

NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİNE YENİ BİR BAKIŞ: MOLLA SADRÂ'NIN TEKÂMÜLÎ NEFS TASAVVURU*

Muhammet Sait KAVŞUT**

Öz

Nefsin mâhiyeti ve bedenle ilişkisi, Antik gelenekten itibaren üzerinde söz söylenen ve hakkında cevap aranan problematiklerin başında gelir. Platon'dan başlayarak günümüze gelinceye değin pek çok filozof ve fikir adamı, nefis ve beden arasındaki etkileşimi oldukça farklı kuramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Düşünce tarihinin ciddi açmazları içerisinde yer alan bu mesele, çözüm bekleyen en önemli sorunsallardan biri olma özelliğini halen korumaktadır.

Nefsin mâhiyeti ve bedenle etkileşimine ilişkin felsefî mirastaki öğretileri yakından takip eden Molla Sadrâ, nefsin 'içkinliği' ile 'aşkınlığını', tutarlı bir söylem ve sistemli bir yapı içerisinde birleştirmektedir. Onun özel bir retorikle; *nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı* şeklinde formüle ettiği nefis kuramı, nefsin tadrîcî bir dönüşümle cismânî yaratılışından psişik-aklî realitesine evrimine dayanır. Böylece salt 'hilomorfik' ile salt 'düalist' nefis teorileri arasında sıkışıp kalan İslâm psikolojisi ve din felsefesi için de üçüncü bir alternatif şık olarak belirir. Bu çalışmada, Molla Sadrâ'nın özgün bir perspektifle inşa ettiği tekâmülî nefis tasavvurunun geniş bir analizine yer verilecektir. Bu amaçla ilk olarak, nefsin mâhiyeti ve bedenle ilişkisi sorunsalının düşünce tarihindeki yansımaları incelenecektir. Ardından, Sadrâ psikolojisinde nefsin tanımı, mâhiyeti, bedenle ilişkisi ve varoluşsal tekâmülü, zihinsel bir insicâm içerisinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Nefs-Beden İlişkisi, Din Felsefesi, Nefsin Tekâmülü.

A NEW VIEW ON NAFS-BODY RELATION PROBLEM: MULLA SADRA'S ENVISAGEMENT ON EVOLUTION OF NAFS

Abstract

Makale Gönderim Tarihi: 05.10.2018, Kabul Tarihi: 19.12.2018
Doi: 10.26791/sarkiat.467738

* Bu makale, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi* adlı doktora tezimizden istifade edilerek ve bazı değişikliklere gidilerek yayına hazırlanmıştır. Bkz. Muhammet Sait Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018, "Basılmamış Doktora Tezi".

** Dr., MEB, saitkavsut@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8579-2200.

Nature of nafs and its relation with body has been one of the most crucial problematics to be sought an answer about and mentioned a lot since Ancient age. Beginning with Plato until today, many philosophers and intellectuals have tried to explain the interaction between nafs and body in many different hypothesis. This issue, which has been a critical dilemma throughout intellectual history, is still a burning issue.

Mulla Sadra who followed the doctrines in philosophic accumulation about the nature of nafs and its interaction with body closely, united the immanence and transcendence of nafs orderly. With a special formulation, he formulated nafs theory as ‘solid creation and spiritual continuation of nafs’ and this is based on the nafs psychic-rational reality evolved in time. Therefore, it has come up as a third alternative for Islam psychology and religion philosophy, which are, caught in the middle of pure ‘hylomorphic’ and pure ‘dualist’ nafs theories. In this study, the evolution of nafs theory that Sadra built with an authentic perspective is going to be analyzed extensively. To that end, at first the reflections of problematic nature of nafs and its relation with body on intellectual history is going to be included. Subsequently, the definition of nafs, its nature, its relation with body and existential progress in Sadra’s psychology are going to be dealt in cognitive integrity.

Keywords: Mulla Sadra, Nafs-Body Relation, Religion Philosophy, Evolution of Nafs.

GİRİŞ

‘Nefsin-ruhun’¹ mâhiyeti ve bedenle ilişkisi, Antik çağın sistematik döneminden itibaren felsefî düşüncesinin temel problematiklerinden biri olmuştur. Platon’dan başlayarak günümüze gelinceye değin pek çok filozof ve fikir adamı, ruh ve beden arasındaki etkileşimi, oldukça farklı kuramlarla açıklamaya çalışmışlardır.²

¹ Nefs-beden ilişkisi problemiğinin düşünce tarihindeki seyirinden özet bir kesitin sunulacağı çalışmamızın ilk kısmında, *ruh* ve *nefs* kavramları aralarında herhangi bir ayırım gözetilmeksizin ‘sinonim’ (anlamdaş) olarak kullanılmıştır. İlgili başlıkta zengin örneklendirmelerle sunulacağı üzere, Grekçe’deki *psukhe* terimi felsefî literatürde *nefs* kavramıyla karşılanırken; kelâm disiplninde ise çoğunlukla *ruh* terimiyle ifade edilmektedir (Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-’Adl*, Dârü’l-Mısriyye, Kahire 1962-1965, XI/310-312; İbn Sina, *el-Mebde ve’l-Meâd*, (tsh. Abdullah Nurânî), Müessesetü’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Tahran 1404, s.93). Molla Sadrâ’nın nefis tasavvurunun irdeleneceği sonraki başlıklarda ise yalnızca *nefs* kavramının kullanımı tercih edilmiştir. Zira çoğu Müslüman filozof gibi Molla Sadrâ da bizzat insanın kendisini ya da tinsel gerçekliğini ifade etmede *nefs* kavramını tercih etmekte, *ruh* terimini ise dimağda yerleşik psiko-fiziki bir kuvve olarak ikinci planda kullanmaktadır (Krş. Molla Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, (*el-Hikmetü’l-Müte’âliye fî Esfârü’l-’Akliyyeti’l-Erba’a*), (nşr. Rızâ Lutfî), Dâr-u İhyai’t-Turâsi’l-’Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981, VIII/205, 210, *el-’Arşîyye*, (tsh. Gulam Hüseyin Âhânî), İntişârat-ı Movlâ, II. Baskı, Tahran 1402, s.249; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer’âşî, Kum 1404, s.35-36). Nefs ve ruh kavramlarının literatürdeki farklı kullanımlarına ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Aydın, “Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), C.XL, s.387-402; M. Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Dârü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1930), C.IV, Sa.14, s.46-52; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s.19-74.

² Söz konusu farklı kuramlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Eyüb Aktürk, *Eskatolojik Açısından Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s.67-114; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.25-114; Erkan Yar, *Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s.65-84; Dalkılıç, *A.g.e.*, s.145-249.

Söz gelimi 'natüralizm',³ 'mutlak düalizm',⁴ 'hilomorfik düalizm',⁵ ve 'epifenomenalizm',⁶ hep bu güçlüğün üstesinden gelmek için geliştirilmiş kuramlardır.⁷ İslâm düşünce geleneğinde ise ruh hakkında öne sürülen yüzden fazla fikir ve öğretinin bulunduğunu söylemek mümkündür.⁸ Ne var ki tüm bu farklı kuramlar, ana hatlarıyla 'maddeci', 'maddede içkin' ve 'cevherci' ruh teorileri şeklinde üçlü bir tasnifte birleştirilebilir.⁹ Nitekim ilerleyen pasajlarda, söz konusu üç temel perspektifin düşünce tarihindeki yansımalarından özet bir kesit sunulacaktır.

Safevî İran'ının en önemli entelektüel siması olan Molla Sadrâ (ö. 1050/1641),¹⁰ erken dönem düşünce okullarını birleşik bir sentez içerisinde bir araya getirmekte ve yeniden yorumlamaktadır.¹¹ Onun felsefî-kelemlî düşüncesinde nefis ilmi ise ayrı bir önem taşır. Sadrâ açısından nefsi tanıma, Tanrısal-İlâhî olana ulaştıran yegane yöntem olduğu gibi, uhrevî ilimlerin de merkezi temasıdır.¹² Nitekim Sadrâ'nın sistematik eserlerinde nefis ilminin taşıdığı öneme şu sözlerle dikkat çekilir:

³ *Natüralist (materyalist) yaklaşım*, insan kavramını fiziksel unsurlara referansla açıklar. Bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren tinsel bir gerçekliği kabul etmeyen natüralist eğilim, kişi olmanın da fiziksel temelli olduğunu savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aktürk, *A.g.e.*, s.67-68.

⁴ *Mutlak düalizm*, nefis-beden ikiciliğine dayanır. Nefsi, manevî bir cevher; bedeni ise bir alet hükmünde gören bu anlayış, en yüksek ifadesini Platon'un insan tasavvurunda bulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koç, *A.g.e.*, s.26-31.

⁵ *Hilomorfik düalizm*, insanın maddî bir beden ile maddî olmayan ruhun birleşimi olduğunu savunur. Aristoteles'e kadar götürülebilecek bu anlayışta nefis, her ne kadar maddî bir cevher değilse de bedende gerçekliğini bulan 'içkin' bir realite olarak kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aktürk, *A.g.e.*, s.55-57.

⁶ *Epifenomenalizm*, ruh-beyin özdeşliğini temele alır. İnsan ruhunu beyinin bir fonksiyonu olarak kabul eden bu yaklaşım, psikolojik temaları beyinin sinirsel fonksiyonları ile açıklama eğilimindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Koç, *A.g.e.*, s.62 vd.

⁷ Koç, *A.g.e.*, s.11.

⁸ Ruh; 'cism-i latîf', 'cevher-i ferd', 'doğal (garizî) hararet', 'manevî cevher', 'dimağ' ve 'hava' gibi oldukça farklı unsurlarla özdeşleştiren söz konusu spekülâtif tezlerin geniş bir aktarımı için bkz. Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, Mektebetü Lübnân, I. Baskı, Beyrut 1996, I/875-885.

⁹ Tahânevî, düşünce mirasındaki ruh kuramlarının ana hatlarıyla 'soyut' ve 'maddeci' teoriler şeklinde 'iki' ana başlık altında toplanabileceğini kaydeder (Tahânevî, *A.g.e.*, I/876-877). Ne var ki ilerleyen pasajlarda ayrıntılarıyla ortaya konacağı üzere, ruhun maddede içkin, fakat maddî olmayan gerçekliğini ön plana çıkaran felsefî doktrinler de bulunur. (Ayrıntılı bilgi için bkz., Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedid Neşriyat, Ankara 2002, s.17-22). Bu sebeple nefis teorilerinin üçlü bir taksimle incelenmesi, problematiğin tarihsel seyrinin daha tutarlı ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesini sağlayacaktır.

¹⁰ Asıl adı, Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî olan Molla Sadrâ, 979 (1571) yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. 'Sadreddîn' (dinde ileri gelen), 'Sadrü'l-müteellihîn' (hakîmlerin önderi) ve 'ahûnd' (bilgin, üstad) lakaplarıyla anılmış ve çoğunlukla da Sadreddîn Şîrâzî, Molla Sadrâ ya da Sadrâ adıyla ünlenmiştir (Ebû Abdullah Zencânî, *el-Feylosofî'l-İrânîyyi'l-Kebîr Sadreddîn eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi*, Tahran 1419, s.4-6). Bu büyük filozof, araştırmamızda kısaca Sadrâ olarak anılacaktır. Sadrâ'nın entelektüel biyografisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. M. Ali Tebrizî, *Reyhânâtü'l-Edeb*, Sadi Press, Tahran 1331/1912, II/458-461; M. Müderrisi Cevârdîhi, *Târihu Felâsife-i İslâm*, İlmî Press, Tahran 1336, I/179 vd.; M. Muhammed Tünükâbunî, *Kisesü'l-'Ulemâ*, İntişârât-İ İlmîyye-i İslamiyye, Tahran 1396, s.328-333.

¹¹ Ali Hac Hasan, *el-Hikmetü'l-Müteâlîye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1426/2005, s.79; Seyyid H. Nasr, *Molla Sadrâ: Öğretileri*, (Nasr – O. Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* c.2, içinde), (çev. Şamil Öcal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.313.

¹² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sulûkiyye*, (tsh. S. Celâleddîn Âştîyânî), İntişârât-ı Danişgâh-i Meşhed, Meşhed 1401, s.45; *İksîru'l-Ârifîn fî Ma'rifeti Tarîk'il-Hakk-i ve'l-Yakîn (Resâil-i Âhûnd* içinde), Tahran 1302, s.287. Söz konusu eserler, buradan itibaren makalemizde *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* ve *İksîru'l-Ârifîn* şeklinde anılacaktır.

“İlâhi ilimleri tahsile çaba harcayanların öğrenmesi gereken ilk ilim, nefis-insan bilgisidir. Onunla, (nefsin) farklı halleri, sırları, varlık gerekçesi, makam ve derecelerine ilişkin bilgileri elde etmelidir...”¹³

“Her kim nefsinin tanırsa; onu nasıl yöneteceğini de bilir. Nefsinin terbiye ederek yöneten biri ise âleme düzen vermeyi öğrenir. Böylece Allah’ın halifesi olmaya hak kazanır...”¹⁴

Sadrâ’nın nefis tasavvurunu karakterize eden temel öğretisi ise onun özel bir retorikle; ‘nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı’ (en-nefsu cismâniyyetü’l-hudûs ve ruhâniyyetü’l-bekâ) şeklinde formüle ettiği kuramdır.¹⁵ Sadrâ, ‘cevherî hareket’ (el-hareketü’l-cevheriyye)¹⁶ perspektifinde inşâ ettiği bu özel doktrinle, yalnızca nefis-beden ilişkisi sorunsalının çözümüne katkı sağlamamış, aynı zamanda yeni ve özgün bir nefis teorisi va’z etmiştir. Nefsin tadrîcî bir dönüşümle cismânî yaratılışından tinsel-aklî realitesine evrimine dayanan bu tekâmülî kuram, salt ‘hilomorfik’ ve salt ‘cevherci’ nefis teorilerine karşı İslâm psikoloji mirasında üçüncü bir alternatif şık olarak belirmektedir. Tüm bu gerekçelerden ötürü, Sadrâ’nın nefis tasavvuru araştırmamızda detaylı bir analize konu edilecektir. Üç başlık altında sunacağımız çalışmamızda *ilk olarak*, nefsin mâhiyeti ve bedenle ilişkisi sorunsalının düşünce tarihindeki yansımaları ana hatlarıyla serdedilecektir. Bu sayede problematiğin genel çerçevesi belirlenmeye çalışılacak ve Sadrâ’nın özgün kuramının anlaşılmasına imkân sağlanacaktır. *İkinci başlıkta* ise Sadrâ psikolojisinde nefsin tanımı ve mâhiyeti irdelenerek, bahsi geçen doktrin entelektüel arka planına ışık tutulacaktır. Sadrâ’nın nefis tasavvurunun geniş bir biçimde inceleneceği *üçüncü başlık* ise iki amaca matuftur. Bunlardan ilki, nefis-beden ilişkisi probleminin hangi temel prensipler üzerinden çözümlendiğini ve *nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı* kuramının sistemli bir söylev içerisinde nasıl inşâ edildiğini ortaya koymaktır. İkincisi ise bu öğretisi ile ortaya konan nefsin tekâmülî varlık mertebelerine analitikçi bir yaklaşımla ışık tutmaktır.

1. Nefsin Mâhiyeti ve Bedenle İlişkisi Problematikine Genel Bir Bakış

‘Psukhe’ (ruh) kavramının Antik Yunan’da Anaksimenes’in (MÖ 546-525) ‘aer’ (hava) arkhesi ile Pythagorasçıların orfik öğretilerinden¹⁷ itibaren bilinip tanındığını söylemek mümkündür. Pre-Sokratik evrede ruhun büyük ölçüde maddî bir cevher olarak

¹³ Sadrâ, *Mefâtihu’l-Ğayb*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İran, I. Baskı, Tahran 1404/1984, s.497.

¹⁴ Sadrâ, *Esrârü’l-Âyât ve Envârü’l-Beyyinât*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1401, s.133. Eser, buradan itibaren makalemizde *Esrârü’l-Âyât* şeklinde anılacaktır.

¹⁵ Sadrâ’nın söz konusu doktrine yer verdiği bazı kısımlar için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, VIII/345-347, 385-395; *el-Mebde ve’l-Meâd*, (tsh. S. Celaleddîn Aştîyânî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1395, s.310-326; *eş-Şevâhidü’r-Rubûbiyye*, s.221-227; *Mefâtihu’l-Ğayb*, s.536-551; *Esrârü’l-Âyât*, s.142-144; *el-‘Arşîyye*, s.235; *Hâşiye ‘alâ İlâhiyyâti’ş-Şifâ*, Kum t.y., s.170.

¹⁶ İlk dönem İslâm filozofları, Aristo fiziğinin başat etkisiyle hareketi ‘nitelik’, ‘nicelik’, ‘mekan’ ve ‘konum’ kategorileriyle sınırlamışlardır. Sadrâ, özgün bir perspektifle inşa ettiği *cevherî hareket* kuramıyla İslâm düşüncesindeki bu geleneksel kabule karşı çıkararak, nesnelere hareketin eşyanın 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. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, III/39, 61-64, 86, VIII/247; *el-Meşâir*, Mektebetü’l-Tahurî, Tahran 1404, s.65, 68; *Esrârü’l-Âyât*, s.84-85; *Mefâtihu’l-Ğayb*, s.388.

¹⁷ *Psukhe*’yi insandaki canlılık kaynağı olarak tanımlayan orfik öğretilerde, ruhun ölümsüzlüğü Hindistan menşeli ruh göçü inancıyla felsefî düzeyde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevzici, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2006, s.53-57.

yorumlandığı gözlenir. Söz gelimi Diogenes (MÖ 411-324) için *psukhe*, havadır. Zira o, cisimlerin en incesi olduğundan diğer tüm tözlerin kaynağı ve hareket ettirici ilkesidir.¹⁸ Demokritos (MÖ 460-370) ise ruhun bir tür ateş ve sıcaklık olduğuna inanmaktadır.¹⁹ Empedokles (MÖ 492-432), ruhun dört unsurdan (hava-su-toprak-ateş) meydana geldiğini ve her bir ögenin de bir ruha sahip olduğunu düşünürken;²⁰ Anaksagoras (MÖ 500-428) ise insan ruhunun son derece ince bir cisim olduğunu kabul etmektedir.²¹

Greklî filozoflarındaki maddeci ruh tasavvurunun İslâm düşünce geleneğindeki benzeri bir formülasyonunu ise özellikle ilk dönem Mu'tezilî kelâmcılar arasında bulmak mümkündür. Nefsin bağımsız gerçekliğini yadsıyan Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/850), ruhu bedeninin bir arazi olarak yorumlar.²² Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) aktardığı şu bilgiler, Allâf'ın maddeci ruh anlayışına ilişkin somut bilgiler sunmaktadır: "*Ebü'l-Huzeyl'den rivayet edildiğine göre; o, insanın yiyen, içen ve herkes tarafından görülen bir bedenden ibaret olduğunu düşünmektedir.*"²³ Aynı görüş, Dırar b. Amr (ö.200/815), Ebu Ali el-Cübbâi (ö.303/916) ve Ebu Haşim el-Cübbâi (ö.321/933) gibi sonraki Mu'tezilîler tarafından da sürdürüle gelmiştir.²⁴ Bununla birlikte ilk kez İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845) tarafından insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunun dile getirilmesiyle birlikte,²⁵ İslâm kelâmında ruhun latîf bir cisim olduğu şeklindeki yarı maddeci ruh anlayışı yaygın bir kanaat halini almaya başlamıştır.²⁶ Kuşkusuz ilk dönem kelâmcılarının maddeci ruh anlayışında revâkiyenin materyalist tezlerinin etkili olduğunu söylemek, hatalı bir tespit olmayacaktır.²⁷

Nefs-beden etkileşimi sorunsalının düşünce tarihindeki ikinci evresini ise Sokrates'le (MÖ 469-399) başlatmak mümkündür. Doğa filozoflarının maddeci ruh anlayışlarının aksine Sokrates, insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu, bu birleşik yapının üstün yanını ise ruhun oluşturduğunu savunur.²⁸ Ona göre, Tanrı'nın mâhiyetiyle benzer bir gerçekliğe sahip olan ruh, soyut bir karakterdedir; bu nedenle bedeninin ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir.²⁹ Üstadı Sokrates'in fikirlerini takip eden Platon (MÖ 427-347) ise idealar öğretisi ile ruhun ölümsüzlüğünü metafiziki düzlemde temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda 'cevherci' nefis kuramının klasik şekliyle Platon'la başlatılmasındaki gerekçeyi, çağdaş düşünür John Burnet (ö.1928) şu sözlerle açıklar: "*Ruhun bağımsızlığı ve ölümsüzlüğü üzerinde duran ilk filozof, Sokrates'dir. Platon ise bu görüşün felsefî düzeyde geçerliliğini ispatlamaya çalışmıştır.*"³⁰

Platon, Tanrısal bir parça taşıyan ruhun bedenle etkileşime geçmesini nesnelere dünyasına duyduğu ilgiyle gerekçelendirir. Buna göre ruh, idealar âlemindeyken

¹⁸ Aristoteles, *Peri Psyches –Ruh Üzerine–*, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul 2018, I, 405a (8).

¹⁹ Aristoteles, *A. g. e.*, I, 403b (29)- 404a (16).

²⁰ Aristoteles, *A. g. e.*, I, 404b (10-15).

²¹ Yazoğlu, *Gazâli Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s.18.

²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI/310.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *A. g. e.*, XI/310.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *A. g. e.*, XI/310-312.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *A. g. e.*, XI/310.

²⁶ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s.191-197.

²⁷ Revâkiye'nin ilk dönem kelâmcılarının ruh tasavvurları üzerindeki etkileri için bkz. Osman Emin, *el-Felsefâtü'r-Revâkiyye*, Kahire t.y., s.299-300; Dalkılıç, *A. g. e.*, s.188.

²⁸ F.M. Conford, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press. Cambridge 1965, s.4-5.

²⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1937-1941, s.237.

³⁰ John Burnet, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, Macmillan, London 1964, s.271.

fenomenler dünyasına ilgi duymaya başlamış ve nihayetinde madde âlemindeki bedenlere konuk olmuştur.³¹ Ruh, bedenlerdeki tutsaklığı sona erdikten sonra *Hades*'de³² ebedi bir formda yaşamını sürdürür: "*Ruhun ölmezliği ve yok olmazlığı mutlak olarak gerçektir, ruhlarımız da Hades'de gerçekten var olacaklardır...*"³³

Platon'un mutlak nefis-beden ayırımına dayanan 'cevherci' nefis teorisi, peripatetik/meşşâî gelenekte ise Aristoteles'in (MÖ 384-322) 'hilomorfik' nefis kuramıyla karşılanmaktadır. Böylece nefis-beden ilişkisi tartışmalarının düşünce tarihindeki seyirinde üçüncü evreye geçilir. Aristoteles ruhun maddede içkin, fakat maddî olmayan gerçekliğini ön plana çıkararak nefsi; "*yaşama gücüne sahip olan doğal bir cismin formu/entelekyası*" şeklinde tanımlar.³⁴ Bir diğer deyişle nefis, canlılığa kabiliyetli ve bunun için tabiatı icabı bir takım aletlere-yeteneklere sahip olan tabîî varlıkların doğrudan doğruya edimselleşmesidir.³⁵ Bu tanımdan hareketle nefsin, bedende içerilen potansiyelliğin (hayat) gerçekleşmesi; bedenine ise söz konusu yetkinleşme sürecinde gerekli olan şartlar demeti olarak görülmesi gerekir.³⁶ Böylece nefis-beden bütünlüğünü önceleyen Aristoteles'in hilomorfik düalizminde, ruhla bedenine yekdiğerinden bağımsız varlıklar olmadığı savunulur.³⁷

Düşünce tarihindeki Platoncu 'aşkın' ruh ile Aristotelesçi 'içkin' nefis kutuplaşmasının İslâm psikoloji öğretilerinde kalıcı etkiler bıraktığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda başta İbn Sina olmak üzere İslâm meşşâîlerinin büyük bir çoğunluğu, Aristotelesçi *entelekyâ* kavramsallaştırmasına bağlı kalarak nefsi; "*tabîî organik cismin ilk kemâli-yetkinliği*" şeklinde tanımlamışlardır.³⁸ Ayrıca nefsin hudûsü-kıdemi tartışmasında da kategorik olarak nefsin hâdis olduğu düşüncesini taşımışlardır.³⁹ Bununla birlikte meşşâî düşüncede Aristoteles'in içkin yaklaşımının aksine insânî nefsin bedenden bağımsız, ayrık ve manevî bir cevher olduğu da savunulur.⁴⁰ Aristoteles'in 'hilomorfik' nefis yaklaşımı ile Platon'un 'cevherci' nefis teorisinin

³¹ Fatma Paksüt, *Platon ve Sonrası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s.347.

³² *Hades*, Platon düşüncesinde eskatolojik temaların gerçekleşeceği uhrevî âlemi temsil etmektedir. Özellikle orta dönem diyaloglarından *Phaidon*'da, 'hades'e yoğun göndermelerde bulunulmuştur. Bunlardan bazıları için bkz. Platon, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1989, 70d-71c, 107a.

³³ Platon, *A.g.e.*, 70d-71c, 107a.

³⁴ Aristoteles, *Peri Psyche* –Ruh Üzerine-, II, 412a(11-20). Bununla birlikte Aristoteles'in nefis kuramının tam bir düalist veya monist olduğunu söylemek de kolay değildir. Zira o, nefsin cevherliğini cismin sûreti olması anlamında va'z ederken, nefsin bağımsız bir cevher olup olamayacağına ilişkin çok açık hükümler vermemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sa.26 (2004/1), s.59-83.

³⁵ Süleyman H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976, s.85.

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sina'nın Ruhiyatı*, (Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937, s.13.

³⁷ Aristoteles, *Peri Psyche* –Ruh Üzerine-, II, 413a (4-9).

³⁸ Krş. Aristoteles, *A.g.e.*, II, 412a (11-20); İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32; *en-Necât mine'l-Farkî fi Bahri'd-Delâlatî*, (tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh) Menşûrâti Câmîati Tahran, Tahran 1421, s.194; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.93; Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât mea'l-Muhâkamât*, I. Baskı, Kum 1417, II/429; Fârâbî, *Risale fî Mesâilî'l-Müteferrika*, Haydarabad 1344, s.19.

³⁹ Bkz. İbn Sina, *en-Necât*, s.375-378; Fârâbî, *'Uyunu'l-Mesâil, -Felsefenin Temel Meseleleri-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s.125-126.

⁴⁰ İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.166-171, 187-192.

sistemli bir temellendirmeye gidilmeden bir araya getirilmesi ise Sadrâ'nın haklı eleştirilerine neden olmuştur.⁴¹

Aydınlanmacı/işrâkî düşünce ile sûfi gelenekte ise Platoncu 'aşkın' nefis teorisinin varlığını daha güçlü bir biçimde hissettirdiği söylenebilir. Nitekim Sühreverdî'nin (ö.1234) en önemli takipçilerinden biri olan *Hikmetü'l-işrâk* şârihi Kutbüddîn Şirâzî (ö.1311), nefsin kadîm oluşunu Platoncu tezler üzerinden şu şekilde sunar:

“Platon, ruhların kâdim olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Kuşkusuz bu tez, bâtılın kendisine ilişmeyeceği bir hakikattir... Nitekim nebevî bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: ‘Allah, ruhları bedenlerinden bin sene önce yaratmıştır.’ Hadisteki mahdut süre, avâmın idraki için kullanılmış bir kayıt olup, ruhun bedene önceliği ise ezeldir.”⁴²

Nefsin kıdemini ileri süren bir diğer filozof olan Ebubekir er-Râzî'nin (ö.925) ismi de anılmadan geçilemeyecektir. Râzî, *Kudemâtü'l-Hamse*'sinde Tanrı, zaman, mekan ve maddeye ilaveten, nefsi de beşinci ezeli prensip olarak sunmaktadır.⁴³

Netice olarak, Pre-Sokratikler ile erken dönem Mu'tezile kelâmcılarının 'maddecî' nefis tasavvurlarıyla başlayan nefsin mâhiyeti ve bedenle etkileşimi tartışmaları, tarihi seyri içerisinde sırasıyla 'manevî cevherci' ve 'maddede içkin' nefis kuramlarıyla devam ettirilmiştir. Sadrâ, nefsin *cismânî hudûsü-ruhânî bekâsı* doktriniyle düşünce mirasının bu köklü problematiğini çözümlenmede yeni bir perspektif sunar. Aynı zamanda, Aristotelesçi 'içkin' ve Platoncu 'aşkın' nefis teorilerinin yüksek bir sentezde birleştirilmesini de amaçlayan bu kuram, sonraki başlıklarda tutarlı bir bütünlük içerisinde ele alınacaktır.

2. Sadrâ'da Nefsin Tanımı ve Mâhiyeti

Sadrâ'nın nefis tasavvurunu geliştirirken gerçekleştirdiği devrimsel nitelikteki ilk yenilik, psikolojiyi tabiat felsefesinden uzaklaştırarak özgün bir araştırma alanı kılmaktır. Daha ince bir deyişle Sadrâ, Aristoteles ve İslâm meşşâilerinin aksine nefsi tabiat ilimleri içerisinde sınıflandırmamakta; tinsel gerçekliğin boyutlarını 'varlık' merkezinde araştırılan bağımsız bir disiplin olarak incelemektedir.⁴⁴ Bu bağlamda Sadrâ'nın başyapıtı *el-Esfârü'l-Erbaa*'nın 'dördüncü sefer'i, nefis ilmi ile eskatolojik temalara ayrılmıştır.⁴⁵

Sadrâ, nefis tasavvurunu tıpkı İbn Sina gibi, nefsin varlık delilleri problematiğiyle başlatır.⁴⁶ *Esfâr*'da yer verilen ilk argüman, esasen İbn Sinacı bir delillendirme⁴⁷ olan nefsin varlığının 'dış gözlem' yoluyla kanıtlanmasına dayanır. Şöyle ki, dış dünyada beslenen, büyüyen, hareket eden ve duyumsayan cisimlerin varlığı gözlenmektedir. Söz konusu fiillerin 'ilk maddeye' (madde-i ûlâ: prote hyle) nisbet edilmesi imkansızdır. Zira saf potansiyellik içeren ilk madde, tümüyle kabul edici bir ilke olup herhangi bir açıdan edimsellik-dış gerçeklik taşımaz. Bahsi geçen eylemlerin cisimlerde müşterek

⁴¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/344-346; IX/112-116.

⁴² Kutbüddîn Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), I. Baskı, Tahran 1425, s.430.

⁴³ Ebubekir er-Râzî, *el-Kavlu fi Kudemâti'l-Hamse*, (Resâ'il Felsefiyye içinde), Beyrut 1979, s.195-215.

⁴⁴ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/3 vd.; Aristoteles, *Peri Psyches -Ruh Üzerine-*, II, 412a- III, 435b; İbn Sina, *eş-Şifâ: et-Tabüyyât* (6), (thk. Said Zâhid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'âşî, Kum 1404, s.1 vd.; Nasr, *Sadrüddîn Şirâzî: Molla Sadrâ*, s.173.

⁴⁵ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/2 vd.-IX/2 vd.

⁴⁶ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/6; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.5-14.

⁴⁷ Bkz. İbn Sina, *A.g.e.*, s.5-10.

olarak içerilen ortak bir surete-forma izafe edilmesi de imkansızdır. Çünkü tabîî cisimlerin mezkûr eylemler sayesinde yekdiğerinden farklılaşabildiği görülmektedir. Şu halde cisimlerdeki mezkûr fiillerin ilkesi (mebde) yalnızca nefis olarak kabul edilebilir.⁴⁸ Sadrâ'nın *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* ve *Mefâtihu'l-Ğayb*'da yer verdiği diğer deliller ise ana hatlarıyla nefsin varlığının 'sezgisel gözlemle' temellendirilmesi üzerine kurulur.⁴⁹ Bu çerçevede uyku, baygınlık, sarhoşluk vb. bilinç kaybının yaşandığı durumlarda dahi kişinin kendi varlığının bilincinde olması, nefsin varlığına delâlettir.⁵⁰ Yine, İbn Sina'nın meşhur 'uçan adam' metaforu⁵¹ da Sadrâ tarafından nefsin varlığını kanıtlamada temel bir postulat olarak kullanılır.⁵²

Sadrâ, nefsi tanımlarken ise Aristoteles tarafından va'z edilip İslâm meşşâilerince geliştirilen 'ilk yetkinlik-kemâl' kavramsallaştırmasını⁵³ kurucu bir öge olarak kullanmaktadır. Bu minvalde insânî nefsin tanımını peripatetik psikolojiyle tam bir uyum içinde şu şekilde sunar: "*Nefs, güç (kuvve) halinde hayata sahip olan tabîî organik cismin, tümel ilkeleri idrak etmesi ve düşünme eylemini gerçekleştirmesi yönünden ilk yetkinliğidir.*"⁵⁴ Sadrâ, Aristotelesçi tanımda geçen her bir terimin kavramsal analizlerini oluşturarak nefsin mâhiyetine ilişkin temel bir sonuca ulaşmaya çalışır.⁵⁵ Bu doğrultuda ilk olarak, nefsi tanımlamada kullanılagelen 'yetkinlik' (kemâl), 'form' (suret) ve 'güç' (kuvve) terimlerinin psikolojik düzlemdeki karşılıklarını inceler: Nefs, duyuşal formlar ve tümel bilgileri kabul etmesi ve fiillere kaynaklık etmesi cihetiyle, *güç* olarak tanımlanmıştır. Bedenle beraber bulunarak, nebâtî ve hayvânî cevherleri bilfiil oluşa getirdiği için de *suret* olarak isimlendirilmiştir. 'Cinsi', meydana gelmiş bir 'tür' (nevi) olarak kemâle ulaştırması sebebiyle de *yetkinlik* olarak adlandırılmıştır. Çünkü cinsin doğası kendisine bir 'fasıl' (fasl: ayırım) eklenmedikçe eksiktir, tanımlanmamıştır.⁵⁶ Ne var ki nefsi tanımlarken kullanılabilecek yegane sözcük ise 'kemâl'dir (yetkinlik). Zira 'yetkinlik', 'suret' ve 'kuvve' kavramlarından daha kapsayıcı olup, nefsin anlamına tam delâlet etmektedir.⁵⁷

Sadrâ, nefsin varlığını 'yetkinlik' kavramıyla karşıladıktan sonra, bu terimi ikili bir tasnifle ele alır: *İlk yetkinlik*, türün, kendisiyle bilfiil tür haline geldiği kemâldir. Tıpkı bir kürsü veya kılıcın şekli gibi. *İkinci yetkinlik* ise fiilleri ya da edilginlikleri itibariyle şeyin türüne tâbi olan nitelikler için kullanılır. Söz gelimi nefis-i nâtika, insan türünün ilk yetkinliği; duyumsama ve iradî hareket ise ikinci yetkinlikleridir.⁵⁸ Ya da kılıcın kesmesi, ikinci yetkinliğin bir diğer örneği olarak düşünülebilir. Türün bilfiil tür haline gelmesinde ikinci yetkinliklere ihtiyaç duyulmaz. Çünkü iradî bir harekette bulunmasa da hayvanın bilfiil hayvan olduğu bilinir. Aynı şekilde hastaları tedavi etmese de doktor

⁴⁸ Sadrâ, A.g.e., VIII/6-7.

⁴⁹ Bkz. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212-213; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.525.

⁵⁰ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212.

⁵¹ İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.13. Söz konusu metaforun *el-İşârât ve't-Tenbîhat*'daki güncel versiyonu için bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, (çev. Durusoy Ali vdğ.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.107-108; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, II/292.

⁵² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.212.

⁵³ Krş. Aristoteles, *Peri Psyches –Ruh Üzerine-*, II, 412a (20) -412b (9); İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32; *en-Necât*, s.194; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.93; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/429; Fârâbî, *Risale fi Mesâili'l-Müteferrika*, s.19.

⁵⁴ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/53; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.199; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.258; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.514; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32.

⁵⁵ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/7-23.

⁵⁶ Krş. Sadrâ, A.g.e., VIII/7; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10.

⁵⁷ Sadrâ, A.g.e., VIII/7-9.

⁵⁸ Sadrâ, A.g.e., VIII/14.

filvaki doktordur.⁵⁹ Sadrâ, 'ilk yetkinlik' terimiyle karşıladığı nefis tanımını açıklığa kavuşturmak için 'tabîî cisim' kavramını da mercek altına alır. Kuşkusuz nefis, tüm tabîî cisimler için kullanılabilir müsterek bir kavram değildir. Bu bağlamda nefsin, ateş, toprak vb. tabîî cisimlerin kemâlî olduğundan söz edilemez. Aksine nefis, duyumsama, hareket etme gibi yaşamsal aktiviteleri gerçekleştirebilecek uygun bünyedeki tabîî cisimlerin ilk yetkinliğidir.⁶⁰

Şimdiye değin aktarılan bilgilerden anlaşılacağı üzere, Sadrâ'nın felsefî-kelâmî düşüncesinde nefis, -kavramsal düzeyde- Aristoteles'in hilomorfik nefis kuramının sınırları içerisinde ele alınmaktadır. Sadrâ'nın Aristotelesçi tanımın kavramsal çözümlemesinde de büyük ölçüde, *eş-Şifâ:en-Nefs*'deki bilgilerden yararlandığı görülmektedir.⁶¹ Bununla birlikte tıpkı İslam meşşâileri gibi Sadra da nefsin 'manevî cevherliliğini' psişik realitenin aslî formu olarak ön plana çıkarır.⁶² Bu doğrultuda nefsin manevî cevher oluşu, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*'de başlıca dört argüman üzerinden temellendirilmektedir:

İlk delil, benlik bilincinin 'bedîhi' (apaçık) bir bilgi oluşundan hareket eder. Başka bir deyişle insan, zorunlu bir biçimde kendi varlığının bilincindedir. Doğrudan kendi zâtını idrak bir öznenin ise maddeden-bedenden ayrı olması gerekir. Aksi takdirde zâtına ilişkin bilinci, zâtı için hâsıl olmayacaktır.⁶³ *İkinci delil* ise ilk argümanla bağıntılı bir biçimde insanın uyku, sarhoşluk vb. durumlar da dahil olmak üzere, anbean kendi varlığının bilincinde olmasına dayanır. Kuşkusuz insanın bedensel azalarına ilişkin bilinci ise söz konusu süreklilikten yoksundur. Şu halde benlik bilincimizin sürekliliği, nefsin soyut bir karakterde olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁴ Sadrâ *üçüncü delilde* ise İbn Sina'nın nefsin varlığını kanıtlamada kullandığı 'uçan adam' metaforuna/istiaresine başvurmuştur:

“Şayet sen, zâtını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve organlarının birbirine değmeden ayrı olarak durduğunu ve hiçbir duyu gücünü kullanmadığını vehmedersen ve de yalıtılmış bir havada bir an asılı durduğunu varsayarsan; kendini her şeyden habersiz, ancak varlığının sübütundan haberdar olarak bulursun.”⁶⁵

Sadrâ'nın nefsin cevherliliğini dayandırdığı *son postulat* ise kişinin tüm bedensel devinimlerine rağmen aynı 'ben' olarak kalabilmesini esas alır.⁶⁶ Sadrâ'nın yer verdiği argümanların ana hatlarıyla peripatetik tezlerin özet bir tekrarı olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁷ Öte yandan nefsin cevherliliğine ilişkin *Esfâr*'da yer verilen

⁵⁹ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/14-15.

⁶⁰ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/16.

⁶¹ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/7-23; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10.

⁶² Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/260 vd.; İbn Sina, *A.g.e.*, s.187-197.

⁶³ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.211.

⁶⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, s.212.

⁶⁵ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, s.212; İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.13; *İşaretler ve Tenbihler*, s.107-108.

⁶⁶ Sadrâ, *A.g.e.*, s.212-213.

⁶⁷ Krş. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.211-213; İbn Sina, *Risale fî Ma'rifeti Nefsi'n-Nâtuka ve Ahvâliha*, (nşr. Ahmed Fuad Ehvânî, *Ahvâlü'n-Nefs*, içinde), Dâru Byblion, Paris 2007, s.183-184.

delillendirmeler ise genel olarak; İslâm meşşâileri,⁶⁸ antik filozoflar⁶⁹ ve sûfi düşünürlerin doktrinleri⁷⁰ ile vahiy-şeriat lisanındaki naklî bildirimlerden⁷¹ oluşmaktadır.

Sonuç itibariyle Sadrâ psikolojisinde Aristotelesçi ‘içkin’ nefis tanımlamasına bağlı kalınmakla beraber, Yeni Eflatuncu bir sentezle nefsin manevî cevherliliğine dikkat çekilmektedir. Kuşkusuz söz konusu sentezin İslâm düşünce geleneğindeki ilk örneklerini, Fârâbî (ö.940) ve İbn Sina (ö.1037) özelinde bulmak mümkündür.⁷² Ne var ki Sadrâ’yı bu alanda eşsiz kılan ana paye, nefsin ‘içkinliği’ ile ‘aşkınlığının’ tutarlı bir söylem ve sistemli bir yapı içerisinde buluşturulmasıdır. Sadrâ, *nefsin cismânî hudûsü-ruhânî bekâsı* doktriniyle İslâm düşüncesindeki bu teemmülî ülküyü gerçekleştirdiği gibi, aynı zamanda özgün ve tekâmülî bir nefis kuramı va’z etmektedir. Söz konusu öğretinin ayrıntıları ise bir sonraki başlıkta geniş bir biçimde incelenecektir.

3. Nefs-Beden İlişisine Yeni Bir Bakış: Nefsin Cismânî Hudûsü-Rûhânî Bekâsı

Önceki başlıkta aktarılan bilgiler, Sadrâ’nın tekâmülî nefis kuramına düşünsel bir basamak teşkil eder. Bu bağlamda Sadrâ psikolojisinde zihinsel bir insicâm içerisinde hedef daraltılmakta ve nefsin varoluşsal tekâmülünün inşâsına geçilmektedir. Sadrâ’nın özel bir retorikle; ‘*nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı*’⁷³ şeklinde formüle ettiği kuram, iki temel öğeden oluşur. Bunlardan ilki olan ‘cismânî hudûs’, nefsin cisimsel bir cevher olarak varlık sahasına çıkışını tanımlar.⁷⁴ ‘Rûhânî bekâ’ ise nefsin kesintisiz ve tedricî bir süreç içerisinde cismânî cevherlikten psişik-aklî forma evrimini anlatır.⁷⁵ Başka bir deyişle ‘tinsel bekâ’, özsel/zâtî bir dönüşüm geçiren nefsin bâki kalacak olan temel gerçekliğini (psişik-aklî realite) ifade etmektedir.⁷⁶ Şu halde bu çift hipotezli kuramın her iki ayağı birbirinden bağımsız olmadığı gibi, yekdiğerinden beslenmekte ve sistematik bir yapı içerisinde nefsin varoluşsal tekâmülünü temellendirmektedir.

Sadrâ, nefsin cismânî hudûsünü temellendirmek için ilk olarak düşünce mirasındaki nefsin hudûsü-kıdemi tartışmasını ele alır. *Esfâr*’da, Aristotelesçi ve Platoncu kutuplaşmanın oldukça ayrıntılı bir aktarımı⁷⁷ gerçekleştirildikten sonra, kategorik olarak nefsin hâdis olduğu savunulur.⁷⁸ Sadrâ psikolojisinde nefsin hâdisliğinin, özgün

⁶⁸ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/260-302.

⁶⁹ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/307-310.

⁷⁰ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/310-325.

⁷¹ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/303-307.

⁷² Söz gelimi İbn Sina psikolojisinde Aristocu ‘içkin’ nefis tanımı ile Platoncu ‘aşkın-ayrık’ nefis kuramı, Yeni Eflatuncu bir sentezle aynı çizgide bir araya getirilmektedir. Krş. İbn Sina, *eş-Şifâ: en-Nefs*, s.6-10, 32, 187-197; *Mesâil an Ahvâli'r-Rûh*, (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâili İbn Sina* içinde), İstanbul 1953, s.68-69.

⁷³ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/345-347, 385-395; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.310-326; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221-227; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-551; *Esrârü'l-Âyât*, s.142-144; *el-'Arşîyye*, s.235; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, s.170.

⁷⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *el-'Arşîyye*, s.235; *Esrârü'l-Âyât*, s.143; *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kül*, (*Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn* içinde, thk. ve tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî), I. Baskı, İntişârât-i Hikmet, Tahran 1417, s.88; Ebu'l-Hasan Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzi*, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s.61.

⁷⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223, 229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537, 554-555.

⁷⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/347.

⁷⁷ Bkz. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/333-343.

⁷⁸ Krş. Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/330-331, 364; İbn Sina, *en-Necât*, s.375-378; Fârâbî, ‘*Uyunu'l-Mesâil-Felsefenin Temel Meseleleri-*, s.125-126.

felsefî delillendirmelerle inşâ edildiğini söylemek mümkündür. *el-Esfâr*,⁷⁹ *el-Mebde ve'l-Meâd*,⁸⁰ *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*⁸¹ ve *Mefâtihu'l-Ğayb*'da⁸² yer verilen zengin argümanlar, beş ana başlık altında birleştirilebilir:

İlk delil; kadîm varlıkların değişmez-sabit gerçekliğinden yola çıkar. 'Ayrık' (mufârık) akıllar gibi ezeli varlıklar, 'zâtında kemâle' sahip olduklarından her türlü değişim ve yenilenmenin uzağındadırlar. Şayet nefis kadîm ise zâtında bir eksiklik-kusur bulunamayacağından değişim ve devinimden kayıtsız olması gerekir. Halbuki nefsin, nebâtî, hayvânî ve insânî yetilere ihtiyaç duyduğu ve cevherî bir değişim içerisinde sürekli yenilediği görülmektedir. Şu halde nefsin kadîm oluşu, varoluşsal gerçekliğiyle çelişmektedir.⁸³

İkinci delil; saf âkıllar âlemine tikel-sayısal çokluğun ilişemeyeceği prensibi üzerine kurulur. Zira varlık realitelerine 'potansiyellik', 'edilginlik' ve 'değişimin' dahil olmadığı ezeli varlıklar, zâtına özgü türlere sahiptirler. Nesnelere fenomenal dünyadaki tikel çokluğu ise maddeyle ilişkili olmaları sebebiyledir. Şu halde beşerî nefsin bireysel hüviyetleriyle vücûda gelmeleri, yalnızca cismânî âlemde sağlanabilir. Bu da nefsin hâdis olduğunu kanıtlamaktadır.⁸⁴

Üçüncü delil; nefsin bedenden önce varlık sahasına çıkamayacağını mantıksal analizlerle ortaya koymayı amaçlar. Şöyle ki, nefsin bedenden önce yaratıldığı tezi şu iki seçenekten birinin kabulünü gerektirir: İlk varsayımda, beşerî nefsin bir başka bedende bulunduğu kabul edilir. Ne var ki geriye doğru sonsuza dek sürdürülebilecek 'beden-nefs' zincirinin 'tenâsühe' (ruh göçü) kapı araladığı açıktır. İkinci seçenek ise nefsin tümüyle bedenden kayıtsız, mücerret bir formda bulunduğunu varsayar. Bu durumda ise değişim, yenilenme ve tikel çokluğun tamamen fizikî nedenler dışında açıklanması gerekir ki bu da muhaldir. Şu halde nefsin hâdis olduğunu kabul etmek dışında geçerli bir seçenek bulunmamaktadır.⁸⁵

Dördüncü delil; üçüncü argümanla bağıntılı bir biçimde nefsin saf akıllar âlemindeki varlık modunu sorgular. Şayet nefis kadîm ise saf akıllar âlemindeki varlık tarzı, şu iki seçenekten birinin dışında kalmayacaktır: *İlk seçenek*, nefsin ibdâ âlemindeyken saf aklî bir cevher olduğunu, nefsanî formunun ise kendisine sonradan eklendiğini varsayar. *İkinci seçenek* ise nefsin akıllar âleminde nefsanî formuyla yer aldığını öne sürer. Oysa her iki opsiyon da varoluşsal gerçekliklerle örtüşmemektedir. İlkinde, değişimin ilişemeyeceği saf akıllara hâdis bir nitelik eklenmekte; ikincisinde ise nefsin varlığı 'muattal' (işlevsiz) kılınmaktadır.⁸⁶

Beşinci Delil; nefsin saf akıllar âleminde fenomenler dünyasına iniş nedenini sorgular. Bu bağlamda literatürdeki 'nesnelere dünyasına şehvet', 'tanrısal ceza' vb. trajik gerekçeler⁸⁷ ile söz konusu inişe mistik bir ton büründürmeyi amaçlayan 'kuş-kafes'

⁷⁹ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/330-331, 364.

⁸⁰ Bkz. Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536.

⁸¹ Bkz. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221-223.

⁸² Bkz. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.313.

⁸³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/330-331; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221.

⁸⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/331; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.221-222.

⁸⁵ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536. Sadrâ'nın Ebu'l-Berâkat el-Bağdâdî'ye (ö. 547/1152) nisbet ettiği benzeri bir delillendirme için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/340-341.

⁸⁶ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.313; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223.

⁸⁷ Ruhun nesnelere dünyasına duyduğu ilginin Platon düşüncesindeki örnekleri için bkz. Paksüt, *Platon ve Sonrası*, s.347; Derbeder, *Platon ve Aristoteles'te Ruh-Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, s.10-12.

analojisi,⁸⁸ Sadrâ tarafından kabul görmez. Çünkü nefsin ilâhi âlemdeyken günah işlemesi ya da isyan etmesi düşünülemez.⁸⁹ Nefsin fenomenal dünyadaki varlık gerekçesine ilişkin Sadrâ psikolojisinde öne sürülen tezlerin ise ereksel/ğai ve optimist bir bakış açısına sahip olması dikkat çekicidir. Bu minvalde nefsin fizikî dünyadaki varoluşu, Sadrâ düşüncesinde ‘vücûd (varlık) kemâlini tamamlama’ ile ilişkilendirilmektedir.⁹⁰ Zira nefis için yalnızca duyuşsal âlemde ve bedenle elde edebileceği pek çok yetkinlik bulunur. İlâhi isimlerin bütününe toplama ya da Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma, bunlardan bazılarıdır. Analojik bir anlatımla; “camın, arka yüzeyindeki sırası sayesinde görüntüleri yansıtabilmesi gibi, nefis de duyuşsal âlemde ve beden aracılığıyla yetkinleşmektedir.”⁹¹

Nefsin hâdis oluşunu yukarıda yer verilen ilkelerle delillendiren Sadrâ, nefsin ‘cismânî hudûsünü’ temellendirmek içinse *nefs-beden bağıntısının* özel bir analizini gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda nefis-beden ilişkisinin ‘neliği’, toplam ‘altı’ bağıntı (taalluk) türü üzerinden incelenerek çözümlenmeye çalışılır.⁹² *Bunlardan ilki*, iki farklı kavramın mâhiyet ve mefhumları itibarıyla ilintili olmasına dayanır. Söz gelişi vücûdun (varlık) eşyadaki yansımalarını betimleyen mâhiyet, içerdiği bu anlamsal bağ nedeniyle vücûdla ayrılmaz bir birliktelik içindedir.⁹³ Sadrâ, gölgenin aslını takip etmesi ya da suretin aynada aksetmesi benzeşimleriyle de bu irtibatı örneklemiştir.⁹⁴ Mâhiyet-vücûd ilişkisini bu itibarla bağıntı türlerinin en güçlüsü olarak nitelendirmek mümkündür.⁹⁵

İkinci bağıntı türünde ise iki farklı varlık, ontik düzlemde ‘varoluşsal’ bir bağ ile etkileşim halindedir. Mümkün varlıkların varlığı zorunlu olanla ilişkisi bu türdendir. Çünkü varlık hakikatlerini *Vâcibü’l-Vücûd*’tan aldıkları gibi, mevcudiyetlerini de O’ndan bağımsız olarak sürdüremezler.⁹⁶ Sadrâ, fenomenler arasındaki irtibatın *üçüncü türünü* ise ‘araz-cevher’ ilişkisiyle açıklar. Kuşkusuz ilinek (araz), belirlenimini (zuhûr) cevherle elde edebilmekte ve devamlılığını (bekâ) da yine onunla sağlayabilmektedir.⁹⁷ *Dördüncü bağıntı türü* ise iki farklı kavramın ‘hudûs’ ve ‘bekâ’ temelinde ilişkili olmasına dayanır. Başka bir deyişle bir nesnenin öznel kimliğiyle dış dünyada belirginlik kazanması ve formunu koruması, bir diğer ilkeyle bağıntısı aracılığıyla sağlanır. Söz gelimi ‘suret’in diğer cisimlerden farklılaşabilmek ve varlığını sürdürebilmek için ‘heyula’ya ihtiyaç duyması, bu türdendir.⁹⁸ *Beşinci bağıntı türünde* ise dış dünyada oluşa gelmek (hudûs) için bir başka ilkeye ihtiyaç duyulur. Bir önceki bağıntı türünden farklı olarak, iki ilke (cevher) arasındaki ilişki yalnızca dış dünyada

⁸⁸ Bkz. İbn Sina, *el-Kasîdetü’l-Ayniyetü’r-Rûhiyye fi’n-Nefs -Ruh Kasîdesi-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s.62.

⁸⁹ Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, VIII/364. Bununla birlikte Sadrâ, *Esfâr*’ın bir diğer bölümü ile *Mefâtihu’l-Ğayb*’da, nefsin ilk neş’etinde irtikâb ettiği günahlarından kurtulabilmesi için fenomenal dünyaya gönderildiğini söyleyebilmiştir (Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, V/199; *Mefâtihu’l-Ğayb*, s.411.). Ne var ki söz konusu pasajlarda nefis kelimesinin Hz. Adem’e işaretle müstear olarak kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.104-106.

⁹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü’l-Erba’a*, VIII/323-324.

⁹¹ Sadrâ, A.g.e., (Sebzevârî, Hâşiye: 2), VIII/323.

⁹² Sadrâ, A.g.e., VIII/325-330.

⁹³ Sadrâ, A.g.e., VIII/325; *el-Meşâir*, 12.

⁹⁴ Sadrâ, A.g.e., II/236; *el-Meşâir*, s.8.

⁹⁵ Sadrâ, A.g.e., VIII/325.

⁹⁶ Sadrâ, A.g.e., VIII/325.

⁹⁷ Sadrâ, A.g.e., VIII/325.

⁹⁸ Sadrâ, A.g.e., VIII/326.

edimselleşme temelinde kurulmakta; formun bekâsı-devamlılığı ise herhangi bir koşullamaya bağlı kılınmamaktadır.⁹⁹

Sadrâ, nefis-beden ilişkisinin başlangıçta *beşinci bağıntı* türünde kurulduğuna inanır. Daha açıklayıcı bir ifadeyle nefis, varlık sahasına çıkabilmek için bedene gereksinim duymakta; tinsel gerçekliğini elde ettikten sonra ise bedene duyduğu ontik bağımlılıktan kurtulmaktadır. Sadrâ nefsin ilk yaratılışta bedene duyduğu gereksinimi, suretin heyulaya duyduğu ihtiyaçla da benzeştirir. Cismânî formların dış dünyada belirginlik kesbederken ‘mübhem’ bir maddeye (heyula) ihtiyaç duyması gibi, nefis de ilk neş’eti ile tüm cevherî değişimlerine dayanak oluşturacak ‘belirsiz’ bir beden maddesine (nutfe) gereksinim duymaktadır.¹⁰⁰ Şu halde Sadrâ psikolojisinde nefis-beden ilişkisinin –başlangıçta– ‘varoluşsal bir ihtiyaç’ temelinde kurulduğunu kesin bir dille söylemek mümkündür: “*Nefsin bedene duyduğu gereksinim, başlangıçta tabii ve cevherî bir ihtiyaçtır. Çünkü henüz bedenden bağımsız bir varlık realitesine ulaşabilmiş değildir...*”¹⁰¹ ‘Başlangıçta’ kaydını düşmemiz ise ‘altıncı’ bağıntı türünde aktaracağımız bilgilerle daha somut bir biçimde anlaşılacaktır.

Sadrâ, *altıncı bağıntı türünün* genel olarak çoğu Müslüman filozof tarafından nefis-beden ilişkisini açıklamada kullanıldığını kaydeder. Buna göre nefsin bedenle ilişkisi, tıpkı iki cevherin yalnızca ‘yetkinlik’ temelinde bağıntılı kılınması gibi, bir fazilet ve kemâl ilişkisidir. Beden, nefsin tekevvününde varlıksal bir paya sahip olmadığından nefis bağımsız bir yaratılışla vücûda gelmekte, bedenle ilişkisi ise farklı türden yetkinliklerin elde edilmesi prensibinde kurulmaktadır.¹⁰² Ne var ki Sadrâ, nefis-beden ilişkisinin ‘mutlak’ olarak bu bağıntı türüyle açıklanmasına karşı çıkar. Çünkü nefis, başlangıçta tüm kemâlî sıfatlarından ‘hâli’ (boş) olarak varlık sahasına çıkar. Nitekim ‘suretsel’ (bedensel) olarak rüşd ve olgunluk çağına erişinceye dek, nefsin pratik aklî yetkinliklerinin edimselleştiğinden söz etmek mümkün değildir. Şu halde ‘aklî yetkinliklerin edinimi’ perspektifinde kurulacak nefis-beden ilişkisi, yalnızca erişkinlik döneminden itibaren söz konusu edilebilir.¹⁰³ Nitekim bu döneme ulaşılmasıyla birlikte, nefis bedeni bir alet hükmünde kullanmakta ve diğer aklî-kemâlî sıfatlarına da tadrîcen erişmektedir. Tüm bu aktarılan bilgiler, Sadrâ psikolojisinde nefis-beden ilişkisinin başlangıçta ‘varoluşsal bir ihtiyaç’; sonrasında ise bir ‘yetkinleşme imkânı’ şeklinde yorumlandığını ortaya koymaktadır.

Nefis-beden ilişkisinin mâhiyetine yönelik yukarıda aktarılan bilgiler, esasen *nefsin cismânî hudûsü* tezine entelektüel bir zemin de hazırlamaktadır. Zira Sadrâ, bu bilgilerden hareketle nefsin cismânî yaratılışını doktrinal düzeyde ‘iki’ temel prensip üzerinden inşâ eder: *Bunlardan ilki*, nefis-beden bağıntısının ‘lâzımî’ (zorunlu) bir ilişki oluşuna dayanır. Nefis, varlık sahasına çıkabilmek için bedene ‘varoluşsal’ bir ihtiyaç duymakta; beden ise fizikî gelişimin tüm evrelerinde nefse ‘mutlak’ bir biçimde gereksinim duymaktadır.¹⁰⁴ Bu bağlamda nefis-beden ilişkisinin, ‘soyut bir birliktelik’ (mücerredün ma’iyyetün) ya da ‘mütezâyif bir ilinti’ (zıtların birlikteliği) şeklinde yorumlanması doğru değildir.¹⁰⁵ Aksine nefis-beden arasındaki lâzımî terkib, her ikisinin

⁹⁹ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/326.

¹⁰⁰ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/326-327.

¹⁰¹ Sadrâ, *A.g.e.*, IX/85.

¹⁰² Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/327.

¹⁰³ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/327-328.

¹⁰⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/382; IX/85.

¹⁰⁵ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/382-384.

de tek bir vücûdla (varoluş) varlık kazanmasını gerektirir.¹⁰⁶ Sadrâ bu durumu, Aristotelesçi hiylomorfizmin kavramları ile de örneklendirmeye çalışır: Madde ve formun zorunlu bir bağıntı ile tek bir varoluşta mevcut olması gibi, nefis ve beden de tek bir vücûdla varlık sahasına çıkmaktadır.¹⁰⁷ Şu halde nefis, dış gerçeklik elde ederken cismânî bir cevherden ibarettir ve ilkin, beden (nutfe) şeklinde karşımıza çıkar.¹⁰⁸ Başlangıçta bilfiil tabiî bir cevher olan nefis,¹⁰⁹ diğer fizikî formlar gibi maddede-bedende teşahhûs ederek tikel bir çokluk kazanır. Bu açıdan hükmü, diğer cismânî suretlerin hükmünden farksızdır.¹¹⁰ Nefsin cisimsel bir cevher olarak ortaya çıkışının mâhiyeti ise nefsin tekâmülî varlık mertebelerinin irdeleneceği sonraki pasajlarda detaylı bir biçimde aktarılacaktır.

Sadrâ'nın nefsin cismânî hudûsünü dayandırdığı *ikinci temel prensip* ise ilk ilkeyle ilintili bir biçimde, 'nefsânî realite'nin bedeninin hudûsünden sonra elde edilemeyeceği postulatından hareket eder. Zira nefsin 'nefs' olarak varoluşu, özel bir varlık tarzında hudûsünü, yani bedenle olan zorunlu birlikteliğini anlatmaktadır: “*Şu halde nefis, nefis olarak kaldığı sürece bedenle bağıntılı olmadığı ve bedensel kuvveleri kullanmadığı bir varlık tarzına sahip değildir...*”¹¹¹ Nefsânî gerçekliğin sonradan kazanılamayacağı ilkesi, Sadrâ'nın pek çok farklı eserinde zengin bir terminolojiyle örneklendirilmektedir: Buna göre nefsin bedenle birlikteliği; 'babalık', 'oğulluk', 'kâtiblik', 'kaptanlık', 'yöneticilik' vs. örneklerde olduğu üzere sonradan elde edilen, 'izâfî' bir keyfiyet değildir.¹¹² Aynı şekilde bedeninin nefsin aleti oluşu da marangozun testere, rende vb. aletleri kısa süreliğine kullanması biçiminde 'görelî' bir ilişki değildir.¹¹³ Aksine, nefsin bedenle bağıntısını, ondaki tasarrufunu ve bu sayede tadrîcen tekâmülünü tanımlayan psişik realite, nefsin bedenle aynı anda ve cismânî bir formda yaratılışını gerektirir.¹¹⁴ Meşşâî psikolojide savunulduğu şekliyle nefsin yaratılışından itibaren 'manevî bir cevher' olarak bedeni yönetmesi ise iki temel ilkedен hareketle kabul edilemez: İlk olarak, nefsin manevî bir cevher olarak varlık sahasına çıkışı, hâdis olmamasını gerektirir. Çünkü hâdislik, maddeye-cisme özgü bir niteliktir. İkinci olarak ise bütünüyle soyut ve öznel bir formun (nefs) fizikî dünyanın maddî parçalarıyla (beden) bir anda ilişkiye geçmesi düşünülemez.¹¹⁵ Bu bağlamda nefsin –bedenden bağımsız olarak– özel bir yaratılışla feyzân ettiği şeklindeki peripatetik varsayım, kabul edilemez.¹¹⁶ Şu halde nefsin cismânî yaratılışı ve sonrasında ise cevherî hareketle tekâmül edişi dışında geçerli bir seçenekten söz edilemez.¹¹⁷

Nefsin cismânî hudûsü-rûhânî bekâsı doktrininin ilk ayağını teşkil eden 'cismânî yaratılış' temasından, Sadrâ'nın nefis tasavvurunda bütünüyle 'maddî' ya da 'maddede

¹⁰⁶ Sadrâ, A.g.e., V/307.

¹⁰⁷ Sadrâ, A.g.e., VIII/373, 383.

¹⁰⁸ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.235; *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl*, s.88; Nasr, *Sadrüddîn Şirâzî: Molla Sadrâ*, (M.M. Sharif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, içinde), (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.173-174.

¹⁰⁹ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, s.143.

¹¹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/340; 382-383.

¹¹¹ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.238. Benzeri pasajlar için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, V/243; VIII/11-12; 383; IX/116-117.

¹¹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VII/243; VIII/11, 373, 384; IX/116; *el-'Arşîyye*, s.238; *Esrârü'l-Âyât*, s.145-146.

¹¹³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/384.

¹¹⁴ Sadrâ, A.g.e., V/243; VIII/11-12; 373, 383; IX/116-117; *el-'Arşîyye*, s.238; *Esrârü'l-Âyât*, s.145-146.

¹¹⁵ Sadrâ, A.g.e., VIII/343-344.

¹¹⁶ Sadrâ, A.g.e., VIII/146-147, 391-393; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.94-95.

¹¹⁷ Sadrâ, A.g.e., VIII/344.

içkin' bir kuramın va'z edildiği şeklinde yanlış bir yargıya ulaşılmaması gerekir. Zira ilerleyen pasajlarda ayrıntılarıyla inceleneceği üzere, Sadrâ'nın cevherî hareket merkezinde inşâ ettiği tekâmülî nefis kuramında, nefsin 'bitişimli' ve 'tedrîcî' bir süreç içerisinde cismânîlikten psişik-aklî bir realiteye evrildiği öngörülmektedir.¹¹⁸ Bu doğrultuda söz konusu kuramın ikinci ayağını oluşturan 'tinsel bekâ', üç temel prensip merkezinde inşâ edilmektedir. Böylece başlangıçtaki 'maddede içkin' nefis yaklaşımı da 'cevherci' perspektife doğru temâyül gösterir:

İlk prensip, nefsin bedene duyduğu gereksinimin mutlak aklî hakikatini içermediği şeklindeki kabuldür. Bu ilke, *Esfâr*'ın farklı bölümlerinde şu şekilde formüle edilir:

“Beden gerçekleşmesinde yalnızca bir takım özellikleri açısından değil, mutlak surette nefse muhtaçtır. Nefs ise mutlak aklî hakikati açısından değil, yalnızca nefis olarak hudûsü ve bireysel hüviyetiyle belirimi (taayyün) cihetlerinden bedene muhtaçtır.”¹¹⁹

Bir diğer açıdan ise nefsin bedene duyduğu ihtiyaç, varlık hakikatinin bütünü ile özelen zengin yanlarını (psişik-aklî realite) içermez. Aksine nefis, noksanlığı (fakr) ve mümkünlüğü cihetiyle, yani duysal dünyada vücûda gelebilmek için bedene gereksinim duymaktadır.¹²⁰ Sadrâ nefsin bedenine ma'lûlü ya da mutlak bağımlısı olmayışını, farklı analogilerden hareketle de açıklamaya girişir. Bu minvalde yaygın bir biçimde kullandığı ilk benzeşim, 'cenin-rahim' örneklemesidir: Tıpkı ceninin doğumdan sonra anne rahmine gereksinim duymaması gibi, nefis de varlık sahasına çıktıktan sonra bedene 'cevherî-varoluşsal' bir ihtiyaç duymaz. Ya da rahmin fesâda uğramasının doğmuş çocuğa bir etkide bulunmaması gibi, beden yok oluşu da nefsin bekâsına bir halel getirmez.¹²¹ Sadrâ aynı akıl yürütmeyi 'av-kafes' örneklemesiyle de uygular. Kuşkusuz avlanma sürecinde av kafesine duyulan ihtiyacın avlandıktan sonraki gereksinimle aynı olduğu söylemez. İşte bunun gibi, psişik-aklî kemâlini elde etmiş nefis de varlık başlangıcında bedene duyduğu ontik gereksinimi hissetmez.¹²² Görüldüğü üzere, Sadrâ'nın nefis tasavvurunda başlangıçta 'lâzîmi-zorunlu' bir bağımlılık temelinde kurulan nefis-beden ilişkisi,¹²³ zamanla 'yetkinleşme imkanı' perspektifinde zayıf bir bağıntı türüyle yer değiştirmektedir.¹²⁴

Sadrâ psikolojisinde 'cevherci' nefis kuramına geçişin *ikinci temel adımı* ise nefsin başlangıçtaki varlık realitesi ile sonradan cevherî hareketle elde ettiği varlık hakikatinin aynı olmadığı prensibiyle atılır. Cevherî hareketle özsel bir değişim geçiren nefis, varlık yoğunluğundaki artışla birlikte terâkki etmekte ve bu sayede tinsel-aklî bir cevhere dönüşmektedir. Şu halde nefsin yaratılışındaki varlık tarzı, bâki kalacak olan temel gerçekliğini (psişik-aklî realite) yansıtmaz.¹²⁵ Ne var ki cismânîlikten aklî realiteye uzanım, ani bir sıçramayla bir anda (def'aten) gerçekleşmez. Sadrâ bu bağlamda nefsi, fenomenler dünyası ile âkıl alemi arasında bir 'köprü' görevinde konumlandırır.¹²⁶ Tıpkı kozmik âlemin varoluşsal tekâmülündeki 'ara formlar' gibi, nefis de fizikî âlemin

¹¹⁸ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223, 229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537, 554-555.

¹¹⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/382; IX/85.

¹²⁰ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/347.

¹²¹ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/393.

¹²² Sadrâ, *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, s.170.

¹²³ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/382; IX/85; *el-'Arşîyye*, s.238.

¹²⁴ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/327-328.

¹²⁵ Sadrâ, *A.g.e.*, VIII/393; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, s.170.

¹²⁶ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537.

son; tinsel-aklî âlemin ise ilk basamağını teşkil etmektedir.¹²⁷ Çünkü varlık skalasındaki mevcutlar tüm farklılık ve çeşitliliklerine rağmen varoluşsal bir bağ ile ilintilidirler. Bu anlamda her bir mertebenin sonu, aynı zamanda bir üst tabakanın da başlangıcını oluşturur.¹²⁸ Sadrâ bu yönüyle nefsin, ‘emir-ibdâ’ âlemindeki saf akılların bir ön modeli (protitip: tirâz) olarak da düşünülebileceğini kaydeder.¹²⁹ Böylece cevherî hareketle cismânîlikten peşi sıra tinselliğe ve aklî cevherliliğe yükselen nefis, Sadrâ metafiziğinde fizikî evrenden metafiziki varlık alanına geçişin de anahtar ilkesi olarak kullanılır.

Sadrâ’nın nefis tasavvurunda tinsel bekâya, eş deyişle manevî cevherliliğe geçişin *son temel adımı* ise nefsin duyusal âlemde varlık kazanmadan evvel, saf akıllar âleminde ‘aklî bir varoluş’ içerisinde bulunduğu teziyle atılır. Bu bağlamda Sadrâ, nefsin varlık modlarını ‘tabiattan önce’ (kable’t-tabîa), ‘tabiatla birlikte’ (inde’t-tabîa) ve ‘tabiat sonrası’ (bade’t-tabîa) şeklinde üçlü bir taksimle inceler.¹³⁰ ‘Tabiat öncesi varoluş’, nefsin saf akıllar âleminde ilkörneksel realiteleri ile aklî bir vücûd içerisinde bulunuşunu anlatır.¹³¹ Ya da psişik-aklî gerçekliği itibariyle nefsin ‘ilm-i hazret’deki (Tanrısal ilim) ezeli sübûtunu ifade eder.¹³² Söz konusu prensibin nefsin ‘cismânî hudûsü’ teziyle çeliştiği şeklinde bir varsayım geliştirilebilir. Ne var ki Sadrâ, nefsin tabiat öncesi varoluşunun ‘tikel-sayısal’ bir çokluk barındırmadığını, aksine ‘tümel’ (külli) bir formda gerçekleştiğini ısrarlı bir tutumla dile getirmektedir.¹³³ Bu şu anlama gelir: Sadrâ psikolojisinde nefsin tabiat öncesi varoluşu, Platoncu düşüncedeki nefslerin bireysel kıdemini değil, nefsin fa’al aklın zatıyla kâim, tümel formdaki aklî ve aslî gerçekliğini anlatmaktadır.¹³⁴ Nitekim insânî nefsler, tabiat sonrası varoluşlarında (âhiret) söz konusu aslî realitelere ‘bireysel hüviyetleriyle’ rücu etmektedirler. Böylece insanın varlık skalasındaki son konumu ile baştaki varlık mertebesi, aynı çizgide birleşmiş olur: “Zira her şeyin sonu, başlangıcına dönüşten ibarettir.”¹³⁵

Nefsin cismânî hudûsü–ruhânî bekâsı doktrininin pratik düzlemdeki karşılığına gelinecek olursa, Sadrâ psikolojisinde nefsin varoluşsal tekâmülü için ‘dört’ temel mertebenin öngörüldüğü söylenebilir. Her biri esasen kozmik tekâmülün dört ana mertebesine karşılık gelen bu safhalar ‘cismânî’ (cansızlık), ‘bitkisel’ (nebâtiyye), ‘hayvânî’ (hayvâniyye) ve ‘insânî (nutkiyye) aşamalardan oluşur.¹³⁶ Sadrâ’nın nefsin tekâmülü evrelerini kozmik tezâhürün varlık mertebeleriyle özdeşleştirmesi, insan realitesinin makrokozmdaki (evren) tüm mevcutlardan birer parça içerdiğini düşünmesine dayanır. Daha ince bir deyişle evrendeki tekâmülün mikrokozmetik bir mümâsili olan insan, tıpkı madde (heyula) gibi en düşük dereceden en yüksek mertebeye doğru bir yetkinleşme içerisinde.¹³⁷

¹²⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/396; eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, s.95, 223; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537.

¹²⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/396.

¹²⁹ Sadrâ, eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, s.95.

¹³⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/332, 347; *el-'Arşîyye*, s.239; *Esrârü'l-Âyât*, s.185-186.

¹³¹ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.347.

¹³² Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536.

¹³³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/331-332; *el-'Arşîyye*, s.239.

¹³⁴ Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.97-98.

¹³⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/332.

¹³⁶ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *el-'Arşîyye*, s.235; eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.210-213; Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.60-61.

¹³⁷ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.210-211.

Nefs ve bedenin karşılıklı bir etkileşim içerisinde yetkinleştiği varoluşsal tekâmülün *ilk aşaması*, cismânî cevherle (nutfe) başlar.¹³⁸ Bu mertebede nefis, henüz canlılık formunu elde etmemiş, maddî bir cevherden ibarettir: “*Cenin anne rahminde olduğu süreçte insânî nefis, farklı derecelerden oluşan bitkisel mertebededir. Kuşkusuz bu aşamaya ise cansızlık mertebesinden sonra ulaşılır.*”¹³⁹ Şu halde nefis, ilkin, tüm cevherî değişimlerine dayanak oluşturacak ‘belirsiz’ bir beden maddesi (nutfe) şeklinde karşımıza çıkar. Nutfe hücresinde tekevvün eden nefis, başlangıçta ‘bilfiil’ tabî bir cevher; ‘bilkuvve’ olaraksa psişik-tinsel bir ilkedir.¹⁴⁰ Nutfe ile ayrılmaz bir birliktelik içerisinde ittihâd etmiş ve henüz belirgin bir biçimde temâyüz etmemiştir.¹⁴¹ Daha önce değinildiği üzere, Sadrâ’nın nefsi ilkin cismânî bir cevher olarak sunmasındaki temel etken, bedenle lâzımî bir birlikteliği tanımlayan nefsel varoluşun sonradan kesbedilmeyeceğini düşünmesinden kaynaklanır.¹⁴²

Nefsin ilk evresindeki cismânî-maddî formu, Sadrâ’nın ‘nutfe’yi cismânî bir cevher olarak değerlendirmesindeki temel gerekçeyi de açıklığa kavuşturmaktadır. Cismânî mertebede nefis ile nutfe arasında belirgin bir farklılık bulunmadığından, tıpkı nefis gibi nutfe de Sadrâ tarafından ‘cismânî’ ya da ‘yarı maddî’ bir cevher olarak sunulur.¹⁴³ Nitekim *Esfâr* ve diğer doktrinal eserlerde ‘nutfe’ gerek varlık biçimi, gerekse de fonksiyonelliği itibariyle ‘heyula’ ile benzer bir pozisyonda konumlandırılmaktadır. Söz gelimi heyula, farklı suretlerde edimselleşme potansiyelliği ile varlığın son kıyısında yer alırken¹⁴⁴; nutfe de varoluşun nihayetsiz zayıflığını taşır.¹⁴⁵ Yine, duyusal formlar, âyansal gerçeklik kesbederken ‘mübhem’ bir maddeye (heyula) ihtiyaç duymakta; benzeri şekilde nefis de hudûsü ile cevherî değişimlerine esas teşkil edecek ‘belirsiz’ bir beden maddesine (nutfe) gereksinim duymaktadır.¹⁴⁶ Şu halde Sadrâ düşüncesinde nutfenin bütünüyle canlı bir hücre olarak değerlendirilmek yerine, cansızlık ile yaşam arasında bir ‘geçiş form’u şeklinde yorumlandığını kesin olarak söylemek mümkündür.¹⁴⁷

Nutfe ile varlık sahasına çıkan nefsin cevherî hareketle elde ettiği *ikinci varlık düzeyi* ise ‘bitkisel’ (nebâtî) formdur.¹⁴⁸ Ceninin teşekkülüyle başlayan bu evre, doğuma kadar sürer. Bu aşamada nefis, ‘bilfiil’ bitki; ‘bilkuvve’ olaraksa hayvandır.¹⁴⁹ Nefis, duyumsama ve hareket kabiliyetine sahip olmadığı için bitkilerle ortak bir mertebeye sahiptir. Fakat ‘bil-fiil’ hayvana dönüşme yetisi taşımasından ötürü de diğer bitkilerden ayrışır.¹⁵⁰ Sadrâ’nın bitkisel nefis aşamasında fetüsü (cenîn), duyumsama ve hareket kabiliyetlerinden yoksun kabul edişi dikkat çekicidir. Bu durum karşısında Sadrâ’nın, geç dönem ortaçağının sınırlı tıp verilerinden hareket ettiği şeklinde makul bir gerekçe

¹³⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *el-'Arşîyye*, s.235; *Esrârü'l-Âyât*, s.143; *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl*, s.88.

¹³⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229. Söz konusu pasajın benzeri varyantları için bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *Mefâtihi'l-Ğayb*, s.554.

¹⁴⁰ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.235.

¹⁴¹ Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.61.

¹⁴² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, V/243; VIII/11-12; 383; IX/116-117; *el-'Arşîyye*, s.238.

¹⁴³ Bkz. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.210-211.

¹⁴⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, I/36; II/34.

¹⁴⁵ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.211.

¹⁴⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/226-327.

¹⁴⁷ Benzeri bir değerlendirme için bkz. Hâşim, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî*, s.61, 66.

¹⁴⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.211; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihi'l-Ğayb*, s.554.

¹⁴⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihi'l-Ğayb*, s.554.

¹⁵⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihi'l-Ğayb* s.554.

geliştirilebilir. Ne var ki Sadrâ'nın asıl gayesinin, bitkisel nefis mertebesini bitkiler dünyasının mâhiyetiyle aynı gerçeklikte birleştirmek olduğu anlaşılmaktadır. *el-Mebde ve'l-Meâd*'da yer alan şu pasajda olduğu gibi:

“Sonra, anne rahmindeki heyulânî maddeye (nutfe) Allah'ın izni ile suret-i nebâtiyye feyezân eder ve onda beslenme gücü ortaya çıkar. Böylece, bitkilerle ortak bir tabiata sahip olur ve taş, demir gibi madenî suretlerden daha üstün bir vücûd kemâlîni elde eder...”¹⁵¹

Doğumun gerçekleşmesiyle birlikte, nefsin elde ettiği *üçüncü aşama* olan ‘hayvânî’ mertebeye ulaşılır.¹⁵² Bu evrede nefis, ‘suretsel’ (bedensel) olarak rûşt ve olgunluk çağına erişinceye dek, ‘bilfiil’ ‘beşerî bir hayvan’; ‘bilkuvve’ olarak ise ‘nefsânî bir insan’dır.¹⁵³ Sadrâ'nın ‘beşerî hayvân’ (hayvânun beşeriyûn) tanımlaması, pratik ve teorik akıl yetilerinin henüz yetkinleşmemesi nedeniyle kişinin bilfiil olarak ‘hayvânî nefis’ derecesinde bulunuşunu ifade eder. Fakat birey, varlık kategorileri içerisinde ise ‘beşer’ (insan) mertebesindedir.¹⁵⁴ Cevherî hareketle gelişimini sürdüren nefis, iç idrak yetilerinin özellikle de hayâl yetisinin yetkinleşmesiyle beraber psişik-tinsel realitesini elde etmeye başlar. Zira Sadrâ psikolojisinde iç idrak yetileri, dimağda yerleşik psikofizikî melekeler olmayıp, bizzat nefisle kâim tinsel yetilerdir.¹⁵⁵ Nefis, hayâlî-iç duyumsamada bulundukça bedenden ayrışmakta ve manevî-psişik formuna erişmektedir.¹⁵⁶

Nefsin elde ettiği *dördüncü ve son aşama* ise ergenlik dönemiyle ulaşılan ‘bilfiil insânî nefis’ derecesidir.¹⁵⁷ Bir önceki evreden farklı olarak, pratik akıl gücü artık nefsde yetkinleşmiştir. Nefsin varoluşsal tekâmülü bu mertebeye erişmekle de son bulmaz. Çünkü bilfiil ‘insani nefis’ aşamasında kişi, aynı zamanda ‘potansiyel’ (bilkuvve) bir ‘melek’ ya da ‘şeytan’dır.¹⁵⁸ Nitekim nefis, eşyayı idrak edip teorik akıl melekelerini kullandıkça ‘manevî buluş’ ve ‘aklî-nefsânî’ olgunluk dönemine yaklaşır.¹⁵⁹ Kırklı yaşlara denk gelen bu safhaya eriştiğinde ise pratik ve teorik akıl melekelerinin yetkinleşmesi sonucu ‘bilfiil’ akıl derecesine uzanmaktadır.¹⁶⁰ Fakat insanların çok az bir kısmı bu dereceye erişebilir.¹⁶¹ Öte yandan bilfiil insânî nefis mertebesinde elde edilen kazanımlar, nefsin ölüm sonrası varoluşu için de temel bir malzeme teşkil etmektedir. Bu bağlamda nefis, ikinci neş’ette karakterine uygun bir surete bürünmekte, aklî-ahlakî kazanımlarına göre dokunan uhrevî bir bedenle dirilmektedir.¹⁶²

SONUÇ

Sadrâ'nın cevherî hareket merkezinde inşâ ettiği tekâmülî nefis tasavvuru, nefis-beden ilişkisi problematiğinin çözümünde yeni bir öneri sunmaktadır. Özgün bir perspektifle inşâ edilen bu çift hipotezli kuramın ilk ayağı olan *cismânî hudûs*, nefsin cisimsel bir

¹⁵¹ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.211.

¹⁵² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554.

¹⁵³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554-555.

¹⁵⁴ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229.

¹⁵⁵ Bkz. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/160-161, 226; *el-'Arşîyye*, s.236.

¹⁵⁶ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.197; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.509.

¹⁵⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.555.

¹⁵⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136-137; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.555.

¹⁵⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/136; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.554-555.

¹⁶⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/145; IX/112-113; *el-'Arşîyye*, s.235.

¹⁶¹ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, s.235.

¹⁶² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, VIII/137; IX/18; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s.349; *el-'Arşîyye*, s.241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, s.536-537; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s.223; *Esrârü'l-Âyât*, s.143.

cevher olarak varlık sahasına çıkışını anlatır. *Rûhânî bekâ* ise nefsin kesintisiz ve tadrîcî bir süreç içerisinde cismânî cevherlikten psişik-aklı forma evrimini ifade eder. Böylece salt 'hilomorfik' ile salt 'cevherci' nefis teorilerine karşı üçüncü bir alternatif şık sunmaktadır. Nefsin 'içkinliği' ile 'aşkınlığının' sistemli bir yapı içerisinde bir araya getirildiği bu öğretisi, İslam psikoloji mirasında yeni ve özgün bir kuram olarak yer etmektedir.

Sadrâ'nın nefis tasavvurunu geliştirirken psikolojiyi bağımsız bir disiplin olarak incelemesi, pek çok açıdan önemi haizdir. İslâm düşünce geleneğinde nefis ilmi ilk kez sistemli bir şekilde tabiat ilimlerinin sınırları dışına çıkarılmakta ve tinsel boyutların gerçekliklerini araştıran özel bir araştırma alanı kılınmaktadır.

Sadrâ'nın nefsin cismânî hudûsünü, doktrinal düzeyde iki temel prensip üzerinden inşa ettiği görülmektedir. *Bunlardan ilki*, nefis-beden bağıntısının 'lâzımî' (zorunlu) bir ilişki oluşuna dayanır. Nefis, varlık sahasına çıkabilmek için bedene 'varoluşsal' bir ihtiyaç duymakta; beden ise fizikî gelişimin tüm evrelerinde nefse 'mutlak' bir biçimde gereksinim duymaktadır. *İkinci prensip* ise ilk ilkeyle bağıntılı bir biçimde, nefsanî realitenin bedenî hudûsünden sonra elde edilemeyeceği postulatından hareket eder. Nefsin bedenle zorunlu birlikteliği anlamına gelen nefsel varoluş, psişik realitenin bedenle aynı anda ve cismânî bir formda yaratılışını gerektirir. Sadrâ psikolojisinde nefsin psişik-aklı gerçekliğine uzanımı (tinsel bekâ) ise üç temel ilke üzerinden sağlanmaktadır. *Bunlardan ilki*, nefsin bedene duyduğu gereksinimin mutlak akli hakikatini içermediği şeklindeki kabuldür. Nefis, tıpkı bir ceninin anne rahmine ihtiyaç duyması gibi, yalnızca varlık sahasına çıkabilmek için bedene gereksinim duyar. *İkinci prensip* ise nefsin aslî formunun psişik-aklı realite olduğuna dikkat çeker. Cevherî hareketle kesbedilen psişik-aklı hakikat, nefsin aslî varlık biçimi olduğu gibi, bâki kalacak olan da yegâne formudur. *Üçüncü prensip* ise önceki ilkeleri tamamlayıcı bir mâhiyette, nefsin bedenden önce saf akıllar âleminde akli bir varoluş içerisinde bulunduğunu anlatır.

Sadrâ, nefsin varoluşsal tekâmülünün ay-altı âleminde dört temel mertebeye gerçekleştiğini öngörmektedir. Cevherî hareketin anahtar bir rol üstlendiği bu varoluşsal tekâmülde nefis, ilkin maddî bir cevher olarak varlık sahasına çıkar. Dolayısıyla ilk varoluşta nefis, cisimsel bir cevher olarak 'bedenden' inşa olunmaktadır. Ardından, sırasıyla 'nebâtî', 'hayvânî' ve 'insânî' formlara uzanan nefis, evrimini duyusal dünyada bilfiil akıl formu ile tamamlamaktadır. Sadrâ'nın nefsin varoluşsal tekâmülünü inşa ederken, 'nutfeyi' yarı maddî bir cevher; 'cenini' ise bitkisel bir formda kabul etmesi gibi zorlama te'villerde bulunduğu da dikkatten kaçmamaktadır.

Sadrâ'nın tekâmülî nefis kuramının, düşünce mirasında nefis-beden ilişkisini resmetmede sıklıkla kullanılan 'kuş-kafes' analogisiyle temelden çeliştiği gözlenmektedir. Kuşu (ruh) beden zindanında mahkum gören bu pesimist yaklaşıma en doğru cevap, Sadrâ perspektifinden şu şekilde verilebilir: Tıpkı ceninin anne rahminin sağlam ve koruyucu zırhında tekevvün edip gelişmesi gibi, ruh da beden yatağında doğmakta, bedenle büyüyerek gelişmekte ve bedenle korunmaktadır. Ya da alegorik bir anlatımla; 'nefis, beden ağacındaki gelişimin kıymetli bir semeresi (meyva) ve neticesi' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sadrâ'nın tekâmülî nefis tasavvuru son tahlilde kapsamlı bir meâd öğretisi de sunar. Sadrâ'nın teolojik antropolojisinde insan, tadrîcen 'oluşa' gelen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Cevherî hareketle, cismânî suretten peşi sıra nebâtî, hayvânî ve insânî forma evrilen nefis, dünyevî varoluş aşamalarını tamamlayarak uhrevî neş'ete yönelmektedir. Kesintisiz bir biçimde gerçekleşen bu fitrî hareketin sonucunda artık

kuvveden fiile, yani dünyadan âhirete çıkmaktadır. Böylece nefsin varoluşsal tekâmülü, bedeninin ölümüyle birlikte Sadra antropolojisini yeniden diriliş metafiziğine dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

AKTÜRK, Eyüb, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

ARİSTOTELES, Peri Psyches -Ruh Üzerine-, (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), Pinhan Yayınları, İstanbul 2018.

AYDIN, Hüseyin, “Kutsa b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), C.XL, s.387-402.

AYNÎ, M. Ali, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1930), C.IV, Sa.14, s.46-52.

BOLAY, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.

BURNET, John, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, Macmillan, London 1964.

CEVÂRDİHÎ, M. Müderrisi, *Târihu Felâsife-i İslâm*, İlmi Press, Tahran 1336.

CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2006.

CONFORD, Francis M., *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

DALKILIÇ, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

DERBEDER, Fazıl, *Platon ve Aristoteles'te Ruh-Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2007, “Basılmamış Yüksek Lisans Tezi”.

EMİN, Osman, *el-Felsefetü'r-Revâkiyye*, Kahire t.y.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Risâle fî Mesâili'l-Müteferrikâ*, Haydarabad 1344.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, ‘*Uyunu'l-Mesâil -Felsefenin Temel Meseleleri-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Felsefe-i Üla: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1937-1941.

HASAN, Ali Hac, *el-Hikmetü'l-Müteâliye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şirâzî, Dârü'l-Hâdî*, Beyrut 1426/2005.

HÂŞİM, Ebu'l-Hasan, *el-İnsan inde Sadrâddîn Şirâzî, Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye*, Kahire 2009.

KÂDÎ ABDÜLCEBBAR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Dârü'l-Mısriyye, Kahire 1962.

KAVŞUT, Muhammet Sait, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018, “Basılmamış Doktora Tezi”.

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-İşârat ve't-Tenbîhât -İşaretler ve Tenbihler-*, (çev. Durusoy Ali vdğ.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs -Ruh Kasîdesi-*, (çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (tsh. Abdullah Nurânî), Müessesetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Tahran 1404.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *en-Necât mine'l-Farki fi Bahri'd-Delâlati*, (tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh) Menşûrâti Câmîati Tahran, Tahran 1421.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ: en-Nefs*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum 1404.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Mesâil an Ahvâli'r-Rûh*, (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâili İbn Sina* içinde), İstanbul 1953.

İBN SÎNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *Risâle fi Ma'rifeti Nefsi'n-Nâtika ve Ahvâliha*, (nşr. Ahmed Fuad Ehvânî, *Ahvâlü'n-Nefs* içinde), Dâru Byblion, Paris 2007.

MACİT, Muhittin “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sa.26 (2004/1), s.59-83.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-'Arşîyye*, (tsh. Gulam Hüseyin Âhânî), İntişârat-ı Movlâ, II. Baskı, Tahran 1402.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-Esfârü'l-Erba'a*, (*el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a*), (nşr. Rızâ Lutfî), Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, III. Baskı, Beyrut 1981.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-Mebde ve'l-Meâd*, (tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran, 1395.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *el-Meşâir*, Mektebetü't-Tahûri, II. Baskı, Tahran, 1404.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *Esrârü'l-Âyât ve Envârü'l-Beyyinât*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslami Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran 1401.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi Menâhici's-Sülûkiyye*, (tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî), İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, Meşhed 1401.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ*, Kum t.y.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *İksîru'l-Ârifîn fi Ma'rifeti Tarîk'il-Hakk-i ve'l-Yakîn (Resâil-i Âhûnd* içinde), Tahran 1302.

MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl*, (*Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn* içinde, thk. ve tsh. Hâmîd Nâcî İsfahânî), I. Baskı, İntişârat-ı Hikmet, Tahran 1417.

- MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, (tsh. Muhammed Hacevî), Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, I. Baskı, Tahran 1404/1984.
- NASR, Seyyid H., *Molla Sadrâ: Öğretileri*, (Nasr – O. Leaman (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* c.2, içinde), (çev. Şamil Öcal-H. Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- NASR, Seyyid H., *Sadrüddîn Şirâzî: Molla Sadrâ*, (M.M. Sharif (ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- PAKSÜT, Fatma, *Platon ve Sonrası*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- PLATON, *Phaidon*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yay., Ankara 1989.
- RÂZÎ, Ebubekir Muhammed b. Zekeriya, *el-Kavlu fî Kudemâti'l-Hamse*, (*Resâil Felsefiyye* içinde), Beyrut 1979.
- ŞİRÂZÎ, Kutbüddîn, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (tsh. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık), I. Baskı, Tahran 1425.
- TAHÂNEVÎ, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, Mektebetü Lübnân, I. Baskı, Beyrut 1996.
- TEBRİZÎ, M. Ali, *Reyhânâtü'l-Edeb*, Sadi Press, Tahran 1331/1912.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, *Şerhu'l-İşârat ve't-Tenbîhât mea'l-Muhâkamât*, I. Baskı, Kum 1417.
- TÛNUKÂBUNÎ, M. Muhammed, *Kisesü'l-'Ulemâ*, İntişârât-i İlmiyye-i İslamiyye, Tahran 1396.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İbn Sina'nın Ruhiyatı*, (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937.
- YAR, Erkan, *Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- YAZOĞLU, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedid Neşriyat, Ankara 2002.
- ZENCÂNÎ, Ebû Abdullah, *el-Feylosofî'l-Îrâniyyi'l-Kebîr Sadreddîn eş-Şirâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi*, Tahran 1419.