde de Molla Sadrâ'nın kaynaklarının arasında Antik düşünce yer alır.<sup>1</sup> Onun en yoğun biçimde Pre-sokratiklere atıf yaptığı konulardan biri de nefis bahsidir. Bu makalede *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-âkıyyeti'l-erba'a* (bundan sonra *Esfâr*) kitabında 4.sefer 5. bab 6 fasıl odaklı olarak nefis bahsi ile ilgili okuma ve yorumlarına yer vereceğim.<sup>2</sup>

Molla Sadrâ'nın antikler ile irtibatına dair müstakil incelemelerden biri Hans Daiber tarafından ortaya konmuştur. Daiber, Molla Sadrâ'nın bu düşünürleri önemsedini ve onlara dair görüşleri özel bir yorumla ele aldığına değinir.<sup>3</sup> Antiklerin Molla

<sup>1</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrâri's-ulûmi'l-kemâliyye* (Tahran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1391), 49-51.

<sup>2</sup> Bu çalışmaya dair ilk sorular gündemime 2018 yılında yaptığım bir sunum vesilesi ile gelmişti. 'A Comparison of the Psychology of Mulla Sadra with the Ancient Discussions of the Soul', Revision and Perversion of Aristotelian Psychology in the Arabic, Hebrew and Byzantine Traditions, 16-17 November 2018, Joint Workshop with Representation and Reality (Gothenburg) and the Warburg Institute, Warburg Institute, London. Bu çalışmada ise Aristo'nun De Animasının birinci kitabındaki tartışmaları felsefe tarihine dair klasik kaynaklarda yer verilen tartışmalar eşliğinde tekrar tasarladım. Umarım burada ortaya konan çalışma, daha sonraki aşamalarda İslam filozoflarının kendisinden önceki düşünürlerle dair çeşitli ve zengin okumalarına dair daha fazla çalışmanın ihtiyacına bir işaret vesilesi olacaktır.

<sup>3</sup> Hans Daiber, *From the Greeks to the Arabs, Volume 2: Islamic Philosophy* (Leiden, Netherlands: Brill, 2021), 664, 665.

Sadrâ'nın kavramlarının oluşumunda da etkili olduğu iddiasını hızlı bir ilişkilendirme ile uzun bir analiz sunmaksızın ortaya koyar. Buna göre Molla Sadrâ'nın âlemin oluşumuna dair fikirleri ve yaratmaya dair kavramlarında antiklerin doğrudan etkileri olmuştur.<sup>4</sup>

Muhammet Sait Kavşut ise kudemanın hem Molla Sadrâ'nın fikir dünyasını oluşturan çerçevede önemli olduklarını detaylı olarak ortaya koyar hem de nefsin neliği ve ölüm sonrası durumuna dair detaylı analizler sunar.<sup>5</sup> Onun tezi, Molla Sadrâ'yı kudemaya bağlayan geleneğe dair de detaylı analizler içeren metin bir kaynak olma özelliği taşır. Ancak Kavşut'un detaylı analizinde bu makalede odaklanılan *Esfâr* kitabındaki fasla özel olarak değinilmemiştir.

Hem Kavşut hem de Daiber, Sadrâ'nın özel yaklaşımın ardında Şehristânî'nin (öl.548/1153) etkisini görürler. Buna yakın bir iddiaya daha genel bir analiz içerisinde Eşref Altaş da yer vermektedir.<sup>6</sup> Yine Daiber kaynak olarak Ebü'l-Hasan el-Âmirî'yi (ö. 381/992) de eklerken Kavşut da dolaylı bir kaynak olarak Âmirî ve Kadi Said'i (öl. 462/1070) Şehristânî'nin yanında zikrederler.<sup>7</sup> Mahmut Erol Kılıç ise hâlidî hikmet anlayışı ve Sühreverdî (öl.587/1191) felsefesinden büyük oranda etkilenmesi ile Molla Sadrâ ile antik filozoflar arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir.<sup>8</sup> Genel olarak bu bağlantıya dair erken sayılabilecek kısa bir metin de Carl Ernst tarafından kaleme alınmıştır. Burada, Kavşut'un daha sonraki detaylı analizine paralel ve fakat atıf sayı ve yerlerine dair tablolar ile Molla Sadrâ sisteminde antikler ve diğer felsefe ekollerinin yeri tasavvuf ekollerinin etkisine bakılarak ele alınmıştır.<sup>9</sup> Bu çalışmada ise Molla Sadrâ'nın Antik filozoflara oldukça sık atıf yaptığı ortaya konulmuştur.

Molla Sadrâ kudemadan Yunanlılar özelinde bahsederken listesinde yer alan filozof listesi yer yer farklılık içeriyor olsa da büyük oranda Şehristânî'nin ilk filozoflar listesine paraleldir ve Aristo ile beraber, Aristo öncesi Yunan filozoflarını içermektedir. Şehristânî'ye göre hikmetin sütunları olarak isimlendirilen filozoflar, Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrat ve Eflatun'dur.<sup>10</sup> Molla Sadrâ yine sadece Yunanca bir isim sahibi olduğu için fikirleri övülen kişiler olduğuna da işaret eder ve bu kişilerin cahilane taklidini eleştirir. O zaman kudema Yunan özelinde kullanıldığında genellikle olumlu bir anlam taşır ve hikmet denilen hakikat bilgisinden nasiplenmiş bir gruba delalet eder. Molla Sadrâ'nın bu bakışımın önde gelen kaynaklarından Şehristânî onları şöyle tarif eder:

“Hikmet ise ya kendisiyle amel edilmesini veya bilinmesini gerektirir... İlmîni nübüvvet mişkâtından alıp peygamberlere saygı duyan ve onların kemal derecelerine inananlar haricinde, bütün felsefecilere göre şeriat ve din mensuplarının getirdiği her şey, belirttiğimiz üzere takdir edilerek ortaya konulmuş hususlardır. ... Bir kısmı Yunan filozoflarıdır. İki kısma ayrılan bu grup içinde öncekiler (evâil) diye anılanlar, hikmetin sütunlarıdır.”<sup>11</sup>

*Filozofların babaları* olarak atıf yapılan Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Eflatun'un kendi aralarında ve onlar üzerine yapılan takip eden yorumlardaki ele alınışlarında gözlemlenen anlaşmazlıklar ve görüş farklılıkları, Molla Sadrâ'ya göre yanlış anlamalardan, bazen de dil seviyesindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Mesela görünen ilk

<sup>4</sup> Daiber, *From the Greeks to the Arabs*, 672.

<sup>5</sup> Muhammet Sait Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

<sup>6</sup> Daiber, *From the Greeks to the Arabs*, 665, 666; Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, 61; Eşref Altaş, “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 46, 47. Kadî Said'in ilgili kitabına dair: Emrullah Bulut, “Kadîm Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim ve Kültür Tarihi Klasiği: Tabakatü'l-ümem”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), içinde, 119-148.

<sup>7</sup> Daiber, *From the Greeks to the Arabs*, 668-670; Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, 61.

<sup>8</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesi: İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010), 174; Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2. basım, 2015), 337; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak, Mecmua-i musannefat-ı Şeyhi'l-İşrak*, tsh. Henry Eugénie Corbin (Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373), 11-12,156-157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-297; Eyüp Bekiryazıcı, “Hermetizmin Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006*, 2 (2006),167-175.

<sup>9</sup> Carl W. Ernst, “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”, *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-yı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)* (Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999).

<sup>10</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 4.basım, 2017), 299.

<sup>11</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-7.

anlamıyla bakıldığında kudema tenasühü savunur görünürler. Ancak *hikmetin sütunları* olan<sup>12</sup> bu hükemanın yani Molla Sadrâ'nın listelemesi ile, Eflatun, Sokrat, Pisagor, Empedokles, Anaximenes ve *Filozofların babası* lakabı ile anılan Hermes'in, tenasühe dair olumlu yargı içerir görüntüsü veren ifadeleri aslında bu dünyada yaptıklarının insanda neden olduğu değişimin sonraki âlemde görünürlüğüne işaret etmektedir. Bu anlamda görünür boyuttaki niza ya da uzlaşmazlık gerçekte sadece lafzidir.<sup>13</sup>

Bu makalede kudemadan bahsedilirken Aristo'nun ve İbn Sînâ'nın sunumları yanında Molla Sadrâ'nın analizi esas alınmış, bu bağlamda Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun kendi fikirlerine değinilmemiştir. Molla Sadrâ ve kudemayı ele almasına dönersek, Molla Sadrâ, nefis ile ilgili anlayışların sonuçlarını diğer felsefi meselelerde de izlemektedir. Böylece âlemin başlangıcı ve haşir ve tenasüh bahsinde de benzer atıflara yer vermektedir. Aslında, İbn Bâcce'nin (ö.533/1139) de nefis bilgisinin esas oluşuna dair ifadesi burada hatırlanabilir: "Nefis ilmi matematik ve doğa ilimlerinden her açıdan üstündür. Bütün ilimler nefis ilmine muhtaçtır ve nefis bilinmeden ve başka bölümlerde açıklandığı gibi mahiyeti tam öğrenilmeden, ilimlerin ilkelerini öğrenmemiz mümkün değildir."<sup>14</sup>

Bu durumdan beklenmesi gereken bir paralellikle, nefisle ilgili yaklaşımın izdüşümünün farklı alanlardaki neticesine de rastlanılabilir. Aristo sonrası düşünceden bu izdüşüme dair ilginç bir örnek, Galen (MS.129) üzerinden verilebilir. Molla Sadrâ'ya göre Galen'in nefse dair yanlış bilgileri, yine onun âlemin oluşumuna dair yanlış fikir sahibi olmasına sebep olmuştur. Buna göre, Galen, nefis hakkında bilgisiz idi ve bu yüzden yeniden yaratma hakkında yanıldı.<sup>15</sup> Elinizdeki makalede, Molla Sadrâ'nın kadim filozoflar olarak işaret ettiği Aristo öncesi filozofların nefse dair görüşlerini ne şekilde savunduğu mesele edinilmiştir. Molla Sadrâ'nın sunumunun içeriği büyük oranda Aristo'nun *De Anima*'sının birinci kitabını yansıtmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Aristo ve Molla Sadrâ'nın kadim filozofların nefis görüşlerine dair sunumları ele alınacak ve daha sonra Molla Sadrâ'nın bu hususta aldığı konumun kendi nefis görüşü ile açıklanabilir olup olmadığını test etmek amacı ile Molla Sadrâ'nın nefis görüşü değerlendirilecektir. Neticede Molla Sadrâ'nın aslında kendi sistemini yansıtır bir çerçeve sağlaması açısından kadim filozofların görüşünü verimli bir zemin haline dönüştürdüğü görülecektir.

## 1. Pre-sokratiklere Göre Nefsin Neliği

*Esfâr'da 4.sefer 5. bab 6 fasıl*, Aristo'nun *De Anima* birinci kitabına paralel olarak nefsin neye göre tanımlanacağı meselesi, kudema üzerinden ele alınır. Buradaki anlatımın çerçevesi, Sadrâ öncesinde İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* kitabının Nefse dair kitabında da devam ettirilmiştir. Burada, Sadrâ'nın Aristocu sunuma dair İbn Sînâ'nın özetini büyük oranda aktardığı söylenmelidir. Zaten fasılın ilk cümlesi de "Şeyh Şifâ'da (kudemanın nefsin durumuna dair sözleri) onları zikretti<sup>16</sup> ve tenkid etti. Biz de burada onların sözlerinin rumuzlu olduklarına hükmedecek ve elimizden geldiğince doğru anlamları ile yorumlayacağız" şeklindedir.<sup>17</sup>

Aristo, metninde yer yer daha dağınık olan sunum burada İbn Sînâ tarafından daha belirgin tasnifler ile verilmektedir. Kadimlerin düşüncesinin sunumuna dair ifadelerde hem Molla Sadrâ'nın tercihi hem de açıklık sebebi ile İbn Sînâ esas alınacak ve farklılığa sebep olan hususlarda Aristo ya da Molla Sadrâ'ya dair detaylara temas edilecektir. Aristo'nun metninde kurulan ve İbn Sînâ'nın devam ettirdiği çerçeve, Molla Sadrâ tarafından devam ettirilirken, öncekilerden farklı olarak Molla Sadrâ'da onların rumuzlu anlatımlarının detayları ele alınmaya çalışılır. Zira Sadrâ'ya göre filozofların rumuzlu anlatımları çokları tarafından yanlış anlaşılmıştır.

"Peygamberlerin sözlerinden sonra Vasîsi olan imamların ve hükemanın/filozofların sözlerini şahit getirmekten maksat, insanlar içinde bir grup sahte filozof olduğunu göstermektir ki onlar ismi dışında felsefeyi bilmezler, sırlarını anlamazlar ve farkında olmaksızın sapar/saptırırlar."<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Muhammet Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmi Düşüncesi*, 63. Hikmetin sütunlarına dair ayrıca bkz. Hikmet Yaman, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010), 195-212.

<sup>13</sup> Molla Sadra, *Mezâhir*, 91.

<sup>14</sup> İbn Bâcce, *Kitabü'n-nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 48.

<sup>15</sup> Molla Sadra, *Mezâhir*, 86.

<sup>16</sup> *Şifâ Külliyyatının Nefis* kitabında birinci makalenin birinci faslında Nefsin kanıtlanmasından sonra ikinci fasıl, Aristo'nun birinci kitabına paralel olarak kudemanın fikirlerini ele almaktadır.

<sup>17</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *Hikmetü'l-müteâliye fî'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a*, 8., ed. Ali Akbar Rashad (Tahran: SIPRI, 1383), 8.286 (çeviri bana ait).

<sup>18</sup> Molla Sadra, *İlahi Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrârî'l-ulûmî'l-kemâliyye)*, çev. Fevzi Yiğit, (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022).

Aslında Molla Sadrâ'nın sıkça ve farklı eserlerdeki atıflarına bakıldığında, onun, Aristo ve İbn Sînâ düşüncesine büyük oranda saygı duyduğu ve olumlu yaklaştığı açıktır. Ancak bahis, antik düşünürlere dair onların ortaya koydukları yanlış yorum olduğunda, Molla Sadrâ, onları da eleştirmektedir. *Mezâhir* kitabında geçen ifadelerinde ise felsefi konuları anlamamak açısından yanlış yorumun ortaya konulduğu eleştirisi Aristo ve İbn Sînâ için geçerli değildir ve yine hakikati göremeyen sahte felsefeciler arasında bu ikisini de görmediği açıktır. Öyle ise bu tarz yorum düzeltmeleri Aristo ve İbn Sînâ gibi usta felsefeciler söz konusu olduğunda daha çok o ikisini hedef almaktan ziyade daha alt düzeyde felsefe ile uğraşan kişilerin yanlışları ve yanlışlıklarını engellemeyi amaçlamaktadır. Molla Sadrâ'dan önce antiklerin sembolik anlatım üsluplarına işaret eden isimler bulunmuştur. Mesela Sühreverdî'nin ifadesi ile "Öncekilerin sözlerinde mecâzî anlatımlar bulunmaktadır..."<sup>19</sup> Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Aristo'dan bahsettikten sonra Âmirî de bu dört filozofun anlatılarının herkesin anlayamayacağı boyutlarına işaret eder. Ona göre "... bu kitaplar semboller ve bilmecelele doludur. Bu eserleri yazarlar, onları kasıtlı olarak anlaşılmasız kılmışlardır." Zira ehil olmayanların bu hikmete ulaşmaları engellenmelidir ve belirli gayretler ile insan kemalinde ilerledikten sonra bu bilgilere ulaşabilmelidir ve son olarak ilmin talibinin gevşemesi bu şekilde gayreti teşvik eden araçlarla engellenmelidir.<sup>20</sup>

*Esfâr* kitabında 4.sefer 5. bab 6 fasla tekrar dönebiliriz. Aristo'nun sunumunda nefsin tanımı ile ilgili dört yaklaşım vardır. Buna göre nefsin i) hareket üzerinden, ii) duyular üzerinden, iii) hareket ve duyuların karışımı üzerinden ve iv) yaşam dikkate alınarak tanımlandığı görünmektedir:

"Şöyle diyoruz: Öncekiler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Çünkü onlar nefsin cevherine ulaştırılan yollar hakkında ihtilaf etmişlerdi. Nefsin bilgisine onların bir kısmı hareket açısından, bir kısmı idrak açısından yaklaşır, bir kısmı iki yaklaşım arasını cem eder, bir kısmı ise ayrıntılandırılmamış bir şekilde hayat açısından yaklaşır."<sup>21</sup>

Her ne kadar bu dört yaklaşıma yer verse de Aristo'nun sunumunda ilk başlarda hareket ve duyumsama ilk iki kategori olarak sunulmaktadır.<sup>22</sup> İlerleyen bölümlerde ise "Herkes nefsi üç şeyle tanımlamaktadır: Hareket, duyum, cismani olmama" şeklinde eklemeye bulunur.<sup>23</sup> Hareket esaslı yaklaşım (I) bir ilk hareket ettiren ilkenin varlığının gerekliliğine odaklanır ve nefis hareketin ilkesi olarak açıklanır.<sup>24</sup> Hareketi esas alan yaklaşımda nefis ilk hareket ettiricidir.<sup>25</sup> Hareketin ilkesi olan nefis, böylece kendinde hareket edebilen bir cevher olur ve bu durumda onun varlığının devamlılığı da kendinde mevcut kabul edilir.<sup>26</sup> Hareket esaslı yaklaşıma mensup olup nefsin bedensel olduğunu düşünenler, göksel isimlerin devamlı ve sürekli varlığını da bir delil olarak verebilirler. Zira göksel isimler sürekli hareket ettikleri için oluş ve bozuluşa konu olmazlar.<sup>27</sup> Diğer taraftan bu görüşü savunan ve bu hareket ilkesinin bedende olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır. Atomcu açıklama ile bu görüşü birleştiren bir gruba göre de nefis, bölümleme kabul etmeyen parçacıklardır. Hayvan, nefes aracılığı ile bu parçacıkları içine alır ve canlılığı kazanır. Böylece hareket edebilir hale gelir.<sup>28</sup> Öyleyse bu görüşe göre nefis hareketin ilkesi olmak cihetinden, hareketin ilkesi ise parçalanmayı kabul etmeyen parçalar üzerinden değerlendirilir.

Bir grup filozof ise nefis ve hareket ilkesini ayırıştırır. Onlara göre toz parçaları/atom ya da bedene giren şeyin kendisi nefis değildir, aksine onları hareket ettiren nefistir. Bu durumda da onların taşıdığı bu ilke sebebi ile ve onların bedene girmesi ile canlılık ortaya çıkar.<sup>29</sup> Hareket ilkesi yaklaşımı, nefsin bir ateş olduğu iddiası olarak da varlık kazanır. Buna göre ateş, hareketin kaynağı,

<sup>19</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 424

<sup>20</sup> Âmirî, *Kitabu'l-Emed ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 56.

<sup>21</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara : TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 74.

<sup>22</sup> Aristo, *DA* 403b23-28. Aristo, *Ruh Üzerine* (Bundan sonra *DA*), çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan, 2018).

<sup>23</sup> Aristo, *DA* 405b11 vd.; Aristo, *Fi'n-Nefs*, haz. Abdurrahman Bedevi, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1954), 12.

<sup>24</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8. 287; İbn Sînâ, *Nefs*, 74.

<sup>25</sup> krş. Aristo, *DA* 403b330-31.

<sup>26</sup> Aristo, *Nefs*, 8, 10, 11.

<sup>27</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 2.287; İbn Sînâ, *Nefs*, s.74; Aristo, *Nefs*, s.11.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 76; Molla Sadra, *Esfâr*, 2.287, Aristo, *Nefs*, 8.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 74; Molla Sadra, *Esfâr*, 2.287.

hareket de canlılık anlamına gelmektedir.<sup>30</sup> Anaxagoras'a göre ise akıl, tüm hareketin ilkesidir.<sup>31</sup> Akla işaret etme noktasında Demokritos ve Anaxagoras'a bir arada işaret eden Aristo, hareketin ilkesi olmak ile nefsi özdeşleştiren Demokritos'un yanında Anaxagoras'ı bu ikisini birbirine karıştırmaması sebebi ile daha üstün tutar.<sup>32</sup> Özetle, hareket esasına göre nefis ele alındığında nefsin bedensiz olmayan cevher, kendinde hareket eden beden ve kendinde hareket eden, bölünmez parçalardan biri, dairesel olan ve ateş olduğu ortaya atılmıştır.

Duyuları esas alan yaklaşıma (II) gelince, bu görüşü savunanların bir kısmına göre, bir nefsin kendinden başkasını bilmesi, o nesneden önce gelmesi veya onun ilke/sebepe (mebde') olması ile alakalıdır. İlke oluşu fikri ise kozmolojik açıklamaların paralelinde nefsin ele alınması sonucunu doğurur. Nefis bir ilke ise, bazısına göre bu sudur, yine diğer gruplara göre nefis, hava, ateş ya da buhara benzer bir cisimdir.<sup>33</sup> İlke tartışması eşzamanlı olarak bilgi tartışmasını da içermekte idi. Bilgi, bu düşünürlerin tamamına göre, bu ortak ontolojiye, yani temel ilkenin aynı olmasına bağlı idi. Böylece temel ilke nefiste bulunduğuna göre, nefis de her şeyi bilebilir kabul edildi. Mesela, temel ilkeyi sayı olarak kabul edenlere göre, nefis de sayı idi. Benzerin benzeri bildiğini kabul eden bir gruptan olan Empedokles, nefsin unsurların tamamından oluştuğunu iddia etti.

Hareket ve idrak cihetini bir arada ele alan (III) grupta ise nefsin hem sayı hem de hareket ettirici olduğu iddia edildi.<sup>34</sup> "Nefsin bilgisine yaklaşımda idrak ile hareketi cem edenler ise şöyle söyleyen gibidirler: Nefis zâtı gereği hareketli bir sayıdır. Nefis sayıdır; çünkü nefis idrak eder. Nefis zâtı gereği hareketlidir, çünkü ilksel bir hareket ettiricidir."<sup>35</sup> Klasik anlatıda nefsi yaşam üzerinden açıklayanlar (IV), yaşamın sürekliliğini neyin sağladığını takip ederler. Bir grup sıcaklığın, diğer bir grup nefese benzemesi sebebi ile serinliğin, diğer bir grup ise kanın, yaşam için gerekliliği sebebi ile nefis olduğunu düşünmektedirler. Bir başka grup mizacı nefis olarak ele alırken, benzeri bir görüşe göre nefis, unsurların birbirleri ile irtibatları veya birleşimi ile açıklanır. Bu kategoride listelenen bir diğer gruba göre her şey Tanrılar ile dolu kabul edilir. Bu ilahilik, bazı eşyada tabiat, bazısında nefis ve diğer bazısında ise akıl olarak ortaya çıkmaktadır.

Molla Sadrâ bu özeti aktardıktan sonra İbn Sînâ'nın bu görüşlerin hepsini reddettiğini ifade eder. İlginç olan ise Molla Sadrâ'nın, bu filozofların yanlış anlaşıldığını düşünmesi ve İbn Sînâ'nın özetini takiben bu kadim filozofları savunmaya başlamasıdır. Molla Sadrâ'ya göre İbn Sînâ eleştirileri, kudemanın görüşlerini yüzeysel anlamlarını esas alarak ortaya konmuştur. Öncelikli okuma hatası, kudemanın görüşlerinin tamamının materyalist ve mekanik birer teori olarak anlaşılması ile ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda şu ifade edilmelidir ki Molla Sadrâ'nın kadim filozofları savunusu da bu durumda maddeci bir nefis anlayışının savunusu olamaz. Molla Sadrâ için nefis, üst derece bir cevherdir, maddesel durumlar ile yani birer unsur olarak ateş, hava, su, toprak ile ya da karışımlar ile nefsin tanımlanması doğru olmaz.<sup>36</sup> O kudemanın da kendi nefis anlayışı ile uyumsuz olmayan birer yaklaşımları olduğunu düşünmektedir. Ona göre kudema da nefsin üstün bir cevher olduğunu iddia eder ve onların teorilerinde görünen 'unsurlar, mizaç' gibi görünüşte maddesel olarak işaret edilen kavramların hakikatleri maddesel olanın ötesidir.<sup>37</sup>

## 2. Molla Sadrâ'nın Kadim Nefis Teorilerini Ele Alışı

Aristo'nun her konuyu tartışmaya açma veya bir disiplinin neliğini anlatma aşamasında farklı bir üslubu vardır. O kendisinden önceki görüşlere yer verir. Ele alacağı konuyu nasıl tanımladığını, bu sunumuna yeni bir çerçeve vererek ortaya koyar. Aristo bunların sonrasında ise mevcut disiplinde yeniden tanımlanan o konunun nasıl ele alınacağını anlatır.<sup>38</sup> Bu yüzden *De*

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 74; Molla Sadra, *Esfâr*, 8.288.

<sup>31</sup> Aristo, *DA* 405a8 vd.

<sup>32</sup> Aristo, *Nefs*, 8, 10, 11.

<sup>33</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.288.

<sup>34</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.213.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 76.

<sup>36</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.290.

<sup>37</sup> Molla Sadra, *Mezâhir*, 52.

<sup>38</sup> İbn Sînâ'nın bilgi teorisine dair detaylı bir analiz için bkz. Strobino, Riccardo, 2021, *Avicenna's Theory of Science, Logic, Metaphysics, Epistemology*, Oakland, California: University of California Press. Aristo'nun *De Anima* girişinde yer verdiği bilgi teorisi ve nefis araştırmasının nasıl bir bilim olması gerektiğine dair tartışma için Polansky, (Cambridge: Cambridge University Press) 2007, 34-45.

*Anima*'nın hemen girişinde bilimsel yöntemlere dair bir bölümün bulunması rastlantısal değildir. Benzer bir analizi ve nefse dair sorunun muhtelif felsefe dalları ile irtibatı ve ilgili delillerin türüne dair detaylı bir analizi İbn Bâcce de ele almıştır. Ancak bu şekilde bir analizin Aristocu çerçevede konuyu ele alan çoğu kitapta devam ettirilmediği ve elimizdeki makalede esas alınan İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın yazımında da kısa bir özetle atlanıldığına işaret edilmelidir.<sup>39</sup> Aristo'nun metninde, birinci kitabın başında ve sonunda okuyucu, Aristo öncesi görüşlerin tek tek ele alınması sonrası, nefis tanımı ve bu yeni çerçevede tanımlanmış kavramın nasıl ele alınacağını tartışmaya hazır hale gelir. Aslına bakılırsa ve Aristo'nun birinci kitabı dikkatli okunarak ikinci ve üçüncü kitaplardaki iddiaları karşılaştırılırsa, önceki görüşler mutlak olarak ve tek tek ele alındığında reddedilmemektedirler. Ancak Aristo için bu görüşler ana çerçeve yani nefsin bir formel neden olduğu fikrini ortaya koymadıkları için<sup>40</sup> ve büyük oranda nefsi bir cevher ve buna ek olarak maddesel bir cevher olarak ele almaya çalıştıkları için<sup>41</sup> ve daha da önemlisi potansiyellik ve aktüellik bağlamında tartışmaları ele almamıza imkan sunmadıkları için sorunludurlar. Bu bağlamda Aristo için kudemanın ne düşündüklerinden ziyade kendi özgün teorisini ortaya koymada oynayacakları rol, Aristo'nun kendi teorisine bir zemin oluşturmak açısından daha fazla dikkate değerdir. Nitekim modern çalışmalar da Aristo'nun yer yer kendi görüşlerini sunan çerçeveyi koruyacak şekilde, kadimlerin görüşlerini sunumunda filozofların görüşlerinde değişiklikler yaptığını, yanlış sınıflandırmalarda bulunduğu ve yer yer filozofların görüşlerindeki detayları göz ardı ettiğine<sup>42</sup> işaret etmektedirler. Polansky de Cherniss'e paralel bir yaklaşımla bu defa Aristo'nun birinci kitabında Sokratik diyaloglara benzer bir sahneleme olduğunu düşünür. Sokratik diyaloglardaki karakterler üzerinden nasıl 'o nedir?' sorusu ve muhtelif cevapları detaylandırılıyor ise, benzer biçimde birinci kitapta da kudemanın fikirleri üzerinden 'nefis nedir?' sorusu araştırılmaktadır.<sup>43</sup> Bütün cisimler hareket içinde olabilirler ancak Aristo açısından nefis tartışmasının salt fizik ilminin sınırlarında ve diğer isimlerle aynı şekilde analiz edilmesi mümkün değildir. İşte bu sebeple ilk kitap, bir taraftan ilimler ve metod tartışması bir diğer taraftan kudemanın görüşlerinin incelemesinden oluşur. En nihayetinde bu kitapta nefsin ilim olarak yeri, metodu ve nefsin tanımına dair temeller atılmış olacaktır. Nefis ise beden bir ilkesi olacaktır ve onun hareketini sağlayacaktır. Nefis kendinde incelendiğinde ise bir büyüklük değildir ve onu kendinde hareket eden olarak düşünmek yanlıştır.<sup>44</sup> Bu noktada şu husus da öne çıkarılır: Aristo için DA, nefsin kendinde nefis olması cihetinden araştırılmasından ziyade, nefisli beden durumunun araştırıldığı bir metindir.<sup>45</sup>

İbn Sînâ üzerinden gelen Aristocu aktarımı ele alan Molla Sadrâ da bu defa kendi nefis teorisi bağlamında bu sunumu tekrar ele almaktadır. Hareket bahsi ile kudemanın iddialarını ele almaya başlayan Molla Sadrâ, nefsin kendi kendini hareket ettiren ilk hareket ettirici olduğu iddiasının doğruluğunu savunur. Oysa Aristo'da nefis bedensel olmadığı için hareketli de olamaz: "Ruhun hareket edemeyeceği bunlardan belli!"<sup>46</sup> Onun eleştirilerinin temel sebeplerinden biri kudemanın nefsin kendisini de hareketli kabul etmeleridir.<sup>47</sup> Oysa Molla Sadrâ için burada tabiat, nefis ve hareket eden nefis sahibi cisim bir bütündür ve bunlar bir *birlik* oluştururlar.<sup>48</sup> Nefis, hareketin olduğu kadar, duyumsamanın, vehmin ve akletmenin de ilkesidir.<sup>49</sup> Burada aslında hareket ile ilgili tartışmanın satır aralarında Molla Sadrâ'nın kendi nefis görüşünü, yani maddesel olarak başlayan ve cevherde hareket ile gayri cismânilige dönüşebilen birlik durumunu tekrar gündeme getirmektedir. Bu teori için de hareket, cevherde hareket olarak merkezde yer almaktadır. Yine kendi nefis anlayışının diğer bir unsuru olan nefsin birliği ve tüm kuvvelerden oluştuğu ilkeleri de

<sup>39</sup> İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 48vd.

<sup>40</sup> Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore: The Johns Hopkins Press) 1935, 289, 295, 303.

<sup>41</sup> İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, 60.

<sup>42</sup> Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 293. Mesela Cherniss'e göre Empedokles'i kendi sunumuna uygun bir çerçevede sunmuştur ve yine Alchameon'un kozmolojik olmayan görüşlerini o şekilde ele almaktadır (Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 299). Yine bir noktada DA 404b16-27'ye işaret ederek, Eflatun'un dahi unsurlar üzerinden açıklamasını sunan filozoflar arasında listelenmesini eleştirir (Cherniss *Aristotle's Criticism*, 295).

<sup>43</sup> Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima*, 33-35.

<sup>44</sup> Polansky, *Aristotle's De Anima*, 39.

<sup>45</sup> DA 408b19 vd.

<sup>46</sup> DA 408b30.

<sup>47</sup> Polansky, *Aristotle's De Anima*, 84-85.

<sup>48</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.290-2.

<sup>49</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.293.



inceleme içerisinde değerlendirilmiştir. Üçüncü olarak da başlangıcı itibarıyla maddesel olarak ele alınan nefsin hareketli olması Molla Sadrâ sistemi için sorun teşkil etmez.

Hareket merkezli iddiaların bir kısmı ‘nefsin kendi zatını hareket ettiren ve ölmeyen’ olduğunu ifade ederler ve Molla Sadrâ için bu iddia da doğrudur. Bölünemeyen son parça oluş üzerinden nefsi tanımlayanlar ise Molla Sadrâ’ya göre göksel ve maddesel olmayan-misali varlıklara işaret etmektedirler. Yine bu sebeple onların bir kısmı nefsi eş zamanlı olarak küre olarak tanımlarlar. Küre, dairesel tamamlanmış/yetkin hareketi ve terkiplerindeki birlik ile nefsi tanımlamaktadır.<sup>50</sup> Nefes ve buhar benzeri bir varlık oluşu üzerinden nefsi tanımlayanlar da yine göksel varlıklardaki temizliği ve inceliği (safa ve letafeti) anımsattıkları için canlılardaki hayvânî buharlığı, ruhu temsil etmesi açısından nefis tanımında kullanılırlar.<sup>51</sup> Maddesel bir kavram olarak algılanması alışkanlık olan kavramları Molla Sadrâ ya misâlî (yani ne maddesel ne de aklî olan), ya göksel/maddesel olmayan varlıklar olarak açıklamaya çalışır. Ancak burada dikkat edilmelidir ki, Molla Sadrâ için bu ikisi maddesel olmamak anlamlarını da taşırlar. Zira Aristo ve İbn Sînâ açısından göksel oluş Molla Sadrâ’nın ele aldığı gibi değildir, aksine maddesellik iması taşır. Bu fikir akışını takiben, okuyucu da öngörecektir ki, nefis ateş üzerinden tanımlandığında da kastedilen, dört unsurdan olan maddesel ateş olamaz. Ateşten murat aslında daimi hareket halinde olma durumudur. Buradaki ilginç bir diğer analiz de *ateşin aşamalarına* dair sunulur. Molla Sadrâ’ya göre ateş için de derecelenmeden (teşkîk) bahsetmek gereklidir ve en alt aşamada ateş, cevheri hallerin tabiattaki değişimlerinden sorumludur; şehvet ve öfkenin kontrolünden sorumlu olan ateş, onun bir sonraki aşamasıdır. Muhtelif riyazetlerle kontrol altına alınan hali ile ise o, ateşlikten nurluğa dönüşümünü tamamlamıştır.<sup>52</sup> Ateş hakkındaki iddialar da, Molla Sadrâ’nın nefsin teşkiki teorisini tekrar gündeme getirmesine imkân vermiştir.

İkinci grupta ise bilgi (idrak) ile ilgili durumlar üzerinden nefis konuşulmaktadır. Molla Sadrâ onlardan idrak ekolu olarak bahsetmektedir.<sup>53</sup> Burada bilinenin benzer ya da tam tersi benzemeyen (zıt) olması üzerinden devam eden bir tartışma öne çıkmaktadır. Bilinenin neliğine odaklanılınca da tartışma aynı zamanda şeylerin neliği tartışmasını, yani varolanların ilkeleri tartışmasında ortaya atılan iddiaları içeren bir duruma gelir. Bu açıdan bakıldığında bilgi ile ilgili tartışmaların önemli bir kısmında aynı zamanda varolanların ilkeleri de zikredilmektedir. Molla Sadrâ, nefsi ateş, hava, toprak ya da su olarak tanımlayanlar olduğunu söyler. Aristo ise kendi sunumunda nefsin neliği tartışmasında toprak üzerinden açıklama yapılmadığına özel vurgu yapmıştır: “O halde her öge kendine bir yandaş bulmuş, toprak hariç; kimse onu ileri sürmemiş -birisinin ruhun bütün öğelerden olduğunu ya da bütün öğeler olduğunu söylemişse, o başka.”<sup>54</sup> Molla Sadrâ’nın sunumunda ise bu husus göz ardı edilmiştir. Molla Sadrâ yine burada zikredilen unsurları maddesel olmayan bir şekilde açıklamak ister: burada kasıt isimler ve onlardan ortaya çıkan etkilerin yönetilmesine dair yakın ilke olsa gerektir.<sup>55</sup> Tek tek her unsura dair açıklamanın da bağımsız yorumlaması yapılabilir. Mesela nefsin hava ile açıklanmasında anlaşılması gereken, yönelme durumu (şevk) ve muhabbet olmalıdır. Hatta Molla Sadrâ bu yaklaşım ile âleme dair açıklamalarının merkezinde ‘aşk’ olan arifleri ilişkilendirir. Su ile nefsin açıklanması ise suyun hayata işaret etmesi ile ilgilidir. Enbiya Suresinin 30. ayetinde geçen “*her canlıyı sudan yarattığımızı*” ifadesi de ona göre hayat, nefis ve su arasındaki irtibatı ortaya koymaktadır. Yine akıl veya kendisinden varlığın sudur ettiği akıl da kastedilmiş olabilir.<sup>56</sup>

“Akıl nasıl nefsin canlılığı ise nefis de cismin canlılığıdır. Bu yüzden öncekilerden bazıları (evâil) akl-ı küllü ilk unsur olarak yorumladılar ve onun da su olduğunu düşündüler. Belki de burada ilk unsur derken kasıtları Allah Teâlâ’dan feyz olan ve bütün mevcudata muhtelif derecede ondan taşan varlık idi.”<sup>57</sup>

<sup>50</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.295; Molla Sadra, *Mezâhir*, 52.

<sup>51</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.296.

<sup>52</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.296-297.

<sup>53</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.297.

<sup>54</sup> Aristo, *DA* 403a44-47.

<sup>55</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.297.

<sup>56</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.297.

<sup>57</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8.298 (çeviri bana ait).

Molla Sadrâ'nın kendi yorumunda muhtemel kaynaklarından olan Şehristânî ise su ile ilgili tartışmaları Levh-i Mahfuz olarak yorumlar.<sup>58</sup> Molla Sadrâ'nın âlemin oluşumuna dair tartışmalarda unsurları nasıl ele aldığını inceleyen Kavşut, Şehristânî'nin Sadrâ'nın antiklerdeki su ile ilgili yorumlamalarına kaynak olduğuna işaret eder. Şehristânî su ile kastedilenin Levh-i Mahfuz'a benzediğini söylerken Molla Sadrâ, suya işaret eden antiklerin suyun hayat kaynağı oluşundan etkilendiklerini düşünür. Ona göre antikler tarafından akl-ı küll, her şeyi açıklayan ilk unsur olarak yorumlanmıştır. "Belki de" der Molla Sadrâ "onların burada ilk unsur ile kast ettikleri sudur sırasındaki ilk feyzolan varlıktır."<sup>59</sup> Yine Molla Sadrâ'nın bu izde, bu defa Hud suresi 7. ayete işaret ederek su ile munbasit varlık (kendisinden varlığın sudur ettiği akıl) arasında irtibat kurması da Kavşut'a göre Şehristânî etkisinin göstergesidir.<sup>60</sup>

Toprak olarak nefsin tanımlanmasına da açıklama getiren Molla Sadrâ'ya göre bilginin oluşmasına hazırlık ve kabiliyet durumuna toprak ile işaret edilir ve aslında bu kabiliyet durumu anlamında toprak nefis için kullanılır. Sayılara işaret eden iddialar, ilkesel Bir'i kastetmektedirler.

"Onların sözünün tevili ilk ilkenin hakiki bir olması şeklindedir. Nasıl sayı olan bir diğer sayıların ilkesi ise (buradaki) bir de her şeyin ilkesidir. Ancak bu cismani niceliksel sayılardaki ilke oluş (mebdeiyet), iki oluş, üç oluş veya on oluş bu birlerin her biri için zatlarından kaynaklanan birer durum (zati) değildir. ... İlk ilke Allah Teâla'nın aksine, O'nun ilke oluşu ise zatının aynıdır. İlk Akılın ikincil oluşu da aynı şekilde (zatından kaynaklıdır). Böylece akli veya nefsanî ilkelere atfedilen sayılar varlıktaki mertebelerinin düzen sırasına dairdir."<sup>61</sup>

Benzerin benzeri bilebileceğini iddia edenler, Molla Sadrâ'ya göre aynı zamanda bi'l-fiil bilinenin müdrikin benzeri olduğunu söylerler ve haklıdır. Burada bilende potansiyel olan, bilinen sayesinde aktif hale gelmektedir.<sup>62</sup> Sadrâ için bu tartışma her idrak türünün kendisine has bilinen türü olduğunu ifade etmek için bir vesile teşkil eder. Bu anlamda, mesela akledilir olan (ma'kul) olan akıl ile bilinir. Daha önemli bir husus ise akıl ve ma'kulun, duyum ve duyumsananın birliğidir ki birlik benzerlikten daha kuvvetli bir irtibat türüdür.

Hem hareket hem de idrak üzerinden nefsi açıklayanlara gelince, Sadrâ'ya göre onların da yorumlanarak anlaşılması gerekmektedir ve onların sözlerinin ilk anlamları ile değerlendirilmemelidir. Hayat üzerinden nefsin açıklamasını yapanların bir kısmı (doğal sıcaklık) sıcaklıktan bahsederler. Aslında bu sıcaklık, hayvani ve ruhsal bir durum olarak anlaşılmalıdır. Bu sıcaklık ise basittir, yani bir bileşik değildir. Soğukluk üzerinden gelen açıklamada ise kasıt belki de mizacın korunması ve bedenin hastalıklardan uzak kalmasıdır. Kan üzerinden nefsin açıklaması ise kanın tüm bedende dolaşıyor olması ve canlılığın bedende dağılımı ile irtibatlı görünür olmasından olabilir. Buradaki kullanım Molla Sadrâ'ya göre nefsin gerçekliğinden ziyade nefis kelimesinin iştirak ile kullanımına örnek teşkil etmelidir.<sup>63</sup> Nefsi bileşiktir (te'lif) diyerek tanımlayanlar onun failini kastediyor olmalıdırlar.<sup>64</sup> Onu tanrısal olmakla eş ifade edenler ise ilahi olanda yok olmayı, fenayı kastederler.<sup>65</sup> Bu son hususta Molla Sadrâ'nın dikkatli bir üslup ile konuyu ele almaya çalıştığı dikkat çekmektedir: Her şey tanrıdır diyen için ise hiçbir tevilin mümkün olmadığını açık bir şekilde ifade eder.<sup>66</sup>

### 3. İbn Sînâ Tarafından Getirilen Eleştiriler

Molla Sadrâ'nın, Antiklerin nefse dair görüşlerini, kendi yorumunu ve onların görüşüne dair savunusunu aktardığı kısımda, yazımında şaşırtıcı bir durum ortaya çıkar. Zira Molla Sadrâ, sözlerinin ilk anlamları ile yorumlanarak yanlış anlaşıldığını düşündüğü

58 Şehristânî, Milet ve Nihal, 301: "Sanki Miletli Thales düşüncelerini bu nebevî mişkattan almış gibi görünmektedir. Thales'in bütün suretlerin kaynağı olarak belirlediği ilk unsur ilahi kitaplarda geçen Levh-i Mahfuz'a çok benzemektedir. Çünkü bilinenlerle ilgili hükümlerin hepsi, mevcutların suretlerinin bütünü ve kainatla ilgili haberler Levh-i Mahfuz'da kaydedilmiş bulunmaktadır." Molla Sadra, *Esfâr*, 8.301.

59 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.298 (çeviri bana ait).

60 Kavşut, 70.

61 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.298-9 (çeviri bana ait).

62 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.299.

63 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.300.

64 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.300.

65 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.301.

66 Molla Sadra, *Esfâr*, 8.301.

filozofları, önce İbn Sînâ'nın dilinden ele alır ve daha sonra onun eleştirilerini listeler. Bunların ardından İbn Sînâ'nın getirdiği her bir eleştiriye, doğrudan İbn Sînâ'yı karşısına alarak cevap vermeye çalışır. Bu cevaplandırma kısmında iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, Aristo'nun *De Anima*'sındaki alt kavram ve tartışmalar Molla Sadrâ'nın ele alışında hala canlıdır. İkinci olarak Molla Sadrâ'nın Aristo ve İbn Sînâ'nın antik filozoflarının görüşlerini eleştirisinde ve Pre-Sokratikler savunusunda bir saik de onun kendi görüşlerini vurgulamak olmuştur. Bu inşası ile Molla Sadrâ, antik filozofların nefis görüşlerini doğru anlatımı ile sunmaktan ziyade kendi alternatif nefis teorilerine alan açmaya çalışmıştır. Temanın ana başlıklarının Aristo tarafından tasnifinde hareket, idrak ve hayat kavramlarının olduğu hatırlanır ise, burada Molla Sadrâ'nın nefsin nasıl bir cevher olduğuna dair görüşü, nefsin idrakine dair görüşü ve daha önemlisi nefis ve hareket ilişkisine dair belirginleştirmek istediği hususlar olduğu öngörülebilir.

Molla Sadrâ sistemine aşına olan bir kişi ise, varlığın teşkiki ve cevherde hareket<sup>67</sup> görüşünün onun varlığın asaletini merkeze alan hikmet-i mütealiye sistemindeki nefis teorisinde de hareket ve idrakin merkezde yer almasını bekleyecektir. Sonuç olarak kendi sistemi ve nefis teorisinin en ayırıcı hususlarını teşkil eden bu konularda Molla Sadrâ, antik filozofların görüşlerinden kendi sisteminin inceliklerini ortaya koyarken da istifade etmektedir.

Önce, İbn Sînâ'nın eleştirilerini kısaca özetlemeli: Bunlara İbn Sînâ Şifâ külliyyatının Nefis Kitabında, ikinci fasılda yer verir.<sup>68</sup> Nefse hareket açısından yaklaşanlar onun kendinde hareket ettiğini düşünmüş ve bir kısmı bu yönü ile göksel isimlere benzetmiş ve nefsin ölümsüz olduğu sonucunu çıkarmıştır. Yine ateş ile daimi hareket arasında irtibat kuranlar da bu sırada anılmaktadır<sup>69</sup> Nefsi idrak cihetinden ele alanlar için ise bazen benzerin benzeri, bazen benzerin zıddını idraki olarak ele alınan nefsin bir ilke olması gerektiği ve bunu takiben ateş, hava, toprak veya su ilkelerinden biri olduğu iddiası anlamlıdır. Hem idrak yaklaşımında bir ilke olarak hem de idrak ile hareketi mecz eden yaklaşımda sayı da İbn Sînâ tarafından nefsin tanımında zikredilir. Hayat ile nefsin bir arada ele alındığı yaklaşımda sıcaklık, soğukluk, nefes ve kan, bunun yanında onun mizaç ile özdeşliği ve telif oluşu da zikredilir.<sup>70</sup> Molla Sadrâ ve İbn Sînâ'nın şirk olarak ve bayağı bir fikir olarak zikrettiği diğer bir görüşte ise her şeyde ilahilik görülür.

İbn Sînâ'ya göre hareket ile ilgili fikirlerdeki problemlerin başında, hareketi açıklarken durma ve durağanlığı açıklayamamaları gelmektedir. Eğer nefis kendinde hareket sahibi ise onun kendiliği sabit kaldığı müddetçe duramaması gerekir. Yine ilk hareket ettirenin dışında hiçbir şey zatından hareket verici olamaz. Bu da nefsin zatında hareket ilkesi olmasına engeldir. Gayri cismani olması da bu yaklaşımda nefsin açıklanmasını zorlaştırır:

"Nefsin cisim olması gerekmez. Hareket ettiren gibi, hareket etmesi sebebiyle mekânda hareket ettiren bir hareket ettirici, şüphesiz cisimdir. Şayet nefis için bir hareket ve intikal söz konusu olsaydı, bedenden ayrılması, sonra ona dönmesi mümkün olurdu. Bu kimseler nefsi, bazı cisimlere konulan ve çalkalandığında cismin hareket ettiği bir cıva gibi kabul ederler ve hareketin ihtiyari bir hareket olmasını reddederler."<sup>71</sup>

Hareket ile irtibatlı olarak tartışılan tanecikler ve unsûrî ilkenin birliği de İbn Sînâ tarafından detaylı açıklamaların başka metinlerde aktarıldığı ifade edilerek detaylı bir analiz olmaksızın reddedilir.<sup>72</sup> İbn Sînâ, hareketin türlerinden herhangi biri olması bağlamında nefsin hareketini değerlendirirken aslında Molla Sadrâ sistemi ile temelde çatışacak bir hususa, dönüşüm olarak hareket ve niceliksel hareket üzerinden işaret eder:

"Niceliksel hareket ise, nefse en uzak şeydir. Sonra bir şey nicelik açısından zatiyle hareketli olmaz, bilakis kendisine dâhil olan bir şey ya da zatındaki bir dönüşüm sebebiyle hareketli olur. [...] Dönüşüm yoluyla [olan yani niteliksel] hareket ise, ya nefsin nefis oluşunda bir harekettir. Bu durumda nefis, hareket ettirdiğinde nefis değildir ya da nefsin nefis oluşunda değil de arazlardan herhangi birinde bir harekettir. Bunların ilki, nefsin

<sup>67</sup> Molla Sadrâ'nın cevheri hareket görüşüne göre Aristocu sistemde kabul edildiği gibi yalnızca arazlarda değil, cevherde de hareket gerçekleşmektedir. Hatta cevheri hareket arazlarda gerçekleşen dönüşümlerin ardındaki temel sebeptir. Molla Sadrâ'nın bu görüşü kozmolojisini olduğu kadar ve belki daha da fazla insan ve bilgi teorisini de şekillendirmiştir. Molla Sadrâ'nın cevherde hareket teorisine dair daha fazla bilgi için bkz. Abuzer Dişkaya, "Cevherî Hareket Teorisi" *Metafizik*, c.2, Hz. Ömer Türker, 863-884, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021. Yine Molla Sadra'nın bilgi anlayışına dair bkz. Sedat Baran, "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'küller", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6 / 1 (Haziran 2020): 291-312.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 74-93.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 74.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 76.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 80.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 80.

hareket etmesinin, hareket ettirmesi tarzından olmaması, aksine mekânda hareketli olduğu vakit mekanda duruyor olmasıdır. Bunların ikincisi, arazlardaki dönüşümün gayesinin o arazın meydana gelişi olmasıdır. Araz meydana geldiğinde dönüşüm durmuştur.”<sup>73</sup>

Molla Sadrâ'nın daha sonra aktaracağı açıklamalarında da belirginleşeceği üzere cevheri hareket ve varlığın teşkiki ilkelerinin savunulması üzerinden İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri reddedilecektir. Molla Sadrâ için arazlardaki hareket dahi özünde cevheri hareket sebebiyledir. Bu cevheri hareket ise cismin zati birliğini bozmamaktadır.

İdrak eleştirisinde eğer idrak edende idrak edilenin ilkesi var kabul edilirse, o zaman nefis de ilkenin ilkesi ve kendi zatının ilkesi olur. Diğer taraftan kendisinde olmayı yani zıtları bilmek üzerinden idrak tarif edilirse de benzer sıkıntılar ortaya çıkar. Nefsin idrak üzerinden açıklanmasında, benzerin benzeri bilmesi ya da zıtların bilinmesinin kabul edilmesi unsurları tekrar açıklamanın temel parçası kılınır. Oysa İbn Sînâ için, unsurlar bilgi ve varlıkla ilgili açıklayıcı olamazlar. Unsurlar bu cihetten ilke olarak sunulamazlar. Nefis tartışması ona göre bu daha geniş çerçevedeki sorunun sadece uygulamalarından biridir.<sup>74</sup> Zıtlık, Aristocu sistemde maddesellik ile irtibatlıdır, zira zıtlıklar arası hareket niteliksel değişimdir.<sup>75</sup> Bu cihetten İbn Sînâ da bu tartışmayı maddesel bir teori olarak ele almaktadır.

Sayının bir ilke olarak sunulması da nefsin birliği ve farklı nefis türleri arasındaki irtibat ya da nefis ile parçaları arasındaki irtibat ile ben bilgisi ile ötekinin bilgisi üzerinden eleştirilir. Sayı, bu iddianın sahiplerince sadece bir ilke değildir. Onlar, aynı zamanda “her şeyin mahiyetinin ve tanımının da sayı olduğunu” iddia ederler. İbn Sînâ bu iddiayı hem nefis tartışmaları hem de metafizik tartışmalar bağlamında reddeder.<sup>76</sup> Açıklamanın mizaç ve kan üzerinden yapılması benzer biçimde reddedilir. İbn Sînâ'ya göre: “Nefsin bedenle alakasının olması için bir şeyin [yani mizacın] gerekli olduğu inkâr edilmiyor. Fakat bu, bu şeyin nefis olmasını zorunlu kılmaz.”<sup>77</sup>

Te'lif ya da belirli oranlarda unsurların birleşmesi (diğer isimleri ile *insicam* veya *uyum*) zıtların belirli bir uyum içinde bir arada olmalarıdır. Bu fikre getirdiği eleştirisinde de İbn Sînâ, belirli bir oranın nasıl idrakin ya da hareketin sebebi olacağına açıklanamayacağını ifade eder.<sup>78</sup> Yine dairesel hareket fikri nefsi cisimleştirdiği için reddedilir.<sup>79</sup> Mizaç görüşü ise mizacın oluşumunun doğrudan nefsin varlığına işaret etmesi şeklinde anlaşıldığında reddedilmelidir. Maddesel durum İbn Sînâ için tek başına nefsin ortaya çıkmasını sağlayan ilke olamaz.<sup>80</sup> Bu anlamda oran, mizaç üzerinden salt maddesel durumların, nefsin aktifliği ve fâilliğini açıklayamayacağını biraz ileri bir okuma olarak İbn Sînâ'nın metninden çıkarabiliriz. Bu reddiyeler, nefste bu unsurların varlığını inkârdan ziyade onun neliğini açıklamada yetersizliği üzerine kuruludur. Şifâ'nın ilgili bölümünü esas aldığımızda tartışmada İbn Sînâ için hareketin nefse atfedilmemesi, cevherde hareketin olmaması ve nefsin cevherliğine dair konular öne çıkmaktadır.

#### 4. Molla Sadrâ'nın İbn Sînâ'nın Eleştirilerine Cevapları

Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın eleştirilerine yer verir ve her bir eleştiriye cevaplandırmaya çalışır. Bunlardan öncelikli olan ve en uzun ele alınan husus, Molla Sadrâ'nın sistemi açısından da merkezi önemi olan hareket, hareketin nerede olduğu ile kaynağının ne olduğu ile ilgili tartışmalardır. Molla Sadrâ nefsin hareketini zatından kaynaklanan ve iradeli olan olarak ikiye ayırır. Nefsin hareketin mekânı oluşuna dair ifadeler, iradi ve mekansal hareketle ilgili anlaşıldığında nefsin hareket kadar hareketsizliği açıklaması durumunda soruna yol açar. Ona göre burada hareket nefsin zatında yer alan ve hayatiyetine dair hareketidir, yani burada nefsin durmaksızın aktif olduğu tüm hareketler kastedilmektedir. Bu durumda hareketin yanında hareketsizliğin de aynı ilke ile açıklanması ihtiyacı doğmaz.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 77. Dört tür harekete dair Aristo, *DA* 406a12 vd.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 79-80.

<sup>75</sup> Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 302.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 80.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *Nefs*, 86.

“Bu hareketlenme ile kastedilen, dönüşümsel ve tabii hareketlerle ortaya çıkan durumlardır. (Gıdalanma, büyüme vs. bunlar hayvan bedeninden bir an bile yok olmazlar. Onun zıddı ise ölümdür ki onda nefsin bedenle bitişikliği sona erer (taalluku). Bu hayat için zorunlu olan hareket için nefsin fail olması zatidir. Ancak iradi hareketler için onun fail olması ise arazi ve dış sebeplerin iştiraki ile olan bir durumdur. Sonuçta bu hareketlenme zorunludur, beden canlı olduğu müddetçe nefesten kesilmez ve nefis nefis ve beden de beden olduğu müddetçe sükûn/hareketsizliği ortaya çıkmaz.”<sup>81</sup>

Böylesi bir hareketin durması demek zaten o nefsin yaşamının sona ermesi, ölmesi demektir. Hareketle ilgili diğer bir tartışma kendinde hareket eden bir ilk hareket ettirici olarak nefsin ele alınmasıyla ortaya çıkar.<sup>82</sup> Molla Sadrâ'nın Aristo ve İbn Sînâ sistemlerinden ayrışmanın sebebi, onun nefis teorisinde cevherde hareketin esas olmasıdır. Ona göre hareket hem arzalarda hem de cevherde mümkündür. Üçüncü bahis ise bu konunun bir uygulaması olarak görünür. Molla Sadrâ, İbn Sînâ'nın 'hareket ya mekân ya kemiyet ya keyfiyet ya da başkasında olur' sözünü kategorilerin dışında da hareketin olabileceğini ekleyerek revize etmektedir. Onun bu noktadaki eleştirisi ve cevabı kısa ve etkilidir:

“Onun... sözü, iddia edilen şudur ki bu hareket zikredilen kısımlardan biri değildir. Çünkü o cevher ve iştîdâfî harekettir. Cevheri iştîdadın nefisine dair delil yoktur. Şeyhin, onun reddine dair sözünün zayıflığı ve vehmi ise daha önce paylaşılmıştı.”<sup>83</sup>

Hareket ile ilgili asıl açılım, dördüncü cevapta ortaya çıkar. İbn Sînâ dönüşüm (istihal) olarak ortaya çıkan hareketin nasıl olacağını açıklarken dönüşümün cevherde olamayacağını söyler; Molla Sadrâ'ya göre İbn Sînâ bu noktada hatalıdır. Bu, cevherde değişimi sadece tek seferde olacak şekilde kabul etmenin doğurduğu bir hatadır. Farklı yoğunluk ve derecelerde cevherin hareket etmesi mümkündür. Tek seferde ve tam değişim varlığa geliş ve yok oluşu anlamına gelmekte iken, burada bahsi geçen tedrici değişimde zat korunur. Bir, zamanda olan, şahsi varlığı olan bir durum cevherinde dereceli olarak değişmektedir. Molla Sadrâ bu bağlamda cevherdeki değişimin keyfiyetteki değişimden farklı olmadığını vurgular. Bu nokta ile önceki cevabını bir arada düşünmek mümkündür: İbn Sînâ sadece belirli kategorilerde değişim olacağını kabul edip, cevherde hareketi reddederek nefse dair pek çok gerçekliği açıklama imkânını kaçırmıştır.

Beşinci itirazda İbn Sînâ idrak ekolüne değinin ve bilen ile bilinenin benzerliği ve zıt oluşları bahsini ele alır. Sadrâ bilmenin, bilende mevcut olan suret olduğunu ve nefsin bu suretin kendinde bulunmasının fail illeti olduğunu açık olduğunu ifade eder.<sup>84</sup> Ancak burada aklın aşamaları da gözetilmelidir. Heyulani akıl, akli suretlerin kabulü açısından hazır olma durumudur. Aklın heyulânî akıldan bilfiil ve sonraki akil aşamalarına tecerrüdü konusunda İbn Sînâ da Molla Sadrâ'ya göre kendisiyle uyumlu düşünülmektedir.<sup>85</sup> Tecerrüd süreci, dışarıda olanın makulleştirilmesi sürecidir de: “Akli yeti, dış duyuyla algılanır olanı (mahsus) öyle bir şekilde işler ki onu akledilir haline getirir.”<sup>86</sup>

Buraya kadar verilen incelemede Molla Sadrâ'nın belirli bir bakışla kudemayı yorumladığı görülmüş oldu. Aynı zamanda kadimlerin görüşleri vesilesi ile Molla Sadrâ kendi sistemi ile Aristo ve bu fasıl esas alınırsa İbn Sînâ sistemi ile asıl farklılık noktalarını ön plana çıkarmayı hedefledi. Bu cihetten çatışma konularının odağında cevheri hareket yer aldı.

Aslında Molla Sadrâ'ya benzer biçimde Aristo ve İbn Sînâ da kudemanın görüşlerine dair analizlerini, kendi teorilerini belirginleştirici olarak kullanırlar. Bu anlamda her üç düşünür için de nefis gayri cismani bir özdür. Ancak Aristo ve İbn Sînâ için bu iddianın belirginleştirici öteki kutbunda kudema yer alır. Molla Sadrâ için ise rumuzları açıldığında kudemanın da gayri cismani bir öz olarak nefse değindiği ortaya çıkacaktır.

İbn Sînâ'nın sunumunda maddesel durumlara dayanan açıklamalar tümüyle reddedilmez. Onlar nefsin gerçekliğini bir yönde yansıtırken, onun bütünlüğü, gerçekliği ve ona dair zorunlu durumları kapsama cihetinden eksiktir. Yani unsurlar, beden, mizaç ya da telif ve oranla ilgili açıklamalar kısmi olarak yine de anlamlıdır. Ancak nefsin gerçekliğini tamamıyla bunlara indirgeyerek anlatmak yanıltıcıdır. Bedensel olan ile irtibat ve kendinde gayri cismani oluşu açısından nefse dair tartışmalarda ortaya çıkan bulmacayı Aristo sistemi 'nefsi canlılığın (organizmanın) formu kılarak, tabii olanın organik bedeninin ilk yetkinliği

<sup>81</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8/302. (çeviri bana ait).

<sup>82</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8/303.

<sup>83</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8/303. (çeviri bana ait).

<sup>84</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8/305.

<sup>85</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 8/306. (çeviri bana ait).

<sup>86</sup> Benzerin benzeri bilmesi fikrinin duyulur ve akledilirlere uyarlanmasına dair ayrıca bkz. Molla Sadra, *Mezâhir*, 74, Heyulânî aklın insanın gelişimi içerisindeki açıklaması için bkz. Molla Sadra, *Mezâhir*, 77.

yaparak' çözüme kavuşturduğunu düşünür.<sup>87</sup> Aristo ve İbn Sînâ için nefsin gayri cismani oluşu hareketle ilgili mühim bir husustur ve sonuçta nefis hareket eden bir hareket ettirici olamaz. Bu özellikle Aristo'nun birinci kitabının gizli gayelerinden biridir. Oysa Molla Sadrâ sisteminde en büyük farklılıklardan biri de bu husus olacaktır.

Şimdi Molla Sadrâ'nın kadimlerin yorumunu, onun nefis anlayışının teorik arka planına değinerek makalenin son parçalarını da birleştirmeye başlayabilirim. İnsan nefsi, başlangıcı itibarıyla cismani ve sonu itibarı ile ise gayri cismanidir.<sup>88</sup> Molla Sadrâ sisteminde maddesel ve gayri cismani olmaklık, aslında tamamen birbirlerinden kopuk iki alan veya öz değildir. Varlığın birlik ve çokluk ilkesi oluşu ve teşkil<sup>89</sup> anlayışları nefis teorisinde de önemlidir. Nefis de varlığın aşamalarından biridir ve o da bir varolan olarak varlıkta farklı aşamalarda bir seyir halindedir.<sup>90</sup> Bu anlamda dinamik varlık anlayışı ve cevherde hareket ilkesi nefis teorisine de uygulanır. Son olarak Molla Sadrâ için nefsin birliği İbn Sînâci sistemdeki birlik fikrinden daha kuvvetlidir ve sonucunda nefsin idrak sürecinde sadece bir kabul edici olduğu reddedilir. Nefis hem kabul eden hem de kabulü ile birlikte dönüşen ve değişen, idrak ettiklerini kendinde oluşturan aktif bir gerçekliktir. Molla Sadrâ bunu, nefsin tüm yetilerinden ibaret olması ilkesi ile açıklar.<sup>91</sup> Yani nefsin birliği ilkesi Molla Sadrâ sisteminde nefsin hem bizzat koşan hem düşünen hem de tüm bedensel ve akli süreçlerin aktif unsuru olduğu ve diğer taraftan tüm bunlarla birlikte dönüşen ve cevherinde hareket eden olduğu kabul edilir.

Böylece, Aristo ve İbn Sînâ'nın pre-sokratiklere dair tasvirde, onların teorilerinin büyük oranda materyalist yorumları ile sunduğu ve buna karşı Molla Sadrâ'nın daha yorumlayıcı bir okumayı ortaya koyduğu görülmektedir. Molla Sadrâ ise nefsin cevherde hareketi ve birliğini anlatmakta bu tartışmayı vesile olarak almaktadır. Ancak henüz elinizdeki metnin cevaplamadığı bir soru vardır. Molla Sadrâ'nın kudemanın fikirlerinin materyalist fikirler olarak yorumlanışını reddetmesi sadece onun nefis tartışmasındaki tercihleri ile mi açıklanmalıdır?

O, kudemadan hikmet ehli insanlar olarak ve Allah'ın varlığını kabul eden kimseler olarak bahseder. Yine Eflatun ve Pisagor<sup>92</sup> gibi isimlerin insan nefsinin beden ile irtibatına dair düşüncelerini, insanın ahiretteki hayatına işaret olarak değerlendirmektedir. Molla Sadrâ, nefis ve bedenin haşrini inkâr edenlerin hikmetten nasip almamış insanlar olduklarını söyleyerek şiddetli biçimde eleştirdikten sonra<sup>93</sup> bu yorumuna yer vermektedir. Yunanlıların eski filozoflarına bu olumlu yaklaşım Molla Sadrâ

<sup>87</sup> Cherniss, *Aristotle's Criticism*, 326.

<sup>88</sup> Molla Sadra, *Mezâhir*, 76-78;

<sup>89</sup> Molla Sadra'nın derecelenmiş varlık anlayışı için bk. Molla Sadra, *Kitâb al-mashâ'ir - Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*, çev. S. H. Nasr, ed. İbrahim Kalın, (Provo, UH., 2014); Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkil Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/41(2020), 57-80.

<sup>90</sup> Molla Sadra'nın insan anlayışına dair muhtelif bahisler *Esfâr* kitabının sekiz ve dokuzuncu ciltlerinde detaylı olarak anlatılmıştır. Ayrıca bkz. Hâşim Abû al-Hasan'Ali Hasan, *al-Insân 'inda Şadr al-Dîn al-Shirâzi* (Cairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dîniyah,2009), Parıldar, 'Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti', *İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, (İlem Yayınları: İstanbul, 2019).

<sup>91</sup> Molla Sadra, *Esfâr*, 261-273; Molla Sadra'nın psikolojik monizmi için bk. Sümeyye Parıldar, "Mulla Sadra on the 'mental': A Monist Approach to Mental Existence", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2015, no.6,160-181.

<sup>92</sup> Sahibu'l-aded olarak anılan ve Vesaya'z-zehbiyye şeklinde bilinen risalenin sahibi' (Molla Sadra, *Mezâhir*, 89) Pisagor'un metnine dair ayrıca bk. Karlığa, Bekir, "Türk-İslam Kaynaklarında Pisagor'un Altın Mısraları", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, 22-23 (1981), 263-279. Altın risaleden bir kesit için: Şehrezûrî, *Nüzhëtü'l-ervâh ve ravzâtü'l-efrâh fi târîhi'l-hükemâ ve'l-felâsife*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 486-521. Şehrezûrî hakkında bkz. Eşref Altaş, "Şemseddin eş-Şehrezûrî ve *Nüzhëtü'l-ervâh ve ravdâtü'l-efrâh* Adlı Eseri", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 307-342.

<sup>93</sup> Molla Sadra, *Mezâhir*, 89.

ile sınırlı değildir. Aksine ondan önce uzun bir geleneğin etkisine dayanmaktadır. Kadı Said, Âmirî<sup>94</sup>, Şehristânî<sup>95</sup>, Sühreverdî<sup>96</sup> gibi filozoflar, pre-sokratik düşünürlerin bilgilerinin kıymetini, *nübüvvet nurundan* hisse almış olmaları ile ilişkilendirir. Bu yaklaşımların bir devamı olarak Molla Sadrâ da kudemanın ilmini kıymetli bir kaynak olarak ele alır ve onların, mesela, metafizik ilmini *nübüvvet nurundan* aldıklarını söyler.<sup>97</sup> Bu açıdan sorulan son soruya şu cevap eklenmelidir: Molla Sadrâ hem kendi sistemine dair cevabını resmetmektedir hem de gelenekten miras aldığı tarihsel okumayı yansıtmaktadır.

## Sonuç

Sonuç itibari ile *Esfâr'ın* 4.sefer 5. bab 6. faslı özelinde Molla Sadrâ, önce Aristo öncesi filozofların görüşlerini ve onların doğru yorumunu listeler sonra İbn Sînâ'nın eleştirilerini açıklar ve her bir eleştiriye cevaplandırır. Sadrâ böylece bu bölümde hem antik filozofların nasıl yorumlanacağını anlattığı kısımda hem de İbn Sînâ'nın eleştirilerini cevaplandığı kısımda iki aşamada antik filozofları savunmaktadır. Antiklere dair onun değindiği yanlış yorumlama hususu, onun zamanında iki farklı okumanın bulunduğu işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise Molla Sadrâ bu iki okuma arasında kendi tercihini belirgin kılmak istemektedir. Öyle görünüyor ki, o, daha önemlisi, antiklerin görüşlerini, kendi görüşünün bir oranda yansıtması olarak kullanmıştır.

Yine bu iki filozofun kudemanın görüşünü nasıl bir ölçüt içerisinde incelediklerini karşılaştırmak gerekir. Bu cihetten Molla Sadrâ ve İbn Sînâ'nın yorum içeriklerinden ziyade nefis ile ilgili esas aldıkları tanıma odaklanmak gerekir. Molla Sadrâ nefis ile ilgili olumlu gördüğü herhangi bir önermeye dair te'vil edilebilecek her hususu değerlendirmeye alırken; İbn Sînâ, Aristo'nun *De Animasının* 1. kitabındaki kurucu tavrındaki katı tanımlayıcı çerçeveyi esas alır. Nefsin tanımını bizlere sunacak ve tüm canlılarda ortak olan durumları tarif edecek durumda olmayan, herhangi bir tek noktada dahi eksik olsa tanımlı tamamen vermeyen tüm hususlara dair kudemayı eleştiri oklarına hedef alır. Bu açıdan bakıldığında *Şifâ* katı nefis tanımı, *Esfâr* ise zayıflatılmış nefis tanımını ölçüt olarak almıştır. İbn Sînâ ve Aristo'nun yorumu literalist/lafızcı iken Molla Sadrâ'nın yorumu da yer yer lafzın limitlerini zorlayıcı biçimde yorumlayıcıdır. Yine Molla Sadrâ ve Aristo'nun bu arka plana yer verme durumuna bakıldığında her ikisi için de kudemanın teorilerinin inşâ bir biçimde kullanıldığı da gözlemlenmektedir, bu bağlamda her iki filozof için de bu teorilerin aktarımı kendi teorik çerçevelerinin inşasını ortaya koymalarında rol oynamaktadır.

Yine Aristo, İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın tartışmaların tarihini kendi teorilerinin nasıl inşâ bir parçası kıldıklarına dair bu fasıl ilginç bir örneklik sunar. Her üç filozof da genel içerikleri aynı olsa da kendi dönem ve teorik kaygılarını öne çıkaran vurgular ile konuyu işlerler. Aristo'da detaylandırılmış ve İbn Sînâ tarafından üzerinde durulmamış bazı bahisler Molla Sadrâ tarafından tekrar canlı biçimde gündeme getirilir. Ancak Molla Sadrâ'nın gündeme getirdiği sorun başlıkları aynı görünse de konuyu işleyiş biçimine bakıldığında gündeme getirmedeki maksadın yine kendi inşası olduğu ve artık gayenin, onun kendi gündemindeki cevheri hareket ve nefsin dinamik yapısının kanıtlanması olduğu ortaya çıkar. Böylece filozoflar için kavram tarihi de statik bir yapıda var olmaz, dinamik bir inşanın parçası olarak onların elinde yeni biçimler kazanır.

<sup>94</sup> Âmirî'nin kudemaya dair tarihi kaynaklık olması ile ilgili bk. Yaman, "Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine", 202 vd. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed*, 46, 34.

<sup>95</sup> Ö. M. Alper, "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 7/1 (2008), 9-36; Ahmet Çapku, "Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'inde Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), içinde, 149-171; Eşref Altaş, "Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 7-56; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 296-299. Anaksagoras ve Tales'in Allah'ın ezeli olduğunu, başlangıcı ve sonu olmadığını savunduğunu ve alemi yaratan olduğunu savunduğu üzerine bkz. Şehrezûrî, *Nüzhütü'l-ervâh*, 522. Thales'in mişkâtü'n-nübüvve ile irtibatlandırılması ile ilgili bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 300-301. Anaksagoras'ın yaratma fikri ile irtibatlandırılması Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 302, Anaksimenes'in mişkâtü'n-nübüvve ile irtibatlandırılması Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 304. Empedokles'in yaratma fikri ile irtibatlandırılması Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 305. Pisagor'un yaratma fikri ile irtibatlandırılması bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 310.

<sup>96</sup> Kılıç *Hermesler Hermes*, 168-175; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, 416-430.

<sup>97</sup> Molla Sadra, *Şerh ve Talikatü Sadru'l-Müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifâ şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*, tash. Necefkuli Habibi. (Tahran : Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1382hş.), 99.

## Kaynakça

- Aristo. *Ruh Üzerine* (DA). çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Aristo. *Fi'n-Nefs*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1954.
- el-Âmirî, Ebû'l-Hasen. *Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed Sonsuzluk Peşinde*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Alper, Ö.M. “Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2008), 9-36.
- Altaş, Eşref. “Fî Zuhûri'l-Felsefe: İslâm'ın Klasik Çağında Felsefenin Kökenine Dair Görüşler ve Mişkâtü'n-Nübüvve Teorisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Darulfunun İlahiyat]. 31 (2014), 7-56.
- Altaş, Eşref, “Şemseddin eş-Şehrezûrî ve Nüzhetü'l-ervâh ve ravdâtü'l-efrâh Adlı Eseri”. *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı. 307-342. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Baran, Sedat . "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefi Ma'küller". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 6/1 (Haziran 2020): 291-312
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Hermetizmin Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”. *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu* 28-30 Nisan 2006. 2 (2006),167-175.
- Bulut, Emrullah. “Kadim Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim e Kültür Tarihi Klasiği: Tabakatü'l-ümem”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı, 119-148, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Çapku, Ahmet, “Şehristânî'nin el-Milel ve'n-nihal'inde Felsefe ve Filozoflar”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. ed. Müstakim Arıcı. 149-171, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935.
- Daiber, Hans. *From the Greeks to the Arabs, Volume 2: Islamic Philosophy*. Leiden, Netherlands: Brill, 2021.
- Dişkaya, Abuzer. "Cevherî Hareket Teorisi" *Metafizik*. haz. Ömer Türker. 2/863-884. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Ernst, Carl W. “Sufism and Philosophy in Mulla Sadra”. *World Congress on The Philosophy of Mulla Sadra (Mecmua-ı Makalât-ı Hümayiş-i Cihani-yi Bızorgdaşt Hekim Molla Sadrâ)*. Tahran: İntişârât-ı Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî, 1999.
- Hasan, Hâşim Abû al- Hasan 'Alî. *al-İnsân 'ında Şadr al-Dîn al-Shîrâzî*. Cairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Dînîyah, 2009.
- İbn Bâcce. *Kitabü'n-Nefs*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Karlığa, Bekir. “Türk-İslam Kaynaklarında Pisagor'un Altın Mısraları”. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*. 22-23/263-2791981.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes: İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2010.
- Kavşut, Muhammet Sait. *El-Hikmetü'l-Müteâliye, Molla Sadrâ'nın Felsefi Kelami Düşüncesi*. Ankara Üniversitesi, 2018, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri's-ulûmi'l-kemâliyye*. Tahran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1391.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *İlahi Tecelliler (el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye)*. çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2022.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'aqliyyeti'l-erba'a (Esfâr)*. 8., ed. Ali Akbar Rashad, Tahran: SIPRI, 1383.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *Şerh ve Talikatü Sadru'l-Müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifâ şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*. tash. Necefkuli Habibi. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1382hş.
- Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (Molla Sadrâ). *Kitâb al-mashâ'ir - Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*. çev. S. H. Nasr, ed. Ibrahim Kalın. Provo, UH., 2014.
- Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (İbn Sînâ). *Kitabu's-Şifâ: Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara : TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.



- Sühreverdî. *Hikmetü'l-işrâk:İşrak Felsefesi. Mecmua-i musannefat-ı Şeyh-i-ışrak*. tsh. Henry Eugenie Corbin. Tahran: Pejûheşgah-ı Ulumu İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-işrâk*. çev., Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehrezûrî. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh fi târîhi'l-hükemâ ve'l-felâsife*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Strobino, Riccardo. *Avicenna's Theory of Science, Logic, Metaphysics, Epistemology*. Oakland, California: University of California Press, 2021.
- Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2. basım, 2015.
- Polansky, Ronald. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti". *İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. İlem Yayınları: İstanbul, 2019.
- Parıldar, Sümeyye. "Mulla Sadra on the 'mental': A Monist Approach to Mental Existence". *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2015, no.6,160-181.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4.basım, 2017.
- Yaman, Hikmet. "Mişkat-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51/1 (2010), 195-212.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkiî Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22/41 (2020). 57-80.