



MOLLA SADRÂ'DA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESESİ*

Muhammet Sait KAVŞUT
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Doctor, Ministry of Education
saitkavsut@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8579-2200

Öz

Ölümsüzlük ya da ölüm sonrası varoluş, felsefi-teolojik gelenekte kayda değer bir geçmişe sahip olan ve aynı zamanda tazeliğini de hiç yitirmeyen köklü problematiklerdendir. İnsanın gelecek hayat beklentisi, teistik dîni inançlarda 'yeniden diriliş' öğretileri-akîdeleri ile karşılanırken, felsefi yaklaşımlarda ise 'ruhsal ölümsüzlük' tezleriyle cevaplanmaktadır. Ne var ki her iki savın da bütünüyle sorunsuz bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu çalışmada, düşünce tarihinin bu kadîm problemiğinin Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) felsefi-kelâmî düşüncesinde nasıl ele alındığına yer verilecektir. İran'da modern zamanların en büyük filozofu olarak kabul edilen Sadrâ, nefsin varoluşsal tekâmülüne dayanan ve 'ben'in kesintisiz bir süreç içerisinde gelişimini sürdürdüğü özgün bir diriliş öğretisi sunar. 'Cevherî hareket', 'hayal yetisinin soyutluğu' ve 'uhrevî bedenler' teorilerinin temel parametreler olarak kullanıldığı bu öğreti, dünyevî bedenlerin iadesini savunan klasik kelâmî düşünceyle varlığa ruhsal olarak devam edildiğini kabul eden felsefi doktrine eleştirel bir cevap niteliğindedir. Bu açıdan, 'biyolojik bedenle diriliş' ve 'ruhsal ölümsüzlük' teorilerine karşı İslâm eskatoloji mirasında üçüncü bir alternatif şık olarak belirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Ölümsüzlük, Uhrevî bedenler, Cevherî hareket, Cismânî diriliş.

IMMORTALITY THOUGHT OF MULLA SADRA

Abstract

Immortality or resurrection having noteworthy history at philosophical-theological tradition is at the same time one of the fundamental problematic issues to date. Hope for hereafter corresponded by resurrection doctrine at theistic religious faiths is solved by spiritual immortality theses at philosophical approaches while bodily resurrection in theological one. Unfortunately, it is not possible to say that both theses have perfect content. How this persistent problem was reviewed at philosophical and theological thought of Mulla Sadra will be analyzed in this article. Sadra, considered the greatest philosopher of modern times in Iran, provides an unique resurrection doctrine referenced by existencial improvement of nafs and progress of ego within a continuous process. This doctrine, in which 'substantive movement', 'abstractness of imagination ability' and 'ethereal bodies' theories used as fundamental parameters, is a kind of critical answer to classical theological thought supporting return of worldly bodies and to philosophical doctrine supporting continuity of existence spiritually. From this perspective, it is emerged as a third choice at Islamic eschatology heritage against resurrection with body and spiritual immortality theories.

Keywords: Mulla Sadra, Immortality, Ethereal bodies, Substantive motion, Bodily resurrection.

* Bu çalışma, "el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi" adlı doktora tezi (Ankara Üniversitesi, 2018) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Sublime Wisdom: Philosophical-Theological Thought of Mulla Sadra." (Phd Dissertation, Ankara University, Ankara/Turkey, 2018).

Atıf/Cite As: Kavşut, Muhammet Sait. "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 433-461.

Summary

Human-being's fundamental interest to his destiny and the long for eternal life are widely shared concerns. Eternal life expectancy of humans, in theistic religions, is explained through the "resurrection" doctrine. Philosophical approaches tend to respond to this expectation with the "spiritual immortality" thesis. However, it is not possible to claim that both theories do not confront any obstacles. For instance, identity problem of a "non-physical being" appears in the theory of spiritual immortality. In corporeal/physical resurrection theories, uniformity of temporal corpse and celestial corpse has been criticized in many ways by some religious scholars like İbn Sina (d. 428/1037). Therefore, the debate concerning the form of existence after demise is not a simple one to surmount.

Mulla Sadra has developed original theories in many fields of philosophy. His teachings have been labeled as 'sublime wisdom' (*al-hikmah al-mute'âliyah*) by his students and disciples. These teachings have left significant traces in Islamic thinking for four centuries. The 'sublime wisdom' which appears as a novel branch of Islamic philosophy presents doctrinal solutions for different theological problems. The nature of celestial life and veracity of resurrection are among these main problems. In this article, Sadra's philosophic approach to this eternal problem and his reasoning methodology will be treated.

Sadra's theories of 'substantial movement', 'abstractness of imagination capacity' and 'celestial corpse' constitute the main parameters on this issue. In this context, Sadra offers an authentic resurrection theory which depends on existential maturation of soul and uninterrupted evolution of "conscious". This situation is a natural result of the robust relation between Sadra's eschatological philosophy and psychology. In other words, Sadra's ontology (*me'âd*) theory is in conformity with his theological anthropology. Sadra's anthropology which depends on gradual ascension of soul, in the metaphysical space as well, transforms into metaphysical rebirth after the death of corpse.

In this article, whilst explaining Sadra's resurrection imagination his philosophical masterpiece *al-Asfar al-Arba'ah* is taken as primary reference. In addition to this, frequent references are made to Sadra's other books, such as *al-Shavahid al-Rububiyyah*, *al-Mabda' wa'l-ma'âd* and *al-Mazahir al-Ilâhiyyah*. An accurate analysis and interpretation of Sadra's ideas and theories certainly requires mastering other philosophical theories as well. For that reason, where applied, references to the theories of Aristotle, Plato, İbn Sina, Fârâbî and İbn Arabî are made. Thus, Sadra's resurrection theory is treated not only in a descriptive approach but also in an analytical perspective.

In the first part of this article, an extensive assessment of resurrection theories in the Islamic philosophical tradition from Sadra's perspective will be made. In this way, general framework of the problematic and main tendencies and boundaries

of Sadra's immortality idea will be determined. In the second part, doctrinal construction process of Sadra's resurrection theory is explained. In this context, eleven fundamental principles of this theory are analyzed in detail. Responses from Sadra's perspective will be sought to some fundamental eschatological problems, such as "protection of individual conscious", "nature of celestial life" and "criteria of individual uniformity". In the third and last part, where the target is narrowed in a logical coherence, the theme of "celestial/ethereal corpse" which characterizes Sadra's resurrection theory will be studied in detail. It is of vital importance to clarify this subject which permits to interpret Sadra's physical resurrection theory from a spiritual view. An accurate understanding of resurrection in Sadra's eschatology depends on a proper analysis of celestial corpse theory.

Consequently, Sadra's resurrection theory constitutes a new and original theory in Islamic eschatological heritage. For the first time, resurrection metaphysics and theological anthropology are combined in a synthesis and in this way persuasive responses are developed to many fundamental eschatological problems. Finally, despite the logical speculative nature of this theory, its construction in a systemic discourse renders Sadra special and different.

Giriş

İnsanın nihâî mukadderatına ilişkin temel ilgisi ile ebedî yaşam özlemi, herkesçe paylaşılan ortak kaygı ve arzuların birini oluşturur.¹ İspanyol düşünür Miguel de Unamuno (ö. 1936) yaratılıştan gelen hayatta kalma arzusunun şu trajik sözlerle tasvir eder: “*Sen, ben ve Spinoza, hiçbir zaman ölmek istemeyiz ve hiçbir zaman ölmek için can atışımız, bizim gerçek özümüzdür...*”² İnsanın gelecek hayat beklentisi, teistik dînî inançlarda ‘yeniden diriliş’ öğretileri-akîdeleri ile karşılanırken, felsefi yaklaşımlarda ise ‘ruhsal ölümsüzlük’ tezleriyle cevaplanmaktadır.³ Bu bağlamda

¹ Ferdinand Santos – Santigao Stia, *Personal Identity The Self and Ethics* (London: Palgrave Macmillan, 2007), 1-2.

² Miguel De Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, trc. Osman Derinsu (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986), 12, 53.

³ Ölümsüzlük ya da yeniden yaratılış düşüncesi için dînî ve felsefi literatürde oldukça zengin bir kavram yelpazesi kullanılmaktadır. Bu bağlamda ‘meâd’, ‘ba’s’, ‘haşr’, ‘neşr’, ‘iâde’ ve ‘neş’et-i sâni’ gibi terimler, âhiretteki dirilişi ifade etmek için kullanılan sözcüklerden bazılarıdır (İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd* (Hasan el-Âsî: *Mukaddime*), thk. Hasan el-Âsî, Tahran, 1424, 13-15). Bu kavramlar içerisinde en yaygın şekilde kullanılan ise ‘meâd’dir. Sözlükte; ‘dönüş ve varış yeri’ anlamına gelen bu terim, genel olarak ölüm sonrası varoluşu tanımlar (İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1993), 3: 317). Bağımsız bir disiplin olarak ise meâd, nefsin ölüm sonrası durumunu, bedenle mutlak veya rölâtif ilişkisini konu edinen ilim dalıdır (İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd* (Hasan el-Âsî: *Mukaddime*), 15). Kavramın felsefi ve teolojik gelenekte ise aynı değerler dizisi içinde kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Söz gelimi kelâm terminolojisinde meâd, ‘iadenin imkanı’ bağlamında bedenin ikinci kez yaratılışı ya da dağılan vücut parçalarının yeniden terkihi olarak yorumlanmaktadır (Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal* (Umman: Dârü’r-Râzî, 1411), 538, 555; Ebü’l Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *Kütübü’l-İrşâd ıla Kavâti’l-Edilleti fi Usûli’l-İ’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416), 149; Ebü Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1409), 133-134). Felsefi literatürde ise ölüm sonrasında nefsin soyut ve akli bir cevher olarak varlığını devam ettirmesi, kavrama yaklaşımın temel parametresini oluşturur (İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd*, 131-132). ‘Ba’s’, ‘haşr’, ‘neşr’, ‘iâde’ ve ‘neş’et-i sâni’ gibi terimler ise genel olarak ‘meâd’ kavramıyla ‘sinonim’

ölüm sonrası varoluşa ilişkin felsefî nitelikli kanıtlar ağırlıklı olarak 'ölümsüzlüğü' savunduğu halde, teistik dînî inancı esas alan argümanlar ise özellikle 'diriliş' ön plana çıkarır.⁴ Bununla birlikte gerek ruhsal ölümsüzlük kuramının gerekse de bedenli diriliş öğretilerinin bütünüyle sorunsuz bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Söz gelimi ruhun ölümsüzlüğü öğretisinde cisimsel olmayan bir cevherin kişisel kimlik problemi, eş deyişle ölüm öncesi 'ben'in ölüm sonrası 'ben'le aynılığı problemi karşımıza çıkar.⁵ Bedenli diriliş öğretilerinde ise ma'dûmun iadesinin imkansızlığı kadar, âhiretteki bedenlerimizin dünyevî bedenlerle özdeşliği sorunu, başta İbn Sina (ö. 428/1037) olmak üzere filozoflarca pek çok açıdan eleştiri konusu kılınmıştır.⁶ Dolayısıyla ölüm sonrası varoluşun nasılığı, kolayca üstesinden gelinebilecek bir problem değildir.

İran'da modern zamanların en büyük filozofu olarak kabul edilen Molla Sadrâ,⁷ geleneksel İslâm okulları içerisinde tartışma konusu olan birçok felsefî-teolojik problematikle yakından ilgilenmiştir. Fikir ve öğretileri, öğrencileri ve takipçilerince 'el-hikmetü'l-müteâliye' (yüce hikmet) olarak isimlendirilmiş ve sonraki dört yüzyıl boyunca İslâm düşüncesinde felsefî ifade seviyesinde önemli izler bırakmıştır.⁸ İslâm hikmetinin yeni bir dalı olarak beliren *el-hikmetü'l-müteâliye*, felsefî mirasın pek çok farklı sahasında özgün teoriler sunmaktadır.⁹ Uhevî yaşamın mâhiyeti ve dirilişin niteliği ise bu alanların başında gelir. Çalışmamızda, düşünce tarihinin bu kadim problematiğinin Sadrâ'nın felsefî-kelemî düşüncesinde nasıl ele alındığı ile hangi temel umdeler üzerinden çözümlenmeye çalışıldığına yer verilecektir. Sadrâ'nın bireyci bir yaratışla inşa ettiği 'cevherî hareket' (el-hareketü'l-cevheriyye), 'hayâl yetisinin soyutluğumadde dışılığı' ve 'uhrevî bedenler' (el-ebdânü'l-uhrevî) teorileri,¹⁰ meseleye yaklaşımının temel parametrelerini oluşturur. Bu doğrultuda Sadrâ, bütünüyle *nefsin varoluşsal tekâmülüne*¹¹ dayanan ve 'ben'in kesintisiz bir süreç içerisinde

(eşanlamlı) olarak kullanılmaktadır (Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 1: 675; 2: 1570).

⁴ Turan Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslâmîyât* 3/1 (Ocak-Mart 2000): 95.

⁵ Ruhun ölümsüzlüğü öğretilerine yöneltilen eleştirilerin ayrıntılı bir aktarım ve değerlendirmesi için bk. Koç, "Ölümsüzlük Düşüncesi", 78-114.

⁶ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 97-114.

⁷ Asıl adı, Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî olan Molla Sadrâ, 979 (1571) yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. 'Sadreddin' (dinde ileri gelen), 'Sadrü'l-müteellihîn' (hakimlerin önderi) ve 'ahünd' (bilgin, üstad) lakaplarıyla anılmış ve çoğunlukla da Sadreddin Şîrâzî, Molla Sadrâ ya da Sadrâ adıyla ünlenmiştir (Ebû Abdullah Zencânî, *el-Feylosofî'l-İrânîyyi'l-Kebîr Sadreddin eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi* (Tahran: Müessesetü Keyhân, 1419), 4-6). Bu büyük filozof, araştırmamızda kısaca 'Sadrâ' olarak anılacaktır. Sadrâ'nın entelektüel biyografisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bk. M. Ali Tebrizî, *Reyhânâtü'l-Edeb* (Tahran: Sadi Press, 1331/1912), 3: 458-461; M. Müderrisi Cevârdihî, *Târihu Felâsife-i İslâm* (Tahran: İlmi Press, 1336), 1: 179 vd.; M. Muhammed Tünükâbunî, *Kıyasü'l-'Ulemâ* (Tahran: İntişârât-i İlmiyye-i İslâmiyye, 1396), 328-333.

⁸ Ali Hac Hasan, *el-Hikmetü'l-Müteâliye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005), 149; Seyyid H. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, trc. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 108-109.

⁹ Söz konusu kuramların geniş bir aktarım ve değerlendirmesi için bk. Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi* (Doktora Tezi), 117-364.

¹⁰ Aynı zamanda Sadrâ'nın felsefî-kelemî düşüncesinin kurucu öğretileri olan söz konusu teoriler, makalemizin ilgili başlıklarında geniş bir biçimde incelenecektir.

¹¹ Sadrâ'nın *nefsin cismânî hudûsü-rühânî bekâsı* şeklinde formüle ettiği nefis kuramı, nefsin tedricî bir dönüşümle cismânî yaratılışından psikik-aklı realitesine evrimine dayanır. Bu varoluşsal tekâmülde nefis, ilkin belirsiz bir beden maddesi (nutfe) şeklinde karşımıza çıkar. Ardından, özsel (cevherî) bir

gelişimini sürdürdüğü özgün bir diriliş öğretisi sunar. Bu durum, Sadrâ'da eskatolojik düşüncenin nefis ilmi (psikoloji) ile sarsılmaz bir bağla irtibatlı kılınmasının doğal bir sonucudur. Başka bir deyişle Sadrâ'nın meâd öğretisi teolojik antropolojisiyle tam bir uyum içerisinde. Nefsin fizik-ötesi tinsel dünya da (misâl-hayâl âlemi) dâhil olmak üzere derece derece yükselişine dayanan Sadrâ antropolojisi, beden ölümüyle yeniden diriliş metafiziğine dönüşmektedir.¹²

'Üç' ana başlık altında yer vereceğimiz araştırmamızda ilk olarak, İslâm düşünce geleneğindeki yeniden yaratılış kuramlarının Sadrâ perspektifinden geniş bir değerlendirmesi sunulacaktır. Bu sayede problematiğin genel çerçevesi ile Sadrâ'nın ölümsüzlük düşüncesinin temel çizgi ve eğilimleri belirlenmeye çalışılacaktır. İkinci başlık ise Sadrâ'nın diriliş öğretisini doktrinal düzeyde nasıl inşa ettiğine yer verir. Bu bağlamda bu öğretinin dayandırıldığı 'on bir' temel ilke¹³ ayrıntılı bir analizle ele alınarak, 'kişisel bilincin muhafazası', 'uhrevî yaşamın mâhiyeti' ve 'kişisel özdeşliğin ölçütü' gibi eskatolojik sahadaki birçok temel sorunsala Sadrâ perspektifinden cevaplar aranacaktır. Zihinsel bir insicâm içerisinde hedefin daraltıldığı üçüncü ve son başlıkta ise Sadrâ'nın diriliş kuramını karakterize eden 'uhrevî bedenler' teması detaylı bir incelemeye konu edilecektir. Sadrâ'nın cismânî dirilişi 'spritüel' bir bakışla yorumlamasını sağlayan bu temanın açıklığa kavuşturulması hayatî bir öneme sahiptir. Zira Sadrâ eskatolojisinde dirilişin temel niteliğinin yeterince doğru bir biçimde ortaya konabilmesi, uhrevî bedenler teorisinin sağlıklı bir analizine bağlıdır. Böylece analitik bir bakış açısıyla kaleme alacağımız üçüncü başlıkta, Sadrâ'nın diriliş kuramının cismânî meâdi ne denli içerdiğine de ışık tutulacaktır.

1. Dirilişin Mâhiyeti Tartışmasına Sadrâ Perspektifinden Bakış

İslâm düşüncesindeki yeniden yaratılış kuramlarının detaylı bir aktarımını gerçekleştiren Sadrâ, her bir öğretinin eksik-üstün yanlarını farklı açılardan analiz etmektedir.¹⁴ Bu bağlamda kelâmcılar, filozoflar ve İslâm sûfîlerinin diriliş öğretileri, Sadrâ tarafından kategorik olarak 'üç' başlık altında toplanır. Bunlar; 'salt bedensel diriliş', 'ruhsal ölümsüzlük' ve 'ruhun bedene iadesiyle diriliş' kuramlarından oluşan farklı türdeki zihinsel spekülasyonlar ya da itikâdî kabullerdir.¹⁵ İbn Sina'nın *el-Adhaviyye*'sinde de benzeri bir taksime yer verildiği

dönüşümle cisimsel cevherlikten tinsel-aklı bir forma uzanır. Sadrâ psikolojisinde nefsin varoluşsal tekâmülü, duyuşsal âlemde bilfiil akıl; uhrevî âlemde ise 'melek' ya da 'şeytan' formu ile tamamlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a (el-Hikmetü'l-Müteâliye fi Esfârü'l-'Aklîyyeti'l-Erba'a)*, nşr. Rızâ Lutfî, 3. Baskı (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1981), 8: 136-137; *el-'Arşîyye*, tsh. Gulam Hüseyin Âhânî, 2. Baskı (Tahran: İntişârat-ı Movlâ, 1402), 235; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi Menâhici's-Sülûkiyye*, tsh. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, 1401), 229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1404/1984), 554-555; *el-Mebde ve'l-Meâd*, tsh. S. Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1395), 210-213.

¹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158-59; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 2: 144.

¹³ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 185-197; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 382-395; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 261-266; *el-'Arşîyye*, 245-249; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 595-600; *Zâdü'l-Musâfir*, (Aştîyânî, *Şerh ber Zâdü'l-Musâfir* içinde), 3. Baskı (Kum: Merkez-i İntişârat-ı Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1423), 18 vd.

¹⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 163-182; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-380.

¹⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 163-165; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269-270; *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye*, thk. S. Muhammed Hamaney (Tahran:

görülür: “*Âhireti kabul edenler ise yalnızca beden, sadece ruhun ve bedenle ruhun birlikte dirileceğini benimseyenler olmak üzere üç gruba ayrılırlar.*”¹⁶ Sadrâ, uhrevî yaşamı inkar eden materyalist-natüralist yaklaşımın varsayımları üzerinde ise fazla durmaz. Materyalist düşüncenin savunucularını öz bir ifadeyle; “savlarına güven duyulmayacak cahil bir topluluk” olarak niteler.¹⁷

Sadrâ'nın fâkihler, hadis taraftarları ve kelâmcıların çoğuna nisbet ettiği salt bedensel diriliş tezi, başyapıtı *el-Esfârü'l-Erba'a* ile diğer doktrinal eserlerinde şu şekilde tanıtılmaktadır: “Onların nezdinde ruh, latîf bir cisimden ibarettir. Tıpkı zeytin yağının zeytindeki yayılımı ya da ateşin kömürdeki akıcılığı gibi, ruh da bedende yayılmıştır. Böylece insanı biyolojik bileşenlerinden ibaret, salt fizikî (duyumsanan) bir bünye olarak kabul ederler. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da meâdın yalnızca cismânî bir tarzda gerçekleşeceğini öne sürerler.”¹⁸

Sadrâ tarafından ana hatlarıyla aktarılan salt bedensel diriliş tezinin geleneksel İslâm düşüncesindeki ilk örneklerini, erken dönem Mu'tezile kelâmı içerisinde bulmak mümkündür. Söz gelimi Basra Mu'tezililerinden Ebubekir el-Esam'ın (ö. 200/816) meâd tasavvurunda, salt bedensel yaratılışa şu şekilde işaret edilir: “*Hayat ve ruhun, beden (ceset) dışında herhangi bir şeyde devam ettiği söylenemez. Bu bağlamda gördüğüm ve müşâhede ettiğim üç boyutlu beden dışında herhangi bir (gerçeklik) bulunmaz. Ruh da bu bedenle aynı olup onun dışında bir şey değildir...*”¹⁹ Atomist insan anlayışının bir diğer savunucusu Ebü'l-Huzeyl el-Allâf da (ö. 235/850) yeniden dirilişe salt fizikî unsurlarla yer vermektedir. İnsanı duyumsanan bedenden ibaret kabul eden Allâf, ruhu-canlılığı da bedenle arazi olarak yorumlar.²⁰ Söz konusu arazın yeniden tekevvinü ise dünyevî bedenlerin iadesiyle gerçekleşmektedir: “*Keyfiyetini tam olarak bilmediğim renk, tat vb. arazlar gibi canlılığın da dünyevî bedenlere iadesi caizdir...*”²¹ Kuşkusuz ilk dönem kelâmcılarının cismânî meâd yaklaşımlarında ‘cevher-i ferd’ (cüz-i lâ yetecezzâ: bölünmeyen parça) teorisinin etkileri ise azımsanmayacak bir öneme sahiptir. İnsanın bölünmez aslî cüzlerden meydana geldiği tezi, söz konusu biyolojik parçaların bedenle ölümüyle yok olmadığı, dolayısıyla uhrevî neş'etin de esas maddelerin terkîbiyle gerçekleşeceği varsayımına zemin hazırlamıştır.²²

Sadrâ, salt bedensel yaratılışı savunan mütekellimlerin dirilişin gerçek mâhiyetini kavramadıklarını düşünür. Bu kimseler, yeniden dirilişi bir iman nesnesi olarak ikrar etseler de onun hakikatini idrak etmenin bir hayli uzağındadırlar.²³ Çünkü

Müessesetü Hikmeti Sadrâ, 1429), 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604-605; *Şerh-u Hidayeti'l-Esriyye*, tsh. Muhammed Mustafa (Beyrut: Müesseset-u Tarîhi'l-'Arabî, 1422), 446.

¹⁶ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 91. Söz konusu üçlü taksimin bir diğer örneği için bk. Hâdî el-Sebzavârî, *Şerhu'l-Esmâ'i'l-Hüsnâ*, (Tahran: Menşûrâtu Câmîati Tahran, 1414), 745-746.

¹⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 163-164; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269; *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, 86.

¹⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165, 180; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604; *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, 85.

¹⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, 335-336.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl* (Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1962), 11: 310.

²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 374.

²² Cemile Muhyiddîn el-Büşti, *Sadrüddîn eş-Şirâzî ve Mevkîfuhu'n-Nakdî mine'l-Mezâhibi'l-Kelâmiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-'Arabîyye, 1429/2008), 274.

²³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180.

insanın biyolojik bileşenleriyle dirilmesi, duyuşal âlemdeki varlık tarzına yeniden dönmesi anlamına gelir. Oysa ikinci neş'et, fizikî evrenin toprak ve sudan müteşekkil cismânî kesâfetinden bağımsız, varoluşun 'ikinci' (âhir) ve üstün bir evresidir.²⁴ Sadra ontik temeldeki bu eleştiriyi kişisel kimliğin tespiti meselesi üzerinden de ahlakî-hukukî düzleme taşımaktadır. Şöyle ki, dünyevî bedenlerin iadesini savunanlar insan realitesinin biyolojik parçaların yeniden terkîb ve te'lîfiyle vücûda geldiğini zannederler. Oysa âhirette dönecek olan şey (muâd), teklifle mükellef olan öznedir. Başka bir deyişle aklî ve şer'î hükümlerle yükümlü olan ve fiillere-amellere kaynaklık eden 'ben'dir.²⁵ Şu halde salt cismânî diriliş tezi, uhrevî yaşamı yorumlama türleri içerisinde en zayıf varsayımı oluşturmaktadır.²⁶ Eskatolojik temaların hissî-duyuşal bir formda algılanması genel halk kitlesi için mâzur görülebilecekse de ilim ehlinin avâm tabakasıyla aynı kanaatleri taşıması ise kabul edilemez.²⁷

İslâm düşünce geleneğindeki 'ikinci' diriliş kuramı ise meâdın yalnızca ruhsal-aklı bakımdan gerçekleşeceğini kabul eden yaklaşımdır.²⁸ Hasan Hanefî'nin (d. 1935-) salt bedensel dirilişe reddiye-tepki olarak nitelediği²⁹ bu teori, Sadrâ'nın kelâmî düşüncesinde şu sözlerle tanıtılır: "*Felâsifenin geneli ve özellikle de meşşâî gelenek, meâdın salt rûhânî bakımdan gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Onların nezdinde yalnızca aklî ölümsüzlükten söz edilebilir. Çünkü nefsin bedenle bağımsızlığının sona ermesiyle birlikte bedenin cisimsel sureti ve maddî arazları yok olmaktadır. Çürüyüp giden bedenin âhirette tekrar iadesi ise ma'dûmun iadesindeki imkansızlık sebebiyle düşünülemez. Oysa kendisine yokluğun erişmediği nefis, soyut bir cevher olarak bâkidir. Nitekim nefis, bedenin tabii ölümünün ardından soyut-ayrık akıllar âlemine dönmektedir.*"³⁰

Sadrâ, ruhsal ölümsüzlük teorisinin eleştirisinde ise özellikle peripatetik tezleri hedef almaktadır. Bu bağlamda onun ruhsal ölümsüzlük spekülasyonuna getirdiği en önemli eleştiri, bu teorisinin eskatolojik temaları soyut mâhiyetler ve salt aklî formlara indirgemesidir.³¹ Zira meşşâîlerin terminolojisinde cennet ve içindeki tüm enstrümanlar (hûri, köşk vb.), ma'kûlâtın (düşünürlükler) idrakinden kinâye olarak kullanılır. Onlar, ruhsal ölümsüzlüğün Arap ve İbrânîlerin eğitimsiz insanlarına (eclâf) cismânî istiârelerle teşbîhî ve temsîlî bir üslupla anlatıldığını düşünürler.³² Böylece cennet nimetlerini, tümel bilgilerin idrakinden hâsıl olan 'aklî-manevî' durumlara indirgerler. Aynı şekilde cehennem motiflerini de nefsin çirkin ve kınanmış vasıflarından duyduğu manevî elemle te'vîl ederler.³³ Onların nezdinde uhrevî saadet ve şekâvet, tıpkı rüya olgusunda hissedilen zevk ve acılara benzer.

²⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 153.

²⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 164.

²⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 171-172.

²⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180-181.

²⁸ Söz konusu kuramın İslâm düşünce geleneğindeki bazı örnekleri için bk. İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 127-143; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla -İdeal Devlet-*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 102-103.

²⁹ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Savrâ*, Kahire, ts., 4: 488.

³⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165. Ayrıca bk. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604; *el-Mezâhiru'l-İllâhiyye*, 85.

³¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180, 214-215; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 413-414.

³² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 214-215.

³³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180.

Fakat âhiretteki mutluluk ve elem, etki ve saflık bakımından rüyadakinden çok daha üstün ve tamdır.³⁴ Sadrâ, cahilce bir spekülasyon olarak nitelediği bu varsayımların, ilâhi nassları zâhirî anlam ve metinsel bağlamlarından kopardığını kaydeder.³⁵ Dahası vahiyssel bildirimlerde açıkça beyân edildiği şekliyle dirilişin beden ve ruhla gerçekleşeceğini kabul etmeyenler, büyük bir iman nesnesini inkâr ettiklerinden, aklen ve şer'an 'kâfir' olmuşlardır.³⁶

Sadrâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*,³⁷ *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*³⁸ ve *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*³⁹ gibi sistematik eserlerinde cismânî meâdî inkâr edenleri küfürle itham etmesi, Ebû Hamîd el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) benzer bir perspektife sahip olduğunu akla getirmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte felsefî şaheseri *el-Esfârü'l-Erbaa'* da ise bedenli dirilişin inkâr edenleri daha seçici bir retorikle eleştirmektedir: "Her kim bunu (cismânî ve rûhânî diriliş) inkâr ederse; hikmet bilgisinde eksik-kusurlu bir kimsedir. Ayrıca, bu kabulünden ötürü birçok Kur'an nassını da yok sayması gerekir."⁴¹

Açık bir şekilde görüldüğü üzere Sadrâ'nın kelâmî düşüncesinde 'salt bedensel diriliş' ve 'ruhsal ölümsüzlük' teorileri herhangi bir açıdan kabul görmediği gibi, şiddetli tenkitlere maruz kalmaktadır. Böylece zihinsel bir insicâm içerisinde hedefini daraltan Sadrâ, İslâm düşünce geleneğindeki 'üçüncü' diriliş kuramının analizine geçer. Âhiretteki dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını savunan bu doktrin,⁴² Sadrâ perspektifinden şu şekilde sunulur: "Gazzâlî, *Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî* (ö. 319/931) ve *Râgıb el-İsfahânî* (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gibi birçok ârif ve mütekkim ile *Şeyh Müfîd* (ö. 413/1022), *Ebü Ca'fer et-Tûsî* (ö. 460/1067) ve *Allâme Hillî* (ö. 726/1325) gibi *İmâmiyye* önderleri, ruh ve bedenin birlikte dirileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre soyut bir cevher olan nefis, ikinci neş'ette bedene iade olunacaktır."⁴³ Sadrâ bu kuramın kendi içinde iki kısma ayrıldığını kaydeder. Bunlardan ilki, dirilişin dünyada sahip olunan bedenin 'aynıyla' gerçekleşeceğini kabul eder. İkincisi ise nefsin dünyadakine 'benzer bir bedene' (misl:replica) döneceğini varsayar.⁴⁴ Bununla birlikte 'aynılık' ve 'benzerliğin' tespitinde temel ölçütün ne olacağı ise üzerinde ihtilaf edilen bir diğer problematiktir. Söz gelimi vücudun şekil, hat ve organlarının her biri mi kişisel özdeşliğin temininde temel ölçüt olarak alınacaktır? Sadrâ, âlimlerin önemli bir kısmının bu sorun karşısında benzer

³⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 150-151.

³⁵ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 413.

³⁶ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604-605.

³⁷ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376.

³⁸ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270.

³⁹ Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85.

⁴⁰ Gazzâlî'nin 'âlemin kîdemi, 'Allah'ın tikelleri (cüz'ıyyât) bilmesi' ve 'cismânî haşır' meselelerinde filozoflara yönelttiği eleştiriler ve küfür ithamı için bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Şems et-Tebrîzî, Tahran, 1424, 293-295; *el-Munkuzu Mine'd-Dalal -Dalâletten Hidayete-*, trc. Yapla Pakiş (İstanbul: Umran Yayınları, 1998), 43-45.

⁴¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167.

⁴² Dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını kabul eden yaklaşımın İslâm düşünce geleneğindeki bazı örnekleri için bk. Râzî, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Küllüyyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 2: 59-61; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 273 vd.

⁴³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165. Ayrıca bk. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85.

⁴⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85.

bedenle diriliş teorisine yöneldiğini aktarır. Çünkü cehennem azabında ciltlerin yenileneceğine işaret eden nasslar,⁴⁵ âhirette dönecek olan şeyin dünyevî bedenlerin aynı olmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁶

Sadrâ'nın yukarıda ana hatlarıyla özetlediği cismânî ve rûhânî diriliş teorisinin, teolojik gelenek içerisinde yaygın bir kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Söz gelimi Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210),⁴⁷ Gazzâlî⁴⁸ ve Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153)⁴⁹ gibi Eş'arî mektebinin önde gelen düşünürleri, dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını öngörmüşlerdir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde bu kuramın genel çerçevesini şu şekilde çizer: "*Âhirette duyuşal zevklerden daha büyük haz türleri olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğunu biz de inkar etmiyoruz. Kuşkusuz nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden âhret anlaşılmaz. Fakat filozofların cesetlerin dirilmesini, cennetteki cismânî zevkleri ve cehennemdeki fizikî acıları inkar etmelerine karşı çıkmaktayız. Şu halde rûhânî ve cismânî olmak üzere iki mutluluğun birlikte gerçekleşmesini engelleyen nedir?...*"⁵⁰

Sadrâ açısından İslâm düşünce geleneğindeki diriliş öğretileri içerisinde gerçeğe en yakın olanı, üçüncü kuramdır. Faziletli ve muhakkik âlimler tarafından savunulan bu teori, nefsi cismânî bir formda yorumlamadığı gibi, bedenli dirilişi de yok saymamaktadır.⁵¹ Ne var ki Sadrâ, bu kuramı da –özellikle– benzer bedenle diriliş bağlamında eleştirmekten geri durmaz. Ona göre âhirette dönecek olan şey, nefis ve beden olarak 'aynen' bu kişidir. Bir diğer deyişle âhiretteki nefis, bu dünyadaki nefsin; beden de ilk yaratılıştaki bedenin 'aynı'dır.⁵² Öyle ki; "*Âhirette herhangi birini göreceksin; onu dünyada tanıdığım şekliyle gördüm dersin.*"⁵³ Sadrâ'nın bireysel kimlik ve kişisel özdeşliğin önemine dikkat çeken bu sözleri, insanın fizikî bedenlerin biyolojik bileşenleriyle yeniden yaratılacağı şeklinde hatalı bir okumayla sonuçlandırılmamalıdır. Zira ilerleyen başlıklarda geniş bir biçimde inceleneceği üzere, Sadrâ eskatolojisinde uhrevî yaşam için öngörülen beden, öte dünyanın fizik üstü varlık realitesine uygun 'uhrevî-semâvî' formlardır.⁵⁴

Şimdiye değin aktarılan bilgiler ışığında, Sadrâ'nın ölümsüzlük problemine yaklaşımını ana hatlarıyla şöylece özetlemek mümkündür: Sadrâ, salt bedensel diriliş kuramını kesin bir dille reddetmekte, bu teoriyi eskatolojik yaklaşımlar içerisinde en zayıf varsayım olarak değerlendirmektedir.⁵⁵ Peripatetik felsefede öngörülen varlığa ruhsal olarak devam edildiği tezi de Sadrâ tarafından kabul

⁴⁵ Bk. en-Nisâ 4/56.

⁴⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165-166; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375-376.

⁴⁷ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, 2: 59-61.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 273 vd.

⁴⁹ Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Bedrân, Kum, 1405, 2: 338.

⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 273-274; *Tehâfütü'l-Felâsife (Felsefe ve Ölümler Ötesi)* içinde, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 73.

⁵¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 181.

⁵² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270.

⁵³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 605.

⁵⁴ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31-32; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 616; *Esrârü'l-Âyât*, 205-206.

⁵⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165, 171-172, 180; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 85.

görmez ve ilahî nassların-şeriatın inkârı olarak yorumlanır.⁵⁶ Dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını savunan doktrin ise Sadrâ'nın meâd tasavvurunda gerçeğe en yakın görüş olarak yüceltilmektedir.⁵⁷ Şu halde dirilişin cismânîliği-rûhânîliği tartışmasında Sadrâ'nın kelâmî perspektifinin *cismânî ve rûhânî diriliş* kategorisine dâhil edilmesi mümkündür. Bununla birlikte Sadrâ eskatolojisinde ruhun bedene iadesi, diğer öğretilerden tamamen farklı bir muhtevada, özel bir üslupla (uhrevî bedenler) yorumlanmaktadır. Sadrâ'nın diriliş öğretileri içerisinde özel bir paye biçtiği⁵⁸ bu kuramın ayrıntıları ise bir sonraki başlıkta detaylı bir analize konu edilecektir.

2. Sadrâ'da Diriliş Öğretisinin Temel Umdeleri

Önceki başlıkta aktarılan bilgiler Sadrâ'nın diriliş öğretisinin anlaşılmasına düşünsel bir zemin hazırladığı gibi, bu kuramın karakteristik ilkelerine de telmihte bulunmaktadır. Şöyle ki, özgün bir perspektifle inşâ edilen bu teori dünyevî bedenlerin iadesini savunan klasik kelâmî düşünceyle, varlığa ruhsal olarak devam edildiğini kabul eden felsefî doktrine, eleştirel bir cevap niteliğindedir. Bu başlıkta, Sadrâ'nın diriliş öğretisini 'iki' temel postulat-aksiyom ve 'on bir' temel umde üzerinden nasıl inşâ ettiğine yer verilecektir. Her bir ilkenin detaylı analizlerini gerçekleştirirken, bu öğretinin merkezi temalarına da ışık tutulacaktır. Ayrıca 'kişisel bilincin muhafazası', 'uhrevî yaşamın mâhiyeti', 'kişisel özdeşliğin ölçütü' gibi, yeniden diriliş metafiziğinin birçok temel problematiğine de Sadrâ perspektifinden cevaplar aranacaktır.

Sadrâ diriliş kuramını va'z ederken, 'ereksel ilke' (el-mebdeu'l-ğâî) ve 'fâil ilke' (el-mebdeu'l-fâilî) olmak üzere iki temel postulattan hareket eder. *Ereksel ilke*, cevherî tabiatlar için bir gayenin gerekliliğinin ortaya konmasıdır.⁵⁹ Sadrâ bu anlamda Allah'ın amaçsız hiçbir şey yaratmadığını, kemâle ulaşma arzusunun-ıştiyâkını varlıkların özüne zerk ettiğini düşünür. Mümkînâtın ulaşmaya çalıştığı gaye ise ilk yaratılıştaki durumlarından çok daha yüksek ve üstün olan bir konumdur.⁶⁰ Böylece tüm fenomenler cevherî bir dönüşüm içerisinde erekselliklerini gerçekleştirmeye çalışırlar. Kozmik tekâmüle iştirak eden varlıklar içerisinde en önemli paye ise insana aittir. Çünkü sadece insan, en düşük mertebeden (cismânî suret) en yükseğe doğru (bilfiil akıl) varoluşsal bir gelişim gösterir.⁶¹

Ereksel ilkenin Sadrâ'nın teolojik antropolojisi ile eskatolojik düşüncesindeki en önemli sonucu, insanın bir süreç içerisinde, 'oluşa gelen' bir varlık olarak kabul edilmesidir. Başka bir deyişle insan, vücûdun (varoluş) kristalize olmuş, 'donuk' bir ögesi değil, gelişim ve dönüşümünü müttemâdiyen sürdüren ve farklı formlarda var olmaya devam eden 'aktif' bir öznesidir: "*Kuşkusuz insan için*

⁵⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604-605.

⁵⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 181.

⁵⁸ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 381-382; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 605.

⁵⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 159; Büştî, *Sadrüddin eş-Şirâzî*, 286; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh- Beden İlişkisi", 97.

⁶⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 243-244.

⁶¹ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât ve Envâri'l-Beyyinât*, tsh. Muhammed Hacevî (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1401), 184.

varoluşun farklı makam ve dereceleri bulunur. Bu derecelerden bazıları, vücûdun (varlık) tamlığı ve yoğunluğu açısından diğerlerinden daha üstündür... Dünyevîlik ve uhrevîlik de bu bağlamda insanın iki cevherî niteliğinden ibarettir. Ya da zâtının varoluşsal iki evresidir. İnsan, yaratılışından itibaren derece derece yükselmekte ve varoluşun evrelerinde tadrîcen yetkinleşmektedir...⁶² Şu halde insanın varoluş düzlemleri yekdiğerinden bağımsız olmadığı gibi, ölüm de bu evreler arasındaki irtibatı koparan bir fenomen değildir. Aksine ölüm, dünya menzillerinin son; âhiret menzillerinin ise ilk durağıdır.⁶³ Aynı şekilde diriliş de tıpkı ceninin (fetüs) anne rahminden doğuşu gibi, nefsin beden maddî izlerinden sıyrılışını ifade eder.⁶⁴

Sadrâ, kelâmcıların ve özellikle de Râzî'nin meâdı temellendirmek isterken Allah'ın eşyaya dâhil ettiği yetkinleşme gayesini ve mevcutlar arasındaki varoluşsal irtibatı yok ettiğini savunur.⁶⁵ Ona göre mütekellimler, uhrevî yaşamın imkânına salt Tanrısal kudret açısından yaklaştıklarından, ikinci neş'etin delili olarak zikredilen vahiy pasajlarını da yanlış yorumlamışlardır. Söz gelimi Allah'ın ikinci yaratılışın imkânı olarak nutfe ile başlayan gelişim evrelerine dikkat çekmesi,⁶⁶ kelâmcıların sandığı üzere iadenin 'ibdâ' ve 'inşâdan' (maddesiz icat) daha kolay gerçekleşeceğini anlatmaz. Aksine, cenindeki gelişim evrelerinin daha üstün bir amaca yönelik olduğuna işaret eder. Bu da gayelerin gayesi, iştîyâk ve hareketlerin son noktası olan Mevlâ'ya ulaşma ereğidir.⁶⁷ Çünkü insan için kemâle doğru tabîi bir teveccüh ve fa'al ilkeye yaklaşma konusunda da fitrî bir din söz konusudur. İnsanın layık olduğu asıl yetkinlik ise fenomenler dünyasında değil, yalnızca âhiret yaşamında elde edilebilir. Nitekim cevherî hareketle, cismânî suretten peşi sıra nebâtî, hayvânî ve insânî forma evrilen nefis, dünyevî varoluş aşamalarını tamamlamakta ve uhrevî neş'ete yönelmektedir. Kesintisiz bir biçimde gerçekleşen bu fitrî hareketin sonucunda da artık kuvveden fiile, yani dünyadan âhirete çıkmaktadır.⁶⁸

Görüldüğü gibi, Sadrâ'nın teolojik antropolojisinde insan 'bitişik' ve 'tedrîcî' bir süreç içerisinde oluşa gelmekte, bu kesintisiz tekâmül beden ölümüyle de yeniden diriliş metafiziğine dönüşmektedir. İnsanda doğuştan gelen yetkinleşme arzusu cevherî hareketle somut bir gerçeklik kesbettiğinden, nefsin varoluşsal tekâmülü uhrevî yaşamın en temel argümanı olarak karşımıza çıkar: "Bizim nezdimizde uhrevî yaşamı temellendiren en önemli kanıt, tabîi hareketlerin ve özellikle de insandaki cevherî hareketin bir amaca yönelik olduğunun ortaya konmasıdır..."⁶⁹

Sadrâ'nın diriliş öğretisinde ikinci temel postulat olan 'fâil ilke' ise öte dünyanın fizik üstü varlık realitesine dikkat çeker. Başka bir deyişle Tanrısal kudretin ikinci neş'ette maddi bir kökenden (tekvîn-tahlîk) değil, salt 'ibdâ' ve 'inşâ' türünde

⁶² Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 183.

⁶³ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 185; *Zâdü'l-Musâfir*, 24.

⁶⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 287; *Esrârü'l-Âyât*, 183-185.

⁶⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158.

⁶⁶ Söz konusu âyetler için bk. Kehf 18/37; Hacc 22/5.

⁶⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158-159; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh- Beden İlişkisi", 96.

⁶⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 159; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh- Beden İlişkisi", 96-97.

⁶⁹ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 184.

ortaya çıkışını anlatır.⁷⁰ Sadrâ, ikinci yaratılışın maddî bir köken ya da ilke üzerinden gerçekleşmeyeceğini kanıtlamak için kelâmcılarla oldukça uzun tartışmalara girer.⁷¹ Bu bağlamda özel olarak ilgilendiği teolojik argüman ise kelâmcıların ma'dûmun iadesindeki imtinâyı/imkansızlığı ortadan kaldırmak için geliştirdikleri 'eczâ-i asliyye' (asli parçalar) formülasyonudur. Sadrâ'ya göre bu kuram, filozofların eleştirilerini yeterince ilzâm etmediği gibi, birkaç yönden de eleştiriye açıktır: İlk olarak, dirilişin vücudun aslî parçalarının yeniden te'lîf ve terkîbiyle gerçekleşeceği varsayımı, hayat-canlılık olgusunu izâfiyet kategorisine indirgemektedir. Zira ölüm, vücut parçaları arasındaki nazım ve tertibin yok oluşuyla açıklanmakta, yeniden diriliş de muteber bir te'lîfin yeniden teşekkülüyle izah edilmektedir. Oysa canlılığın izâfi bir olgu olmadığı açıktır.⁷² İkinci olarak, vücut parçalarının mutlak bir biçimde ya da özel bir nazımla yeniden terkîbi, ölen şahsın aynen iadesini gerektirmez. Söz gelimi Zeyd'in dağılan parçaları içi dolu bir küre biçiminde bir araya getirilecek olsa, bu objenin Zeyd'in şahsı olduğu söylenebilecek midir!⁷³ Üçüncü olarak ise bu teori iki nefisli bir beden gerektireceğinden, bir anlamda tenâsühe kapı aralanmaktadır ki bu da geçersizdir.⁷⁴

Sadrâ'ya göre, öte dünyayı maddî bir formda algılamanın en temel nedeni, fizikî etkenlerle kuşatılan insanın bu dünyanın geçici metalarına duyduğu iştihâktır. Pek çok insan, alışagelmış cismânî arzuları terk edemediğinden, bambaşka bir hayat ve evren fikrini anlamakta güçlük çeker. Yine birçok kişi, âhiret yaşamını ve uhrevî nimetleri maddî dünyaya benzer bir biçimde düşler. Şu farkla ki, dünya nimetlerinin gelip geçici, âhiret nimetlerinin ise zengin ve kalıcı olduğuna inanırlar. ⁷⁵ Oysa varoluşun özel ve farklı bir türü (nahv) olan meâd, fizikî dünyanın maddî ve konumsal (vaz'î) realitesiyle özünden çelişmektedir. Söz gelimi duyu güçlerince algılanması mümkün değildir. Bu sebeple de *gayb âlemi* olarak adlandırılmıştır. Alegorik bir anlatımla; "*Ruhun, insanın bâtinî (içsel) gerçekliğini temsil etmesi gibi, âhiret de bu dünyanın bâtinî düzlemini teşkil etmektedir.*"⁷⁶

Sadrâ, ikinci neş'etin salt 'ibdâ' ve 'inşâ' tarzında gerçekleşeceğine zengin delillendirmelerle dikkat çekmektedir. Buna göre uhrevî varoluş, madde (heyula) ile ortaklaşan kabul edici bir cihetle değil, salt fi'liyet yönünden hâsıl olmaktadır. Nitekim yaratıcının şanına yakışan 'fâillik' de 'tekvîn-tahlik' (maddî bir asıldan icat) türünden olmayıp, 'ihtira' ve 'inşâ'dır.⁷⁷ Bu anlamda yaratıcının özel fiilini niteleyen 'ibdâ' ve 'inşâ', cüzlerin terkîb ve te'lîfinden çok daha üstün ve şereflidir. Ayrıca, uhrevî yaşamın sermedî, saf ve üstün varlık realitesi, yeniden terkîbin aksine ikinci bir inşâ tarzında vücûd bulmayı gerektirir. Kaldı ki, maddî kayıtların

⁷⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 160-161.

⁷¹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 153-158, 168-171.

⁷² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 169; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", 101.

⁷³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 169.

⁷⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 170; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", 100-101.

⁷⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 157-158.

⁷⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 157-158.

⁷⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 161; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 664.

uzağında gerçekleşecek olan uhrevî varoluş, ilk illetten-en yüce ilkedden daha yakın bir tarzda feyezân edeceğinden, çok daha kolay ve hızlı bir biçimde gerçekleşecektir. Bu sebeple de vahiy metninde kıyametin kopuşu; “göz açıp kapayıncaya dek” (en-Nahl 66/77) şeklinde nitelenmiştir.⁷⁸

Sadrâ yukarıda aktarılan iki temel postulata ilaveten, diriliş öğretisini ‘on bir’ ilke üzerinden inşa etmektedir. *el-Esfârü'l-Erba'a*,⁷⁹ *el-Mebde ve'l-Meâd*,⁸⁰ *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*,⁸¹ *el-Arşîyye*,⁸² *Mefâtihu'l-Ğayb*⁸³ ve *Zâdü'l-Musâfir*'de⁸⁴ yer verilen bu umdeler, yalnızca Sadrâ'nın diriliş kuramını temellendirmekle kalmaz. Aynı zamanda ‘kişisel özdeşliğin ölçütü’, ‘günlük tecrübelerle eşlik eden bilincin muhafazası’ vb. eskatolojik sahadaki birçok temel meselenin çözümünde de anahtar bilgiler sunar. Sadrâ'nın felsefi-keâmî düşüncesinin kurucu öğretileri de olan bu temel umdeler, mezkûr eserlerin detaylı bir araştırmasıyla ortaya konacaktır.

2.1. Varlığın Asâleti: Diriliş Öğretisinin Kurucu İlkesi

Hikmetü'l-müteâliye'nin bu kurucu öğretisi, varlığın âyansal gerçekliğini anlatır. Aynî bir hüviyet olan varlık (vücûd), aklî soyutlamalarla (intiza') elde edilmediği gibi, ikinci ma'kûllerden de (ma'kûlât-i sâni) değildir.⁸⁵ Bu bağlamda vücûdun asıl oluşu; somut etki-etkilenmeler içerisindeki nesnel gerçekliğini,⁸⁶ ilâhî yaratmanın bizatihi objesi oluşunu⁸⁷ ve yaratıcının etkisinin-eserinin kendisiyle tezâhürünü⁸⁸ ifade etmektedir. Mâhiyet ya da şey'iyet ise gölgenin aslını takip etmesi ya da suretin aynada yansması gibi varlığa tâbidir ve zihinde onu izlemektedir.⁸⁹ Sadrâ bu ilkeyle diriliş kuramına sağlam bir düşünsel temel kazandırmayı hedefler. Zira sonraki pasajlarda görüleceği üzere, Sadrâ'nın diriliş öğretisinin diğer umdeleri, varlığın asâleti ilkesinin doğrudan ya da dolaylı bir sonucudur.

2.2. Varlığın Teşahhûsu (Belirginleşme)

Her varlık, özel bir varoluşla (vücûduhu'l-has) vücûda gelerek dış dünyada somut bir ferdiyet-belirginlik kesbilmektedir.⁹⁰ Bu anlamda realitede eşyaya hakikatini veren şey, varlıkların farklı kemâl derecelerindeki saf ve kendine özgü varoluşudur.⁹¹ Cumhuriyet nezdinde ‘eşyanın belirleyicileri’ (müşahhasât-ı eşya) olarak kabul edilen nitelikler ise yalnızca bireysel hüviyetin birer belirtisi ve

⁷⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 161-162.

⁷⁹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 185-197.

⁸⁰ Bk. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 382-395.

⁸¹ Bk. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 261-266.

⁸² Bk. Sadrâ, *el-Arşîyye*, 245-249.

⁸³ Bk. Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 595-600.

⁸⁴ Bk. Sadrâ, *Zâdü'l-Musâfir*, 18 vd.

⁸⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 57-58; 9: 185; *el-Meşâir*, 2. Baskı (Tahran: Mektebetü't-Tahûrî, 1404), 8.

⁸⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 49, 58, 67; *el-Meşâir*, 7, 24; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 6; *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd (Mecmûatü Resâil-i Felsefî li-Sadri'l-Müteellihîn içinde)*, tsh. Hâmid Nâci İsfahânî, (Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417), 182-183.

⁸⁷ Sadrâ, *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd*, 182.

⁸⁸ Sadrâ, *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd*, 182-183.

⁸⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 2: 236; *el-Meşâir*, 8.

⁹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 44-45, 67; 6: 17, 20; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 10; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâtü's-Şifâ*, 63, 243.

⁹¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 104.

unvanından (alâmet-i teşahhûs) ibarettir.⁹² Sadrâ, varlığın asâleti öğretisinin doğrudan bir sonucu olan bu ilkeyle ikinci neş'ette kişisel özdeşlik problematiğini çözümlenmeyi hedefler. Bu sorunsalın nasıl çözüme ulaştırıldığı ise *yedinci ilkede* aktarılabilecek bilgilerle detaylıca incelenecektir.

2.3. Varlığın Teşkiki (Derecelenme)

Varlık (vücûd), varoluşun tüm düzlemlerinde aynı, fakat farklı yoğunlaşma derecelerine sahiptir. Bu anlamda her bir varlık, vücûd'tan aldığı pay ölçüsünde ontik bir derecelenme içerisindedir.⁹³ Sadrâ, varlığın teşkikinin 'şiddet-zaaf', 'kemâl-noksanlık', 'takaddûm-teahhûr' ve 'illet-ma'lûliyet' şeklinde dört temel ilke üzerinden gerçekleştirdiğini düşünür. Bu şu anlama gelir: Varlıklar, ya 'vücûdun farklı yoğunlaşma dereceleri' veya 'öncelik ve sonralıkları' yahut da 'aralarındaki illesel ilişki' nedeniyle birbirlerinden ayrışır ve kozmik bir hiyerarşi içerisinde mertebelenirler.⁹⁴ Böylece Sadrâ ontolojisinde mevcudâtın 'ayırışma ilkeleri' (ma bi'l-ihtilâf) ile 'ortaklaşma ilkeleri' (ma bi'l-ittifâk) tek bir gerçeklikte (vücûd) birleştirilmektedir.⁹⁵ Bu bakımdan ikinci neş'et de ilk yaratılıştan vücûd'tan (varlık) aldığı pay ölçüsünde farklılaşmakta ve daha ekmel bir surette hâsil olmaktadır.

2.4. Cevherî Hareket: Teolojik Antropolojiden Yeniden Diriliş Metafiziğine

Sadrâ'nın özgün bir perspektifle inşâ ettiği bu kuram, İslâm düşüncesindeki geleneksel kabule⁹⁶ karşı çıkararak, nesnelere hareketin eşyanın zatından kaynaklandığını öne sürer. Fenomenler dünyasının nesnelere, 'akışkan' (seyyâl) bir hüviyete ve 'özel' bir harekete sahiptirler. Bu sebeple cisimler, içten gelen bir tepki (meyil) ile bir nitelikten diğerine evrilirler. Dış belirginliğin işaretleri olan araz ve sıfatlardaki değişim ise cevherdeki değişimin sonuç ve mertebelerinden ibarettir.⁹⁷

Sadrâ'ya göre nesnelere zâtî hareket, yeni varlıkların/cevherlerin hudûsüne yol açmamaktadır. Aksine cevherî hareket, nesnede 'fiile yakın bil-kuvve' (bil'l-kuvveti'l-karîybeti mine'l-fi'l) bir biçimde içerilen yeni bir 'zâtî niteliği' açığa çıkarır. Başka bir deyişle cevherî hareket içerisindeki eşya, 'potansiyel sınırları' içerisinde taşıdığı niteliklere tekâmülî bir hareketle evrilmektedir.⁹⁸ Bu bağlamda fizikî varoluş aşamalarını cevherî hareketle tamamlayan insan, uhrevî yaşama da

⁹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 103-105; 9: 185; *el-Arşîyye*, 246; *Zâdü'l-Musâfir*, 18.

⁹³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 186

⁹⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 36, 44-45, 69-70, 6: 117; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 10.

⁹⁵ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 2: 99, 6: 17, 20; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, ts.), 63, 243; *İttisâfu'l-Mâhiye bi'l-Vücûd (Resâil-i Âhând içinde)*, Tahran, 1302, 118.

⁹⁶ Aristoteles'in cevherî (töz) eşyadaki harekete dayanak (mevzû) kılması ve hareketi öznenin bir fiili olarak yorumlaması, başta peripatetik ekol olmak üzere İslâm düşünce geleneğinde sistematik bir etki yaratmıştır. Bu minvalde İslâm filozoflarının büyük bir çoğunluğu hareketi 'nitelik', 'nicelik', 'mekân' ve 'konum' kategorileriyle sınırlamış, cevherde hareketi ise 'oluş-bozuluş' ile özdeş kılarak reddetmişlerdir. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), XI, 1065b (5-15); İbn Sina, *eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabiî*, thk. Said Zâiyid-İbrahim Medkûr (Kum: Mektebetü Ayetullah Mer'âşi, 1404), 98-100; *en-Necât mine'l-Farki fi Bahri'd-Delâli*, tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh (Tahran: Menşûrâti Câmîati Tahran, 1421), 205; Ebü'l-Hasan Behmenyâr, *et-Tahsil*, Tahran, 1996, 426-427.

⁹⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 39, 61-64, 86, 8: 247; *el-Meşâir*, 65-68; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 388; *Esrârü'l-Âyât*, 84-85.

⁹⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 86, 104, 8: 258.

hazır bir konuma gelir. Özsel bir dönüşümle cisimsel cevherlikten psik-tinsel bir forma evrilen nefis, beden ölümüyle uhrevî varlık alanına çıkar.⁹⁹ Böylece nefsin varoluşsal tekâmülü, Sadra antropolojisini yeniden diriliş metafiziğine dönüştürmede anahtar bir ilke olarak kullanılmaktadır.

2.5. Mürekkebe Varlıkların Sureti İle 'O Şey' Olması

Her şeyin hakikati, sureti ile dir. Kerevet (tahtadan sedir) maddesiyle değil, sureti ile kerevettir. Aynı şekilde kılıç da demiriyle değil, keskinliği ile kılıçtır. Madde ise bir şeyin potansiyellik ve imkanını taşır. Ya da o şeyin etkilenim (infiâl) ve hareketlerinin konusu (mevzû) olur.¹⁰⁰ Maddenin surete nisbeti, noksanlığın tamlığa nisbeti gibidir. Şayet suretin madde ile ortaklaşmadan kâim olduğu düşünülecek olsa, bu durumda mürekkebe varlıklar varlık hakikatlerinin tamamı ile hâsıl olacaktırlar.¹⁰¹ Sadrâ bu ilkeyle insan realitesi için aslonanın 'nefis' olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla dünyevî bedenlerin 'aynıyla' iadesi de kişisel özdeşliliğin temini için gerekli bir şart değildir.

2.6. Zâtî Birliğin Çeşitliliği: Uhrevî Bedenlerin İki Anlamlı Doğasına Düşünsel Temel

Varoluşun aynı olan zâtî birlik (el-vahdetü'ş-şahsiyye), tek bir tarzda gerçekleşmez. Söz gelimi vücûd, tüm varlık düzlemlerinde aynı, fakat farklı yoğunlaşma derecelerine sahiptir.¹⁰² Aynı şekilde zâtî birliğin maddî görüngüler ile soyut cevherlerde aynı tarzda gerçekleştiği de söylenemez. Şöyle ki, siyahlık-beyazlık, acılık-tatlılık gibi zıt nitelikler tabii cisimlerde bir arada bulunmaz. Dış duyumlardan her birinin farklı organlarla gerçekleştirilmesi de bu durumun bir diğer örneğidir. Oysa nefisânî-soyut cevherler ise zıt nitelikleri basît (saf) realiteleri içerisinde birleştirmişlerdir. Bu bağlamda insan, varlık düzlemlerinde yükseldikçe eşyayı daha kapsamlı bir biçimde kuşatmakta ve mütehâlifleri de (zıt nitelikler) kendi bünyesinde toplamaktadır.¹⁰³ Sadrâ'nın bu ilkeyle uhrevî bedenlerin 'tecessüm' ve 'tecerrüd'ü bir araya getiren iki anlamlı doğasına,¹⁰⁴ düşünsel-entelektüel bir zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

2.7. Bedenin Nefis ile Teşahhûs Etmesi: Kişisel Özdeşliğin Temel Ölçütü

İnsan realitesinin biyolojik bileşenlerinde (cirm:madde) aranmaması gerektiğine dikkat çeken bu ilke, bireysel kimliğin yalnızca nefis sayesinde korunabildiğini anlatır. Çünkü insan, bedeniyle değil, nefsi ile insandır ve nefsi bâki kaldığı sürece varoluşu ve teşahhûsu devam eder.¹⁰⁵ Bu sayede beden parçaları değişse de kişi, aynı 'ben' olarak kalmaya devam eder. Sadrâ, *ikinci* ve *beşinci* ilkelerle benzer bir perspektife sahip olan bu öğretiyi, şöyle bir usavurumla da kanıtlamaya çalışır: Şayet insanın gençlik çağındaki bedeninin çocukluk ve yaşlılık dönemindeki bedeniyle aynı olup olmadığı sorgulanacak olsa, bu soruya iki farklı şekilde yanıt

⁹⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158-159.

¹⁰⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 186-187.

¹⁰¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 187.

¹⁰² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 188-189.

¹⁰³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 189-190.

¹⁰⁴ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183.

¹⁰⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 190.

vermek mümkündür: Beden, madde ya da cins anlamında ele alındığında, bu soru olumlu bir yanıt bulmaz. Zira beden, küçüklükten ihtiyarlık dönemine değin sayısız değişimlerden geçmiştir. Bununla birlikte söz konusu değişimleri geçiren kişinin aynı şahıs olduğunu ise rahatlıkla söylemek mümkündür. Çünkü mürekkebe bir varlık olan insan, nefsi sayesinde varoluşsal sürekliliğini muhafaza etmektedir.¹⁰⁶

Bedenin nefse teşahhûs etmesi prensibi, Sadrâ eskatolojisinde kişisel özdeşlik problemi için çözümlemesinde anahtar bir ilke olarak kullanılmaktadır. İnsan, varoluşun tüm düzlemlerinde farklı formlara evrilsen de nefis-beden bütünlüğüne dayanan öznel kimliği-realitesi, bitişik bir süreç içerisinde mutlak bir biçimde korunmaktadır. Kişi, fenomenal dünyanın fizikî realitesine uygun olarak, ilkin maddî bir bedenle ve noksan bir surette teşahhûs etmektedir. İkinci yaratışında ise metafiziki varlık alanının tinsel gerçekliğine uygun bir biçimde, uhrevî bir bedenle ve ekmel bir surette yaratılmaktadır. Kesintisiz bir biçimde gerçekleşen bu tekâmülde değişen şey ise yalnızca vücûd kemâlinin yoğunluğu-artışıdır.¹⁰⁷ Bedenin biyolojik, imgesel/misâlî ya da uhrevî bir formda ortaya çıkışının ise bireysel hüviyet için bir önemi bulunmaz. Çünkü teşahhûsta aslanan, kişinin bedeni-maddesi olmayıp, nefsidir.¹⁰⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa'*'nin bir diğer bölümü¹⁰⁹ ile *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* ve *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*'de ise nazariyesini bir adım ileri taşımakta ve kişisel özdeşliğin temel ölçütünü, *nefsin herhangi bir maddedeki (bi maddeti ma) bekâsı* olarak açıklamaktadır.¹¹⁰ Bu şu anlama gelir: Şekil, miktar ve boyut gibi cismânî özelliklerin, kişisel kimliğin korunmasında (bekâ-i şahsiyye) bir önemi bulunmaz. Zira bedenin teşahhûsu için aslanan prensib, nefsin herhangi bir maddedeki bekâsıdır.¹¹¹ Nefsânî suret korunduğu için, bedenin formunun değişmesi kişisel özdeşliğe bir hâle getirmemektedir: "*İkinci neş'ette bedeninin hususiyetinin bir önemi bulunmaz. Âhirette dönecek şahıs için de geçerli olan; herhangi bir cismiyette teşahhûs etmesidir.*"¹¹²

2.8. Hayâl Yetisinin Soyutluğu: Kişisel Bilincin Muhafazası

Daha önce değinildiği üzere, hayâl yetisinin soyutluğu ve cevherî hareket kuramları, Sadrâ'nın meâd tasavvurunu şekillendiren iki merkezi temadır. Cevherî hareket, nefsin kesintisiz bir süreçle ve yetkin (tinsel) bir surette metafiziki varlık alanına çıkışını sağlarken, hayâl yetisinin soyutluğu ise eskatolojik açıdan 'üç' temel kurama kaynaklık etmiştir. Bunlardan ilki, çağdaş felsefede kişisel kimliğin temel ölçütlerinden biri olarak kabul edilen 'bilincin',¹¹³ hayâl yetisinin

¹⁰⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 191.

¹⁰⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9:98-99; Kemal Lezîk, *en-Nefsü'l-İnsâniyye inde Sadrüddin Şirâzi*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2006), 155.

¹⁰⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 190; 200.

¹⁰⁹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 199-217.

¹¹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 199-200; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 266-267; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 87.

¹¹¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 200; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 266; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 87; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 599.

¹¹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 200. Ayrıca bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 32.

¹¹³ Bilincin kişisel kimliğin muhafazasında taşıdığı öneme ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bk. A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of Immortality* (London: Clarendon Press, 1922), 75-76.

soyutluğuyla öte dünyaya taşınmasıdır.¹¹⁴ İkinci olarak ise hayâl yetisinin madde dışılığından, uhrevî yaşamın hayâl âlemi kategorisinde gerçekleşeceği tezine ulaşılır.¹¹⁵ İkinci neş'etin, hayâl yetisindeki form ve düşüncelere göre şekillenen 'uhrevî' bir bedenle olacağı ise bu ilkeden hareketle va'z edilen üçüncü ve son varsayımdır.¹¹⁶ Şu halde hayâl yetisinin tinselliği ilkesinin, Sadrâ'nın eskatolojik düşüncesinde doktrinal bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Sadrâ, bu öğretinin eskatolojik açıdan taşıdığı öneme şu sözlerle dikkat çeker: "*Aklî çıkarımlarla temellendirdiğimiz hayâl yetisinin beden-madde dışılığı ilkesiyle kabir ahvâli, berzahın mâhiyeti, bedenlerin dirilişi vb. (eskatolojik temalar) açıklığa kavuşmaktadır...*"¹¹⁷

Sadrâ, hayâl yetisi ve diğer iç duyuların tinselliğini, ısrarlı bir tutumla dile getirmektedir. Buna göre hayâl yetisi ve diğer iç duyular, dimağda yerleşik psiko-fizikî güçler olmayıp, tamamen nefis ile kâim psişik/tinsel yetilerdir.¹¹⁸ Dolayısıyla bu kuvveler bedenın ölümüyle fesâda uğramamakta, aksine nefis ile uhrevî varlık alanına taşınmaktadır.¹¹⁹ Gerek olgusal tecrübelerimiz, gerekse de eşyaya dair tikel bilgilerimiz de bu sayede bir süreklilik içerisinde korunmaktadır.¹²⁰ Sadrâ, söz ve fiillerin öte dünyaya nasıl taşındığını dînî terminolojideki *amel defterleri* kavramıyla da örneklemeye çalışır: Söz ve fiillerin hareketin sınırlı oluşumları ve yaratılmışların maddî kalıpları içerisinde kalıcı olma şansı yoktur. Bir fiilde bulunulup bir söz söylendiğinde, bu durum, ancak kişinin nefsinde bir etki bırakabilir.¹²¹ Duyusal tecrübelerin mütemâdiyen sürdürülmesi ise nefste kalıcı izlere neden olmaktadır. Nihayetinde, manevî izler zamanla karaktere (meleke) dönüşmekte, karakter ise söz konusu eylemlerin rahatlıkla gerçekleştirilmesine izin vermektedir. Şeriat lisanında 'amel sayfaları' olarak adlandırılan belgeler de işte 'nefse-nefsin benliğine' işlenen bu te'sir ve melekelerdir: "*Ruhlarda hâsil olan bu etkiler, sayfalara işlenen nakışlar-yazılar gibidir. Nitekim şeriat lisanında da amel sahifeleri şeklinde adlandırılmışlardır...*"¹²² Böylece Sadrâ eskatolojisinde kişisel tecrübelerin bir bütün olarak hayâl yetisinde saklı tutulduğu, hey'et-karaktere dönüşen eylemlerin ise *benlik-nefis kitaplarında* ayrıca korunduğu kabul edilmektedir.

Sadrâ, hayâl yetisindeki verilerin kesintisiz bir süreklilikle korunduğuna dikkat çekmektedir. Öyle ki, ölüm anında çekilen sıkıntılar (sekârâtü'l-mevt) dahi hayâl yetisine ulaşmakta ve orada korunmaktadır.¹²³ Böylece kişi, dünyayı terk ettiğinin bilincine varır. Nefis, ölüm sonrasında ise zâtını dünyevî şekil ve hey'etlerle tasavvur etmektedir.¹²⁴ Dahası nefis, bedenini de kabirde medfûn bir surette tahayyül etmekte, böylece bedenın uğradığı cismânî elemlerden de (kabir azabı)

¹¹⁴ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221-222; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 263, 276; *el-'Arşîyye*, 248.

¹¹⁵ Bk. Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 238; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 553.

¹¹⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31-32, 225-227; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337-338; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 616.

¹¹⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 214.

¹¹⁸ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 160-161, 205, 210, 226; *el-'Arşîyye*, 236, 247.

¹¹⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221-222; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 263, 276; *el-'Arşîyye*, 248.

¹²⁰ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408.

¹²¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 290.

¹²² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 290-291.

¹²³ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 248.

¹²⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 276; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 409; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 606-607.

bizzat etkilenmektedir.¹²⁵ Görüldüğü gibi, Sadrâ düşüncesinde 'tahayyül' (imagy), irrasyonel ya da mantıkdışı bir eğlence aracı değil, duyuşsal tecrübe ile sağduyuya dayalı düşünce arasında, 'özel-tinsel' bir realiteye sahip olan imajinatif bir düşünce biçimidir.¹²⁶ Nitekim *el-Mebde ve'l-Meâd*'da tıpkı beden gibi, nefsin de beş duyu gücüne -hayâlî bir formda- sahip olduğu kabul edilir. Beş duyu gücünü nefsteki bu kuvvelerin birer gölgesi olarak yorumlayan Sadrâ, nefsin hayâl gücüyle bizzat işittiğini, gördüğünü ve algıladığını kaydeder.¹²⁷ Böylece ruhsal ölümsüzlük teorilerinde insanî kimliğin temel niteliklerinden soyutlanarak adeta bir 'hayalet' biçiminde aktarılan nefis, Sadrâ eskatolojisinde ise algısal ve bilişsel tecrübelerini devam ettiren, uhrevî âlemin aktif bir öznesi olarak sunulur.

İnsanî tecrübeler ve dünyevî kazanımların hayâl yetisinin soyutluğu sayesinde korunabilmesi, dînî-teolojik açıdan oldukça önemli sonuçları haizdir. İlk olarak, olgusal tecrübelerle eşlik eden bilincin muhafazası, uhrevî neş'ette kişisel kimlik problematiğine çözüm getirmektedir. İkinci olarak, nebevî hadislerde konu edilen 'dünyanın âhirete tarla oluşu' teması,¹²⁸ gerçek anlamda hayat bulmakta ve entelektüel-felsefî düzeyde sağlam bir temele oturmaktadır. Üçüncü olarak, 'kıyamet gününde insanın söz ve amellerini hatırlayacağını ve bunlara şâhitlik edeceğini' bildiren vahiysel pasajlar,¹²⁹ mantıksal-felsefî açıdan doğrulanmakta ve kapsamlı bir entelektüel muhtevaya kavuşturulmaktadır. Dördüncü olarak, olgusal tecrübelerle eşlik eden bilincin kesintisiz bir süreçle öte dünyaya taşınması, teklifle mükellef olan insanın ahlakî-hukukî kimliğine önemli bir katkı sağlamaktadır. Son olarak ise hayâl yetisindeki veriler ikinci neş'ete psiko-spiritüel bir cevher/arke teşkil etmekte ve böylece insan, hayâl yetisindeki formlara göre dokunan uhrevî bir bedenle vücûda gelmektedir.¹³⁰ Bu sonuncu tema, Sadrâ'nın diriliş öğretisindeki merkezi öneminden dolayı ilerleyen pasajlarda bağımsız bir başlık halinde ele alınacaktır.

2.9. Hayâlî İmajların Nefs ile Kâim Olması: Nefsin İmajinatif Yaratıcılığı

Sadrâ'ya göre hayâlî imajlar, fiilin 'fâil'le var olması gibi, bizzat nefsin yaratıcı hüviyetiyle varlık kazanırlar. Bu sebeple de nefsin psişik varlık sahası içinde onunla kâimdirler.¹³¹ Peripatetiklerin öngördüğü üzere, dimağda yerleşik mental formlar olmadıkları gibi, işrâkî düşüncede varsayıldığı üzere, makrokozmdaki misâl âleminden yansıyan 'görelî' suretler de değillerdir. Aksine hayâlî imajlar,

¹²⁵ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 276; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 409; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 607.

¹²⁶ Hayâlî imajların özel-tinsel gerçekliğine ilişkin detaylı açıklamalar için bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 300, 3: 360-361, 8: 236-237; *el-Arşîyye*, 238.

¹²⁷ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409. Ayrıca bk. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 276.

¹²⁸ Bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1351, 1: 412-413.

¹²⁹ Bk. en-Nâziât 79/35; Fecr 89/23.

¹³⁰ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 5-7, 18, 31, 225-227; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337, 349, 397; *el-Arşîyye*, 241-242; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 232; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 557, 616, *Esrârü'l-Âyât*, 142-143; *Risale-yi Se Asl*, tsh. S. Hüseyin Nasr (Tahran: Câmi'ât-u 'Ulûmi'l-Ma'kûl ve'l-Menkûl, 1381), 46-47; *el-Haşriyye*, (*Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihin* içinde), tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî (Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417), 241-242.

¹³¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 227; 9: 191; *el-Arşîyye*, 238.

yalnızca nefis ile kâimdir ve varlık realitelerini de mikrokozmdaki hayâl âleminde-yetisinde (el-âlemü's-sağîrû'n-nefsânî) bulurlar.¹³²

Hayâlî imajların nefste tahassülü, 'tekvîn-tahlik' türünden olmayıp, madde ile ortaklaşmayan 'yaratıcı' (ibdâ) bir cihetle gerçekleşmektedir.¹³³ Bu durumun, feleklerin yüksek ilkelerden (soyut akıllar) feyezânı ile örneklendirilmesi de mümkündür. Şu farkla ki, yüksek ilkelerin tasavvurları zatlarının gereği olup dış etkenlerle ilintili değildir. Hayâlî imajların belirim (tahsis) ve hazırlanışında (i'dâd) ise dış duyuların katkısı-eseri bulunmaktadır.¹³⁴ Ne var ki bedenın ölümüyle beraber, hayâlî idrak ile duyum tecrübesi arasındaki farklılık da ortadan kalkar. Başka bir deyişle ölüm sonrası varoluşta 'duyumsama' ve 'tahayyül' aynı gerçeklikte birleşmekte ve hayâl yetisi duygu güçlerinin de görevlerini üstlenmektedir.¹³⁵ Sadrâ bu noktadan itibaren nefsin imajınatif yaratıcılığının edimsel bir gerçeklik kazandığını düşünür. Zira 'imajın' (hayâl) 'duyumun' (idrak) yerini almasıyla, nefsin 'kudret', 'bilgi' ve 'arzusu' da tek bir gerçekliğe dönüşür.¹³⁶ İdrak gücü, kudretle (yaratma) birleşirken, nefsin bilgisi ise müşahhâs-haricî bir objeye (ayn) dönüşmektedir.¹³⁷ Böylece öte dünyada bir şeyin arzu edilmesi, gerçekleşmesi için yeter bir sebep olarak karşımıza çıkar: "Artık, nefsin kudret, bilgi ve arzusu tek bir şeye dönüşmüştür. Nefsin arzularına ilişkin bilinci, onlara güç yetirmesi ve isteklerinin kendisi için hazır olması anlamına gelir. Nitekim cennette nefsin isteği ve arzuları dışında bir şey bulunmaz."¹³⁸

2.10. Cismânî Suretlerin İnşasında Nefsin Fâilliği: Arzularla Yaratılan Öte Dünya(lar)

Bir önceki ilkeyle benzer bir paradigmaya sahip olan bu prensip, cisimsel formların nefsten salt 'fi'liyet' tarzında ortaya çıkışını anlatır. Buna göre, mevcut dünyada madde ile ortaklaşarak varlık kazanan cismânî formlar (şekil-suret-miktar), nefsin varlık âleminde ise salt fi'liyet yönünden hâsil olurlar.¹³⁹ Bu durumun, feleklerin aklı ilkelerden 'ibdâ' ve 'ihtirâ' biçiminde ortaya çıkışıyla örneklendirilmesi mümkündür. Aynı şekilde hayâl yetisince inşa edilen tüm suretler de nefste 'inşâ' ve 'ibdâ' tarzında hâsil olurlar.¹⁴⁰ Sadrâ, ölüm sonrasında ise hayâlî imajların duyusal formlara göre çok daha fazla gerçeklik kazandığını düşünür. Ölümle birlikte nefsin bedenle uğraşısı sona erdiğinden, hayâlî imajların etkisi ve yarattığı algısal gerçeklik de güçlenmektedir.¹⁴¹ Böylece her nefis, -kurtuluşa erenlerden olması şartıyla- kendisi için 'özel' bir âlem inşa etmeye başlar. Kişisel arzu ve isteklere göre tasarlanan bu dünya(lar)da, her bir ferдин cenneti kendine özeldir.¹⁴² Çünkü varoluşları, idrâkî-bilişsel bir realiteye dayanır ve nefis tarafından vücûda

¹³² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 302-303.

¹³³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 236; 9: 191-193.

¹³⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 236-237.

¹³⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192.

¹³⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192.

¹³⁷ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 206.

¹³⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192.

¹³⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192-193.

¹⁴⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 236.

¹⁴¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 193-194.

¹⁴² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 194.

getirilerek korunurlar.¹⁴³ Bu bağlamda kişi, âhirete irtihal ettikten sonra bu dünyada gördüğü her şeyi kendi iç dünyasında ve özel âleminde görerek yaşar.¹⁴⁴ Sadrâ'nın uhrevî yaşamın bireysel yönü ile nefsin yaratıcılığını ön plana çıkaran bu düşüncelerinin, Henry H. Price'ın (ö. 1984) 'zihinsel imajlar dünyası' teziyle¹⁴⁵ birçok açıdan benzeşmesi ise dikkat çekicidir.

2.11. Nefsin Varlık Âlemlerinin Birliği

Sadrâ, varlık skalasındaki âlemlerin sayılamayacak derecede zengin olduğunun altını çizer. Varoluşsal bir bağla irtibatlı kılınan bu âlemlerin en aşığı, oluş-bozuluşa tâbi, 'fizikî suretler' âlemidir (duyusal dünya). Ortası ise maddeden soyutlanmış, zıt nitelikleri bir arada bulundurulabilen, 'duyusal idrâkî suretler' âlemidir (hayâl âlemi). En üst mertebede ise aklî suretler ve ilâhî müsüller (platonik idealar) âlemi yer alır.¹⁴⁶ Söz konusu varlık kategorileri içerisinde bireysel kimliğini koruyarak yer alabilen yegane varlık ise insandır. İlkin, tabî bir varoluşa sahip olan insan, cevherî bir dönüşümle yetkinleşerek sırasıyla; nefsanî ve aklî varoluş düzeylerine erişmektedir. Sadrâ bu ilkeyle nefsin varlık âlemlerini varoluşsal bir tekâmülle bağıntılı kılmaktadır. Dolayısıyla ikinci neş'et de ilk yaratılışla 'varlık' (vücûd) merkezinde birleşmekte ve yine varlık (vücûdun kemâli) temelinde ayrılmaktadır.

Şimdiye değin aktarılan bilgilerin özet bir değerlendirmesine gidilecek olursa, Sadrâcı diriliş kuramının dayandığı temel ilkelerin yeniden yaratılışı 'fizikî-biyolojik' bir tarzda yorumlamadığı görülmektedir. Söz konusu umdeler esasen cismânî yaratılışa 'spritüel' bir yorum-tefsir getirmeye çalışmaktadır. Nitekim uhrevî bedenler temasını irdelleyeceğimiz bir sonraki başlıkta bu tespit ayrıntılı bir analizle temellendirilecektir.

3. Uhrevî Bedenlerle Cismânî Diriliş

Bu başlıkta, Sadrâ'nın cismânî dirilişi özel bir üslupla yorumlamasını sağlayan 'uhrevî bedenler' teması açıklığa kavuşturulacaktır. Bu amaçla ilk olarak, uhrevî bedenlerin nefste nasıl vücûda geldiği analiz edilecektir. Ardından, uhrevî bedenlerin mâhiyeti, nefsteki ahlakî vasıflara göre nasıl dokunduğu ve dünyevî bedenlerle taşıdığı benzerlik ve farklılıklar inceleme konusu kılınacaktır. Böylece Sadrâ eskatolojisinde öngörülen dirilişin temel karakteri ortaya konarak, bu öğretinin 'cismânî meâd'ı ne denli içerdiğine ışık tutulacaktır.

Sadrâ'ya göre uhrevî bedenlerin nefste tahassülü, madde ile ortaklaşmayan 'fâil' bir cihetle gerçekleşmektedir.¹⁴⁷ Uhrevî bedenler maddenin hazır bulunuşu,

¹⁴³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 147.

¹⁴⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 244-245.

¹⁴⁵ Price, öte dünya için maddî olmayan bir zihinsel imajlar dünyası tasarlar. Rüya benzeri görsel unsurların hâkim olduğu bu dünya, tecrübe edenler için duyusal dünya kadar gerçektir. Zira zihnin görsel unsurlar yaratma yetisi duyu verilerinin yarattığı kadar bir gerçek algı durumu yaratacaktır. Arzularımızın gücüyle tasarlanan bu dünyada ne tür imajlara sahip olacağımızı belirleyen şey ise hatıra ve arzularımızdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Ali Düzgün, *Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler*, (Ş. Ali Düzgün (ed.) *Kelam*, içinde), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 504-507.

¹⁴⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 194-195.

¹⁴⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18-19; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349-350.

tedrîcen tekâmülü vb. fizikî dünyaya özgü niteliklerle-zorunluluklarla vücûda gelmezler. Aksine etkilenim ve potansiyelliğin uzağında, nefsten salt 'fi'liyet' tarzında hâsıl olurlar. Nefsten bu tarz üzere hâsıl olan cevherî suretlerin fizikî bir madde ya da tabî/biyolojik bir beden içermeyeceği ise açıktır.¹⁴⁸ Sadrâ, nefs-uhrevî beden bağıntısını, sofistike ve diyalektikçi bir akıl yürütmeye de açıklamaya girişir: İlk varoluşta nefs, cisimsel bir cevher olarak maddeden-bedenden inşâ olunmaktadır. İkinci neş'ette ise bu kez bedenler, nefsin taşıdığı ahlakî niteliklerden vücûda getirileceklerdir.¹⁴⁹ Bu nedenle uhrevî bedenler nefsin 'misâlî' bir kalıbı gibidir ve nefisle tek bir varoluşta (vücûd) ittihâd etmişlerdir.¹⁵⁰

Sadrâ, nefs-uhrevî bedenler aynılığını, zengin bir terminolojiyle örneklendirmektedir. Buna göre uhrevî bedenlerin nefste belirimi, tıpkı gölgenin aslını takip etmesi gibi zorunlu ve ayrılmaz bir birlikteliktir.¹⁵¹ Ya da görüntülerin aynada aksetmesine benzer bir şekilde varoluşsal bir belirimdir.¹⁵² Şu halde nefs ve uhrevî bedenler, tek bir gerçeklik (vücûd) içerisinde ortaya çıkarlar. Gölgenin aslıyla aynı anda zuhûru gibi, birbirlerini varoluşta öncelemezler. Bununla birlikte asla tâbi olma, takip etme (tebâiyyet) açısından ise uhrevî bedenlerin nefsten sonra geldiği kuşkusuzdur.¹⁵³ Sadrâ, 'asıl-gölge' analogjisinden yararlanmayı sürdürerek, nefsin uhrevî bedenlerin devinimlerinden kayıtsız olduğunu kaydeder. Çünkü 'asıl', gölgesi ile kemâl ermediği gibi, gölgesi sebebiyle de herhangi bir değişim ve etkilenime uğramamaktadır.¹⁵⁴

Sadrâ, uhrevî bedenlerin kişinin dünyevî amelleri, ahlakî kazanımları ve kişisel melekelerinden (karakter) inşâ olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁵ Bu bağlamda hayâl yetisindeki formlar, ikinci neş'ete psiko-spritüel bir cevher-arke teşkil eder. Nebevî hadislerde yeniden yaratılışa kaynaklık edeceği bildirilen 'acbü'z-zeneb'i (kuyruk sokumu kemiği),¹⁵⁶ hayâl yetisi ile özdeşleştiren Sadrâ, bu yorumunun gerekçesini ise şöyle sunar: "*Çünkü bu dünyaya ait herhangi bir madde, suret ya da kuvve, değişim ve dönüşüme uğramadan öte dünyaya 'aynıyla' intikal edemez. Aynı şekilde insan da ancak kemâli-tinsel bir yetinin tahassülü ile ikinci neş'ete hazır bir hale gelebilir...*"¹⁵⁷ İnsanı ikinci neş'ete hazırlayan temel kuvvesi ise hayâl gücüdür. Hayâl yetisi, nefsin psişik-tinsel bir forma evrimindeki ilk ve en önemli aşamayı temsil eder.¹⁵⁸ Nefs, misâlî suretleri ve hayâlî imajları idrak ettikçe, fizikî âlemin maddî kayıtlarından bağımsızlaşmaktadır.¹⁵⁹ Şu halde hayâl gücü, nefsin varoluşsal tekâmülünde fizikî evrelerin son; uhrevî-tinsel merhalelerin ise ilk basamağını teşkil eder. Başka bir

¹⁴⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18-19, 31; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337, 349-350.

¹⁴⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 200; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 397.

¹⁵⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31, 183-184, 228; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337-338.

¹⁵¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 338, 349, 433; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 664; *el-Mezâhiru'l-İllâhiyye*, 87.

¹⁵² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 280.

¹⁵³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337.

¹⁵⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 19; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349-350.

¹⁵⁵ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 5-7, 18, 31, 225-227; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337, 349, 397; *el-Arşîyye*, 241-242; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 232; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 557, 616, *Esrâriü'l-Âyât*, 142-143; *Risale-yi Se Asl*, 46-47; *el-Haşriyye*, 241-242.

¹⁵⁶ İlgili hadisler için bk. Buhârî, "Tefsir", 39/3, 78/1; Müslim, "Fiten", 141.

¹⁵⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221.

¹⁵⁸ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 509.

¹⁵⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 197; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 509.

deyişle ve analogik bir anlatımla; "*hayâl yetisi dünyanın çatısı; ahiretin ise tabanıdır.*"¹⁶⁰ Böylece Sadrâ eskatolojisinde uhrevî bedenlerin hayâl yetisindeki formlara göre dokunacağı temel bir postulat olarak kabul edilmektedir.

Sadrâ, nefsin ölüm sonrası varoluşunun ahlakî kazanımları ölçüsünde şekillendiğini, nefsin ahlakî nitelikleriyle edimsel bir gerçeklik kesbettiğini kabul eder.¹⁶¹ Bir diğer deyişle insan, ikinci neş'ette ahlakına uygun bir suretle bedenleşmektedir. Bu anlamda uhrevî bedenler, nefsteki ahlakî vasıflara göre 'dört' farklı şekil ve surette dokunur. Bunlar; 'melekî', 'şeytânî', 'seb'î' (vahşi hayvan) ve 'behîmî' (yırtıcı olmayan hayvan) olmak üzere dört temel suret-formdur.¹⁶² Söz gelişi faziletli bir ahlaka sahip olan ilim ve takva ehli kimseler, ikinci neş'ette 'melek' suretinde dirilirler.¹⁶³ Karakterlerinde hile, cerbeze ve 'cehl-i mürekkebin' (bilmediğini de bilmemek) ağır bastığı kimselerse 'şeytan' suretinde yaratılırlar.¹⁶⁴ Şehvet-arzu gücünün (el-kuvvetü's-şehviyye) egemen olduğu kimseler ise dört ayaklı bir hayvan, yani 'behîmî' bir surette dirileceklerdir.¹⁶⁵ Karakterlerinde öfke-saldırganlık dürtüsünün (el-kuvvetü'l-ğadabiyye) baskın olduğu kişilerse 'yırtıcı bir hayvan' (seb'iyye) suretinde yaratılacaklardır.¹⁶⁶ Sadrâ vahiy metnindeki; "*Vahşi hayvanlar diriltilip toplandığı zaman...*" (et-Tekvîr 81/5) ve benzeri anlamdaki diğer âyetlerle¹⁶⁷ de bu varsayımını desteklemektedir.¹⁶⁸

Sadrâ'nın ikinci neş'ete ilişkin yukarıdaki çıkarımları, 'metamorfoz' anlamında bir başkalaşım ve değişimi değil, insanın 'iç' (bâtın) boyutunun âhirette 'dış' (zâhir) boyutunu yansıtması anlamında 'suretsel' bir değişimi vurgulamaktadır.¹⁶⁹ Sadrâ'nın bu düşüncelerini öz bir ifadeyle; '*Âhirette sûret, sûretin aynıdır.*' şeklinde tanımlamak mümkündür. Öte yandan Sadrâ'nın söz konusu savlarının, İbn Arabî düşüncesinden yoğun bir şekilde izler taşıdığı da görülmektedir. Bu bağlamda insanın âhirette amellerine uygun bir suretle dirileceği tezi, İbn Arabî eskatolojisinin de temel varsayımlarından birini oluşturur.¹⁷⁰ Buna ilaveten, Sadrâ'nın insan doğasına ilişkin bütüncül yaklaşımı da karaktere uygun surette diriliş tezinin düşünsel temellerinden biri olarak kabul edilebilir. Şöyle ki, Sadrâ'nın teolojik antropolojisinde insan, doğuştan 'iyi' ya da 'kötü' olarak vasıflanmaz. Kişi, ahlakî açıdan olumlu ve olumsuz sıfatlarının bir karması

¹⁶⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221-222.

¹⁶¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349.

¹⁶² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349; *el-'Arşîyye*, 241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *Esrârü'l-Âyât*, 143.

¹⁶³ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁴ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁵ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁶ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁷ Sadrâ'nın referansta bulunduğu diğer âyetler için bk. İsrâ 17/84; Tâ-hâ 20/102, 124.

¹⁶⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 226-227; *el-'Arşîyye*, 241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 435, 557; *Esrârü'l-Âyât*, 142-143.

¹⁶⁹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 378; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 134; *Esrârü'l-Âyât*, 228.

¹⁷⁰ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-İrabi and The Problem of Religious -Hayal Alemi-*, trc. M. Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003) 131-145. *Fütühât*'da, amellere-karaktere uygun suretle bedenleşme düşüncesine şöyle yer verilmektedir: "*Tenâsüh fikrinde olanlar, peygamberlerin ruhların bu berzah suretlerine göçtüklerine dikkat çektiklerini görmüş veya duymuşlardır. Orada ruhlar, ahlaklarının suretlerine göre bulumurlar...*" Bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11: 113.

(Sadrâ'nın deyişiyile macun), kompozit bir toplamı olarak sunulur.¹⁷¹ Bu doğrultuda her insanın özünde 'melekî', 'şeytânî', 'behîmî' ve 'seb'î' olmak üzere dört temel ahlakî vasfı-karakteri taşıdığı kabul edilir. Şehvet, arzu, hırs ve düşkünlük, 'behîmî' karakterin; öfke, nefret ve düşmanlık 'seb'î' karakterin; hile, aldatma, kibir ve şöhetperestlik, 'şeytânî' karakterin ve ilim, takva ve nezâhet gibi nitelikler ise 'melekî' karakterin bir yansıması ve sonucudur.¹⁷² Böylece fenomenal dünyada tek bir tür olan insan, ikinci neş'ette ise karakterinde ağır basan niteliğe göre farklı bir suretle dirilecektir.¹⁷³

Uhrevî bedenlerin birçok açıdan Paracelsus'un (ö. 1541) 'semâvî' (selestial) bedenler teziyle¹⁷⁴ benzeştiği de görülmektedir. Her iki teoride de ölümler birlikte fizikî bedenin yokluğa karıştığı, soyut, nûrânî ve şeffaf bir form olan uhrevî-semâvî bedeninin ise edimsel bir gerçeklik kazandığı kabul edilir.¹⁷⁵ Kişinin kalıcı ve gerçek bedeni olan uhrevî-semâvî beden, ruhun misâlî bir kalıbı gibidir.¹⁷⁶

Yukarıda aktarılan bilgiler, uhrevî bedenlerin biyolojik-dünyevî bedenlerle birçok noktada temelden çeliştiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Sadra, her iki beden türünün ontik açıdan sistematik bir karşılaştırmasını da sunar. Sadrâ'nın farklı eserlerinde yer verilen bu farklılıklar, maddeler halinde şöylece sıralanabilir:

1. Uhrevî bedenler nefsten salt fi'liyet tarzında hâsıl olduğundan, fizikî bir madde içermezler.¹⁷⁷ Bu sebeple dünyevî bedenlerin birçok maddî gereğinden-niteliğinden sıyrılmışlardır.¹⁷⁸
2. Uhrevî bedenler 'tecessüm' ve 'tecerrüdü' bir araya getiren 'ikili' bir yapıya sahiptirler.¹⁷⁹ Çünkü maddeden soyutlanmak, -saf akıllar gibi- şekil, boyut ve miktardan da 'mutlak' bir biçimde arınmayı gerektirmemektedir.¹⁸⁰ Sadrâ'nın, uhrevî bedenlerin iki anlamlı doğasını inşâ ederken, hayâl âleminin paradoksal gerçekliğinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Duyusal dünya ile akıl âlemi arasında geçişliliği sağlayan hayâl âlemi, 'ara' bir varlık mertebesidir. Bu sebeple gayr-i maddî olmakla beraber, fizikî dünyanın suret ve şekillerini andıran 'misâlî' formları barındırır.¹⁸¹
3. Dünyevî bedenlerde hayat-canlılık formu, sonradan elde edilen eklektik ve ârızî bir niteliktir. Uhrevî bedenler ise yaşam kabiliyetine 'bizatihi' sahiptirler. Bu bağlamda fizik ötesi âlemde cansız bedenlerin varlığından söz edilemez.¹⁸²

¹⁷¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 93.

¹⁷² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 93.

¹⁷³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 19, 225-226; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349; *el-'Arşîyye*, 241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *Esrârü'l-Âyât*, 188; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Hâcevî (Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366/1987), 7: 431.

¹⁷⁴ Semâvî-astral bedenler hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Corlis Lamont, *The Illusion of Immortality* (London: Watts-Co, 1936), 48-57; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 169-174.

¹⁷⁵ Krş. Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 616-617; Lamont, *The Illusion of Immortality*, 52-55.

¹⁷⁶ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 338, 349, 433; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 664; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 87; Lamont, *The Illusion of Immortality*, 50-54.

¹⁷⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18-19; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349. Ayrıca bk. *Esrârü'l-Âyât*, 206.

¹⁷⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 433; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 280.

¹⁷⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183.

¹⁸⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18.

¹⁸¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 302-303; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 454.

¹⁸² Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 251-252; *Esrârü'l-Âyât*, 99, 205-206.

4. Duyusal âlemde madde-beden, canlılık özelliğini güç/kuvve halinde taşır. Madde, sahip olduğu potansiyel ölçüsünde tedricî bir biçimde yetkinleşmekte ve canlılığın sınırlarına yükselmektedir. Âhirette ise nefsten bedene inen bir gerçeklik söz konusudur. Bu kez nefs bedeni dokumakta, 'fâil' (yaratıcı) ve zorunlu (îcâbî) bir tarz üzere onu vücûda getirmektedir.¹⁸³ Sadrâ'nın bu savlarını öz bir ifadeyle; 'Fizikî âlemde nefis bedenden yaratılırken; uhrevî yaşamda ise beden nefsten inşâ olunacaktır.' şeklinde formüle etmek mümkündür.

5. Dünyevî bedenlerin varlık realitesi tedricî bir biçimde tamamlanırken, uhrevî bedenler ise bir anda (def'aten) yaratılmaktadır.¹⁸⁴

6. Dünyevî bedenler, fesâda ve yok oluşa (izmihlâl) tâbidir. Cennet ehlinin sahip olacağı uhrevî bedenler ise yaşlanma, hastalık ve ölümün ilişmediği, nûrânî ve üstün formlardır.¹⁸⁵

7. Uhrevî bedenler, sonsuz sayıdadır. Çünkü boşlukta yer kaplayan ve belirli bir konum ve yön ilişkisiyle işaret edilebilen maddî varlıklar değillerdir.¹⁸⁶

Sadrâ düşüncesinde 'cisim-madde' kavramının analizi de uhrevî bedenlerin 'özel-tinsel' realitesinin anlaşılmasında işlevsel bir katkı sağlayacaktır. Sadrâ, cisim-madde olgusunu ikili bir tasnifle ele alır.¹⁸⁷ Bunlardan ilki, varlığı her lahza yenilenen, değişim ve devinime tâbi, fenomenal dünyanın fizikî cisimleridir. Bu bağlamda 'arz' (yer) ile 'semâvât' (gök) arasındaki tüm cisimler, hâdis olup yok olmaya mahkûmdur.¹⁸⁸ İkincisi ise madde, konum gibi fizikî kayıtlardan soyutlanmış, hayatla-canlılıkla bizatihi mücehhez olan cisimlerdir. İdrâki (bilişsel) bir varoluşa sahip olan bu objeler, Sadrâ terminolojisinde 'zihnî cisimler' (el-ecscâmü'l-idrâkiyye) veya 'zihinsel imajlar' (es-suverü'l-idrâkiyye) şeklinde kavramsallaştırılır.¹⁸⁹ Pek çok açıdan Cambridge'li Platoncuların 'tinsel maddesiyle'¹⁹⁰ benzeşen bu cisimler, soyut ve nûrânî formlardır.¹⁹¹ Madde, hareket ve potansiyelliğin uzağında, canlılık istidadına bizatihi sahiptirler.¹⁹² Sadrâ, zihnî-idrâkî cisimler teorisini inşâ ederken İbn Arabî'nin 'zâtî hayata sahip cisimler'¹⁹³ kuramından yararlanmakla birlikte, bu tezin yalnızca âhiret âleminde geçerli olabileceğini kaydeder. Başka bir deyişle yalnızca uhrevî cisimlerin 'zâtî' bir hayata sahip oldukları söylenebilir.¹⁹⁴ Dahası zihnî imajlar-cisimler, öznel realitelerini de nefsin psişik varlık sahasında (fi mevdûi'n-nefs) bulurlar.¹⁹⁵ Nefs ile kâimdirler ve

¹⁸³ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 252; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 268; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 600.

¹⁸⁴ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 600.

¹⁸⁵ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 250.

¹⁸⁶ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 252; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 268; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 600.

¹⁸⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 267-273.

¹⁸⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 269-271.

¹⁸⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 271-273.

¹⁹⁰ Cambridge'li Yeni Eflatuncuların 'soyut madde' kuramlarında maddenin fizik ötesi realitesi, 'manevi birikme' (spissitudo spiritualis) terimiyle karşılanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 323-324.

¹⁹¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 272.

¹⁹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 267-268.

¹⁹³ İbn Arabî metafiziğinde ilâhî tecellinin bir sonucu olarak cisimlerin 'zâtî' bir hayata sahip olduğu kabul edilmektedir. Ruhların cisimlerde bulunup bulunmaması ise cisimler için bir varlık niteliği olan zâtî hayatlarını etkilememektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 11: 114-115.

¹⁹⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 269-271.

¹⁹⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 267-268.

varoluşsal gerçeklikleri de bilfiil idrakte bulunan nefisle özdeşdir.¹⁹⁶ Şu halde Sadrâ eskatolojisinde uhrevî âlem için öngörülen madde, yalnızca psişik-nurânî formlardır. Dolayısıyla ikinci neş'et de fizikî maddeyle bir ilişkisi bulunmayan uhrevî-nefsânî bedenlerle gerçekleşecektir.¹⁹⁷

Sonuç

Sadrâ'nın diriliş kuramı, İslâm düşünce geleneğindeki yeniden yaratılış kuramları içerisinde belirgin bir farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda 'salt bedensel diriliş', 'ruhsal ölümsüzlük', 'aslî parçaya bağlı diriliş' ve 'benzer/replica bedenle diriliş' tezleri, Sadrâ'nın diriliş öğretisini karşılamak için yeterli gelmez. Bu kuram, 'cismânî meâd' iddiası taşımakla birlikte, biyolojik-fizikî bir yaratılış öğretisi sunmaz. Bu minvalde Sadrâ'nın diriliş öğretisi için yapılabilecek en doğru tanımlama, bu teorinin, *cismânî meâdın ruhsal bir tefsiri ve açılımı olduğu* şeklindedir. Zira cismânî meâd, uhrevî bedenler temasıyla tinsel bir karaktere büründürülerek, fizikî-maddî realitenin sınırları dışına taşınmaktadır. Ya da tersten bir okuyuşla, uhrevî yaşamın temel niteliği olarak psişik-tinsel realite ön plana çıkarılmakta, uhrevî bedenler teziyle ise fizikî olmayan bir tecessüme (dünyevî şekil, form ve boyutlar) kapı aralanmaktadır. Kuşkusuz söz konusu paradoksal yapının inşasına izin veren anahtar ilke ise uhrevî bedenler ve hayâl âleminin iki anlamlı doğasıdır. Böylece biyolojik bedenle diriliş ve ruhsal ölümsüzlük teorilerinin açmazları aşılabildiği gibi, her iki kuramın üstün yanları da orta yolcu bir tutumla bir araya getirilmektedir.

Sadrâ'nın diriliş öğretisi maddî kayıtların uzağında, 'spritüel-tinsel' bir yaşam va'z eder. Bu öğretilerde 'ereksel ilke' ve 'fâil mebd'e', yekdiğerini besleyen ve öte dünyanın fizik ötesi gerçekliğine entelektüel bir dayanak oluşturan iki kurucu öğedir. Cevherî hareketle somut bir gerçeklik kesbeden yetkinleşme arzusu, nefsin kesintisiz bir süreç içerisinde ve tinsel bir formda metafiziki varlık alanına çıkışını sağlar. Fâil ilke (tanrısal kudret) ise bu realiteye uygun bir ortam ve evren inşâ etmektedir.

Sadrâcı diriliş kuramının dayandığı temel ilkeler de cismânî yaratılışa 'spritüel' bir yorum-tefsir getirmektedir. Söz konusu umdeler içerisinde 'beş' ilkenin işlevsel bir rolde kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki olan *cevherî hareket*, nefsin bitişik ve tedricî bir tekâmülle uhrevî âleme çıkışını sağlar. Cevherî dönüşümle, cismânî suretten peşi sıra nebâtî, hayvânî ve insânî forma evrilen nefis, dünyevî varoluş aşamalarını tamamlayarak uhrevî neş'ete yönelmektedir. Sadrâ'nın teolojik antropolojisini yeniden diriliş metafiziğine dönüştüren cevherî hareket, aynı zamanda ikinci neş'etin fizik üstü tinsel realitesine de sağlam bir düşünsel dayanak oluşturmaktadır. Sadrâ'nın diriliş tasavvurunda bir diğere temel ilke olan *zâtî birliğin çeşitliliği* ise uhrevî bedenlerin iki anlamlı doğasına entelektüel-felsefî bir temel kazandırmaktadır. *Bedenin nefis ile teşahhûs etmesi* prensibi ise kişisel kimliğin ölçütünü, nefsin herhangi bir maddedeki-bedendeki bekâsı olarak sunar. Dolayısıyla ikinci neş'ette farklı bir bedenle (uhrevî beden) dirilmenin, kişisel

¹⁹⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 282.

¹⁹⁷ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 205-206.

özdeşliği zedeleyen herhangi bir yanı bulunmamaktadır. Sadrâ düşüncesinin merkezi temalarından biri olan *hayâl yetisinin soyutluğu* ise kişisel bilinci muhafaza eden ve uhrevî bedenlerin nefis tarafından inşâsına imkân sağlayan temel bir postulatır. Son olarak *hayâlî imajların nefis ile kâim olması* prensibi ise öte dünyada nefsin imajinatif yaratıcılığına olanak sağlamaktadır.

Sadrâ'nın diriliş öğretisini karakterize eden uhrevî bedenler tezinin, Paracelsus'un 'semâvî' (selestial) bedenler teorisiyle birçok açıdan benzeşmesi dikkat çekicidir. Her iki öğretilerde de ölümle birlikte fizikî bedenin yokluğa karıştığı, soyut, nûrânî ve şeffaf bir form olan uhrevî-semâvî bedeninin ise edimsel bir gerçeklik kazandığı kabul edilir. Bu bağlamda uhrevî bedenlerle diriliş tezinin, son dönemde özellikle Batı felsefesi ve Hıristiyan teolojisinde ilgi görmeye başlayan 'semâvî-astral' bedenler savına felsefî anlamda öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Sadrâ'nın diriliş öğretisi son tahlilde İslâm eskatoloji mirasında yeni ve özgün bir kuram olarak yer etmektedir. Yeniden diriliş metafiziği, teolojik antropolojiyle ilk kez yüksek bir sentezde birleştirilmekte ve bu sayede eskatolojik sahadaki birçok temel sorunsala da ikna edici çözümler geliştirilmektedir. Sonuçta zihinsel bir spekülasyon olsa da bu teorinin sistemli bir söylev içerisinde inşâ edilmesi, Sadrâ'yı özel ve farklı kılmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafa*. Beyrut, 1351.
- Behmenyâr, Ebü'l-Hasan b. Merzûbân. *et-Taḥsîl*. Tahran, 1996.
- Büşṭî, Cemile Muhyiddîn. *Sadrüddîn eş-Şirâzî ve Mevkifuhu'n-Nakdî mine'l-Mezâhibi'l-Kelâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-'Arabiyye, 1429/2008.
- Cevârdihî, M. Müderrisi. *Târihu Felâsife-i İslâm*. Tahran: İlmi Press, 1336.
- Chittick, William C. *İmaginal Worlds: İbn al-İrabi and The Problem of Religious -Hayal Alemleri-*. Trc. M. Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Cüveynî, Ebü'l Meâlî Rüknuddîn. *Kitâbü'l-İrşâd ila Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Düzgün, Şaban Ali. *Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler*. (Ş. Ali Düzgün (ed.) *Kelam* içinde). Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla -İdeal Devlet-*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.

- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Munkızu Mine'd-Dalal -Dalâletten Hidayete-*. Trc. Yapla Pakiş. İstanbul: Umran Yayınları, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Nşr. Şems et-Tebrîzî. Tahran, 1424.
- Hasan, Ali Hac. *el-Hikmetü'l-Müteâliye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-Akîde ila's-Savrâ*. Kahire, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Ebu'l-Fazl. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1993.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*. Thk. Hasan el-Âsî. Tahran, 1424.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *en-Necât mine'l-Farki fi Bahri'd-Delâlati*. Tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh. Tahran: Menşûrâti Câmîati Tahran, 1421.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabîi*. Thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr. Kum: Mektebetü Ayetullah Mer'aşî, 1404.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1962.
- Kavşut, Muhammet Sait. *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Koç, Turan. "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi". *İslâmiyyât* 3/1 (Ocak-Mart 2000): 95-105.
- Lezîk, Kemal. *en-Nefsü'l-İnsâniyye inde Sadrüddîn Şîrâzî*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2006.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd. (Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn içinde)*. Tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-'Arşîyye*. Tsh. Gulam Hüseyin Âhânî. II. Baskı. Tahran: İntişârat-ı Movlâ, 1402.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-Esfârü'l-Erba'a (el-Hikmetü'l-Müteâliye fi Esfârî'l-'Akliyyeti'l-Erba'a)*. Nşr. Rızâ Lutfî. 3. Baskı. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1981.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-Haşriyye. (Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn içinde)*. Tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-Mebde ve'l-Meâd*. Tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1395.

- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *el-Meşâir*. 2. Baskı. Tahran: Mektebetü't-Tahûrî, 1404.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fî Esrâri'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye*. Thk. S. Muhammed Hamaney. Tahran: Müessesetü Hikmeti Sadrâ, 1429.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Esrârü'l-Âyât ve Envârü'l-Beyyinât*. Tsh. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1401.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sülûkiyye*. Tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî. 2. Baskı. Meşhed: İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, 1401.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâtî's-Şifâ*. Kum: İntişârat-ı Bîdâr, ts.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *İttisâfu'l-Mâhiye bi'l-Vücûd*. (Resail-i Âhûnd içinde). Tahran, 1302.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Tsh. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1404/1984.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Risale-yi Se Asl*. Tsh. S. Hüseyin Nasr. Tahran: Câmi'ât-u 'Ulûmi'l-Ma'kûl ve'l-Menkûl, 1381.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Şerh-u Hidayeti'l-Esîriyye*. Tsh. Muhammed Mustafa. Beyrut: Müesseset-u Tarîhi'l-'Arabî, 1422.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Hacevî. Kum: İntişârat-ı Bîdar, 1366/1987.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Zâdü'l-Musâfir*. (Aştîyânî, *Şerh ber Zâdü'l-Musâfir* içinde). 3. Baskı. Kum: Merkez-i İntişârat-ı Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1423.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet*. Trc. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Pringle-Pattison, A. Seth. *The Idea of Immortality*. London: Clarendon Pres, 1922.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. Umman: Dârü'r-Râzî, 1411.
- Santos, Ferdinand –Stia, Santigao. *Personal Identity The Self and Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- Sebzevârî, Hâdî. *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsna*. Tahran: Menşûrâtu Câmiati Tahran, 1414.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Bedrân, Kum, 1405.

- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tebrizî, M. Ali. *Reyhânâtü'l-Edeb*. Tahran: Sadi Press, 1331/1912.
- Tünukâbunî, M. Muhammed. *Kısasü'l-'Ulemâ*. Tahran: İntişârât-i İlmîyye-i İslâmiyye, 1396.
- Unamuno, Miguel De. *Yaşamın Trajik Duygusu*. Trc. Osman Derinsu. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986.
- Ülken, H. Ziya. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Cem Yayınları, 1993.
- Zencânî, Ebû Abdullah. *el-Feylosofî'l-Îrâniyyi'l-Kebîr Sadreddîn eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi*. Tahran: Müessesetü Keyhân, 1419.