

Hikmet-i Mütealiye Perspektifinden İnsan

Prof. Dr. Hamid Rıza Rızâniyâ*

Özet

Hikmet-i Mütealiye'nin güçlü temeline göre dünyanın hakikati, melekut âleminin kırılgan ve hassas mülkü olmasıdır. Bu doğrultuda bütün varlıklar, melekutun gölgesi bir mülk olmaktadır; bu cümleden olarak zâhir ve bâtın, melek ve melekut, insanın cismi ve nefsi de melekutun bir mülküdür. Hepsî insanın nefsiyle birlikte kimliğidir. Yükseliş seyrinde cismaniyet mecrasından başını kaldırır ve hareket-i cevherî basamaklarıyla kanatlanıp yükselir.

Resul-i Ekrem'in (s) buyurduğu gibi, dünya ahiretin tarlasıdır ve insan bu tarlada ahiretin ölümsüz azığını hasat eder. Ya mutluluğun dosdoğru yolunda İlim ve amelî şahsiyetini ve karakterini inşa eder ya da mutsuzluk uçurumunun kenarında bedbaht olur.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, İnsan, Nefis, Beden, Yaratılış, Keramet, Hareket-i Cevherî, Ölüm.

Giriş

Dinî yorumlara göre tüm mümkün evren insanın emrine verilmiştir. Çünkü varoluşsal genişlikten öylesine nasibi vardır ki Allah'ın en büyük ayeti olmasının da mükemmelliğine ulaşabilir. Bu konum ve statüye, mümkün varlıklardan hiçbirisi sahip değildir.

İmkân âleminde insana özgü bu özel rol, Batının insan merkezli düşüncesinde insanın eksene oturtulmasından oldukça farklıdır. Çünkü birinci konumda insanın, varlık âleminin nurunun kaynağıyla (Hazret-i Hak) irtibat halinde gölge statüsü vardır. Oysa ikinci yorunda insanın yeri, Yaratıcıya, melekuta ve âlemin bâtınına yabancıdır.

Evet, Allah birtakım kabiliyetleri yaratılış itibarıyla insana armağan etmiştir. Bu sayede cansızlardan, bitkilerden ve hayvanlardan üstündür ve bunda hiçbir tereddüt yoktur. Ama maceranın tamamı bu kapasitede özetlenemez. Elbette ki insan merkezli hümanist düşünce, sadece insanın ilkel yeteneklerine odaklanan bir yaklaşımdır. Halbuki insan, akıl ve nakil perspektifinden, yaratılışa özgü bu kabiliyetleri hareketinin sermayesi yapabilir

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

ve mükemmelleşmeye doğru ilerleyebilir. Buna inanmak insan merkezlilik iddiasındaki-
lere güç gelecektir. İnsanın bütün bu gelişim ve dönüşümleri, kendisini bir hiç ve Rabbi
her şey görmesindedir. İşin hakikati de böyledir zaten. Halbuki ikinci görüş, bu istikamete
aykırı şekilde yol katetmektedir.

Birinci görüş, sermayeyi bereketlendirmektir. Doğal hayattan güzel yaşama ulaşmak
ve kurtuluş mecrasında adım atmaktır. Oysa ikinci görüş, gaybî ve bâtinî yetenekleri gör-
mezden gelmek ve dünyevî hayatla yetinmektir.

Varlığın Mertebeleri

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından varlık, en üstün mertebeden en aşağısına ka-
dar birbirine bağlı bir zincir oluşturmaktadır. Bütün mevcudat çeşitli düzeylerde varlık-
tan nasiplenir. Madde, varlığın en aşağı mertebesidir. Onun üstündeki mertebede madeni
maddeler vardır. Ondan sonra bitkiler, daha sonra da hayvanlar ve nihayet insan gelir.
Bunlar, haricî bakımdan çokluk, içsel bakımdan da (varlıkta) birlik halindedir ve birbi-
riyle irtibatlıdır. Bundan dolayı ona göre tüm kâinat, cevherinde taşıdığı şiddet ve zaaflla
varlıktan oluşmuştur.

Varlığın (imkân âleminde) üç temel mertebesi vardır: Aklî, hayalî (veya nefsî) ve tabîî
mertebe. Üçü de birbiriyle irtibatlıdır ve bu üç mertebenin hepsi insanda yansımaları bul-
muştur.¹

İnsan ve Hareket-i Cevherî

Hayatta ve diri insanın, çoğunluğu ölü insanda görülmeyen birtakım eser ve vasıfları
olduğu hakikati inkâr edilemez. Halbuki bu vasıflar insanın cismaniyetinin sonucu ol-
saydı cismaniyeti hayattayken ve ölü haldeyken de yerinde kalırdı. Bu nedenle eskiden
beri beşerin aklını meşgul eden sorular şudur: Hayatın vasıf ve eserlerinin kaynaklandığı
membra nedir, nerededir, bedenimizin içinde midir yoksa dışında mı, bu hakikat ile beden-
imiz arasında nasıl bir bağlantı vardır, o membaın bedenimiz ve cesedimizle irtibatı na-
sıl kesilir de insan ölür?

Eski zamanlardan bugüne dek bu soruya cevap vermek üzere çeşitli yorumlar ortaya
atılmıştır. Bu konuda yapılmış meşhur felsefî ve makul analizler arasında üç görüş öne
çıkılmaktadır: Birincisi Eflatun'un görüşüdür. O, insanın cismanî beden ve soyut ruhtan
oluştduğuna inanmaktadır. Ruh, soyut (örnek) nurlu akılların bulunduğu yerde gerçekleş-
miş ve onlarla yakınlık kurmuş kadim bir cevherdir. Daha sonra bedeninin ortaya çıkma-
sıyla ruh, kendi mertebesinden aşağı inmiş ve bedene ait hale gelmiştir. Bu görüş düalist
bir görüştür. Çünkü ruh ve bedeni birbirinden ayrı iki cevher varsayarak aralarındaki iliş-
kiyi geçici ve görece kabul etmektedir. Binici ve bineğin, kuş ve yuvanın irtibatı gibi. Bu

¹ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akiliyye*, İntişarat-i Bunyad-i Hikmet-i İslamî,
Seyyid Muhammed Hameneî tahkiki, Tehran, 1383, c. 2, s. 259; c. 8, s. 406.

perspektifle ruh ve cisim arasında gemicilerle geminin veya kuş ve kafesin biçimsel irtibatına benzerlikten başka hiçbir tür birlik, bağ ve birleşikliğın hâkim olamayacağı açıktır.²

Eflatun'un görüşü, öğrencisi Aristoteles tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur. Aristoteles, Eflatun'un, daha ziyade ruhsal ve bedensel işlerin ayrılık, aykırılık, ikilik ve düalist yönü üzerinde durmasına, onların birlik ve bağımlılığına önem vermemesine odaklanmıştır. Aristoteles, ruh ve cismin irtibat ve bağımlılığının yüzeysel addedilemeyeceğine inanmaktadır. Bu nedenle ruh ve cismin irtibatını biçim ve maddenin bağı gibi kabul etmektedir. Şu farkla ki, âkil kuvvet soyut olduğundan madde ile biçim kazanır, maddede değil. Bu teörının tasarımına göre artık Aristoteles'in felsefesinde ruh kadim değil, sonradan olmalıdır (hâdis) ve işın başlangıcında saf kuvvet ve kabiliyet vardır. Onun için hiçbir ezeli bilgi oluşmuş değildir ve ruh, bütün mükemmelliklerini ve idraklerini işte bu evrende kuvvetten fiiliyata geçirmiştir. Ama bu bir yana, Aristoteles'in görüşünde nefis ve beden iki cevher değildir. Bilakis aynı cevherin ayrılmaz iki parçası sayılmaktadır. Nefis ve bedenın birliği devam ettikçe insanın devamlılığı da yerinde duracaktır. Fakat bu birlik bozulduğunda yalnızca ortadan kalkan insan değil, hem nefis hem de beden yok olacaktır.

Gilson'ın ifadesine göre bu görüşün Hristiyan bir filozof tarafından kabul edilmesi zordur. Çünkü o, ahirete inanmaktadır. Nefis ve beden arasındaki birlik bozulduğunda insanın bütün kimliği ortadan kalkacağından Hristiyan sistemindeki fikir erbabı, Aristoteles'in inancını kesinlikle kabul edilemez bulmaktadır. Hristiyan görüşün sahiplerinin ihtiyaç duyduğu şey, hem Eflatun'un felsefesine uygun biçimde nefsin ebediliğini benimsemek, hem de Aristoteles'in felsefesine uyarak insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık vasfıyla görmektir.

İbn Sina tam da bu noktada çıkageldi ve on üçüncü, on dördüncü yüzyıllarda Hristiyan felsefe üzerinde derin bir etki bıraktı. İbn Sina'nın kendisinden alıntılatacağımız basit bir misal, onun görüşünün manasını açıklıkla anlamayı sağlayacaktır. Mesela yoldan geçen birine kim olduğunu sorsak cevaben işçi olduğunu söyler. Farz edelim ki bu kişi işçi olsun, ama verdiği cevap tam değildir. Çünkü o, işçi olmaktan önce insandır. Yani özü itibarıyla insan, eylemi itibarıyla de işçidir.

Ruh konusunda da aynı şey söylenebilir. Nefis, özü itibarıyla, eylem bakımından biçim durumunda olan bir cevherdir. Bu nedenle, ruhla hayatta olan bedenın bozulmasının nefis üzerinde etkisi olacağından korkmak gerekmez. Zira beden öldüğünde onun ölümü, ruhun eylemlerinin bedende ve beden aracılığıyla etkide bulunmayacağı anlamına gelir sadece.³

İbn Sina'dan sonraki dönemlerde de Müslüman filozoflar arasında bu mesele üzerine yeni bir araştırma yapılmış değildir. Fakat ilk felsefenin en genel ve en temel meselelerinde, yani varlık problemlerinde, aralarında hareket sorunu, ruh ve bedenın ikiliği ve tekliği meselesinin de bulunduğu felsefenin çoğu meselesinde doğrudan önemli ve büyük

² Bkz: Frederick Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, terc. Seyyid Celaleddin Muctebvî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî ve İntişarat-i Suruş, 1380, c. 1, bölüm 21. Étienne Gilson, *Ruh-i Felsefe-i Vusta*, terc. A. Davudî, Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, Tehran, 1370, bölüm 9.

³ Étienne Gilson, *Ruh-i Felsefe-i Vusta*, s. 290.

etkisi olan muazzam bir değişim ve ilerlemeler ortaya çıkmıştır. Varlık meselelerindeki bu dönüşümün kahramanı olan Sadru'l-Müteellihin, kurduğu yeni, mükemmel ve güçlü usulden, âlemin yüzeyinde egemen olan zâhir, geçici ve hissedilir harekete ilaveten bir de âlemin cevherinde cevherî, derin ve hissedilemeyen hareket bulunduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu hareket de zâhirdeki ve hissedilen bu hareketlerin ilkesidir. Eğer madde ve biçim esas alınıyorsa hareket de işte bu yolla varsayılmalıdır, başka bir yolla değil. Cismanî türlerin oluşumu ve ortaya çıkışı, oluş ve bozuluşa değil, hareket yasasına dayanmaktadır. Nefis ve ruh da kendi sırası geldiğinde yine hareket yasasının ürünüdür.

Nefsin oluşumunun kaynağı, cismani maddedir. Maddenin, metafizikle eşdeğer bir varoluşu bağrında yetiştirme kabiliyeti vardır. Esas itibarıyla tabiat ve metafizik arasında duvar ve perde yoktur. Maddî bir varlığın, yükseliş ve kemale erme aşamalarında maddî olmayan varlığa dönüşmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Nefsin oluşumunun kaynağı ve alakasının türü konusunda Eflatuncu düşünce hiçbir şekilde doğru değildir. Yine madde ile hayat ve beden ile ruhun alaka ve ilişki türünden bahseden Aristotelesçi düşünce de bunlardan daha doğal ve daha cevhere dairedir. Bir şeyin yoğunluğu ve kemali onun zayıf ve eksik derecesiyle birlikte bağımlılığın türü kabilindendir.⁴

İnsanın Dünyevî Yaratılışının Başlangıcı

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından nefis, dünyevî yaratılışının başlangıcında, cismanî varlık bakımından vardır ve bedeninin yüzeyindedir.⁵ Ona hâkim olan kuvvet ise maddeye muhtaç olan maddî tabiat kuvvetidir; aklî biçimlere bürünme kabiliyeti dışında. Oysa bedeninin bu kabiliyeti yoktur.⁶

Nefis, nefis olduğu sürece öz varlığa / vucud-u zati bağımlılığı vardır. Bu öz varlıkta bedene ihtiyaç duyar; duyuşal ve doğal kuvvetler yönünden bedenle kaimdir ve türsel bağ yoluyla da onunla irtibat halindedir.⁷

Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Yaratılışı

Kur'an-ı Kerim, Mü'minun suresi, 12-14. ayetler:

“Andolsun, biz insanı saf çamurdan yaratık. Sonra onu nutfe olarak savunması sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra o su damlasını bir alak olarak yaratık; ardından o alak'ı bir çiğnem et parçası olarak yaratık; daha sonra o çiğnem et parçasını kemik olarak yaratık; böylece kemiklere de et giydirdik; sonra bir başka yaratışla onu inşa ettik. Yaratıcıların en güzeli olan Allah, ne yücedir.”

⁴ Murtaza Mutahharî, *Makalat-i Felsefî*, İntişarat- Hikmet, 1366, s. 15-16.

⁵ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyye*, c. 3, s. 358.

⁶ A.g.e., c 3, s. 358.

⁷ A.g.e., c. 8, s. 430.

Merhum Allame Tabatabaî'nin ifade ettiği gibi, burada Allah, “*İnsanı halis çamurdan yarattık.*” buyurmaktadır. Öyleyse insanın yaratılışının cisim olan saf çamurdan olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde insanın ortaya çıkışı cisimdendir. “*Sonra o çamur insanı nutfe haline soktuk.*” Nutfe de cisimdir. Öyleyse hareket-i cevherî esasına göre çamur nutfeye dönüşmüştür. Yani bir cisim başka bir cisim haline gelmiştir. Aynı şekilde ‘alaka’ ve ‘mudğa’ haline de... Allah, kemiklerin üstüne et giydirdiğinde şöyle buyurur: “*Bu haldeyken insanı başka bir yaratılışla inşa ettik.*” Yani cisimden insanı ruhanî yaptık. Öyleyse “... bu insanı başka bir yaratılışla inşa ettik.” ifadesinde madde kenara çekilmekte ve o madde soyut nefse dönüşmektedir.

Söz konusu ayetten çıkan sonuç, kadim hakîmlerin söylediğidir: Bir insanın yaratılış sürecinde ruh üfleme müsait hale gelinceye kadar cenin olarak var olur. Ruh üflediği anda Yüce Allah, ara vermeksizin nefsi var eder. Bu mesele mübarek ayete aykırıdır. Çünkü eski bilgiler insanın ruh ve bedenden oluştuğunu söylüyordu. Fakat ayet-i kerime terkip ifade etmemektedir. Aksine gayet açık biçimde dönüşümden bahsetmektedir. İnsanın saf çamurdan olduğunu ve yine ilahî yaratılışın adım adım maddî mecrada seyrettiğini belirtmektedir. Ta ki maddenin dışına sıçrayacağı bir yere ulaşınca dek. “*İnsanı başka bir yaratılışa dönüştürdük.*” Madde şimdi bu oldu. Yaratılış başkalaştı. Hareket-i cevherînin etkisinde madde soyut varlığa dönüşür. Cisim, konuşan nefis haline gelir. Bu ayet oldukça açıktır. Fakat aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’de bu manayı ifade eden başka ayetler de vardır.

Kur’an-ı Kerim, Nuh suresi, 17. ayet:

“Ve Allah, sizi yerden (sanki) bir bitki olarak bitirdi (sizi topraktan yarattı).”

Kur’an-ı Kerim, Secde suresi, 7. ayet:

“Allah, yaratılışın başlangıcında insanı çamurdan var etti.”

Kur’an-ı Kerim, Fatır süresi, 11. ayet:

“Allah, sizi topraktan yarattı.”

Hulasa, bu ayetler topluca tereddüde yer bırakmaksızın insan nefsinin yaratılış ilkesinin cisim ve maddeden olduğunu belirtmektedir. Bu değişim ve dönüşüm hareket-i cevherî aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yani cevherin kendisi varoluş sırasında hareket halindedir. Bu cevherin ilk hali, mesela mahiyet bakımından saf çamur idi. Sonra özünde gerçekleşen hareket ile nutfe âlemine geçti ve nutfe haline dönüştü. Adım adım yerden bitirildikten sonra kemiğin üstüne et giydirildi, sonra birden madde soyut nefse dönüştü. Madde konuşan nefis oldu. Ruh, maddeye ait hale geldi. Bu âlemden gittiğinde de soyut ruh hemen maddeyi terk ederek atıp gidecek ve madde, nefisle alakası olmaksızın yerde kalacaktır.

“*Sonra şüphe yok ki siz öleceksiniz.*” tahakkuk edecek ve yine konuşan nefis, maddeden soyutlandıktan ve öldükten sonra cevherindeki hareket vasıtasıyla kemale doğru

yürüyecektir. Berzah'ı geçtikten sonra soyut biçimde kıyamet çıkagelecek ve kıyamet giysisini giyecektir. Orada “*Sonra gene şüphe yok ki kıyamet günü tekrar diriltileceksiniz.*” gerçekleşecektir. Bunların hepsi cevherde hareket aracılığıyla olmaktadır. İnsan saf madde olduğu sürece hareket maddede gerçekleşmektedir. Konuşan nefis olduğunda ise hareket-i cevherîsi konuşan nefiste olmaktadır. İnsanın hareket-i cevherînin etkisiyle geçirdiği bu dönüşümleri lambada fitilden çıkan ışığa benzetebiliriz. Bu ışığın aslı zeytinyağı iken veya odun ve petrolken saf yanmanın etkisiyle o yağ veya diğer şeyler ışıklı aleve dönüşmektedir. Alev de gaza dönüşmekte ve ışınlarını dışarıya vererek etrafı aydınlatmaktadır.⁸

Nefsin Aidiyet Niteliği

Diğer hakîmlerden farklı olarak merhum Sadru'l-Müteellihin, nefsin hakikatının aidiyete dayalı ve göreceli bir hakikat olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla nefis asla bağımsız ve bedenle bağlantısız görülemez. Aynı şekilde nefsin aidiyet yönünün bir şey, nefsin özünün ise başka bir şey olduğu da söylenemez. Aksine nefsin hakikati, aidiyete dayalı bir hakikattir.⁹

Dolayısıyla nefis ve beden arasındaki irtibat hakkında ne tek boyutlu düşüncenin yaklaşımıyla bir yere varılabilir, ne idealizm ve spiritüalizm ile, ne materyalizm ve fizikalizm ile; ne de düalistlerin yaklaşımı bu müşküle cevap verebilir. Eflatun veya Descartes gibi düşünürler, nihayetinde nefis ve beden arasında mesafe ve derin ayırım icat etmişlerdir.

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in görüşünde ise bir yandan ortaya çıkış ve oluşumun başlangıcında, konuşan nefsin cismanî beden ile birliği ve derin bağı, yani daha başta nefis ve beden arasında hiçbir ikilik ve düalizmin kalmayacağı aidiyet ve bağ açıklanmakta, diğer yandan da konuşan nefsin, cevherde yoğunluğu artan hareketin ışığında sürekli ve daimî mükemmellik kazanmasına, ta ki konuşan nefsin cismanî kıyafetinden sıyrılıp soyutluk ve bağımsızlık sahasına vuslata kâdir olacağı noktaya varmasına bakılmaktadır.

Nefis, kemale ermek ve faziletleri kazanmak için bedene ve onun kuvvetlerini kullanmaya muhtaçtır. Çünkü nefis; göz, kulak vs. gibi muhtelif bedensel araç ve aletler olmaksızın ve kendi kendine doğal ve duyumsanabilir varlıkları idrak etme gücüne sahip değildir. Tabii ki bu fiillerin cismanî aletler vasıtasıyla nefisten sâdır olmasının tekrarından sonra duyumsanan şeylerin her birinin biçimini cismanî aletlerden yardım almaksızın ve bedenden medet ummaksızın hazırlayacağı meleke ve kudret meydana gelecektir.

Merhum Sadra'nın ifadesiyle: Nefis ve bedenin irtibatı karşılıklı gerektirme şeklindedir. Tabii ki varlıkta, ne aralarında irtibat ve bağımlılık bulunmayan iki izafi şeyin birlikteliği gibi, ne de aynı sebebin iki sonucunun birlikteliği şeklindedir. Bilakis, madde ve biçim gibi, belli bir tarzda birbirini gerektiren iki şeyin birlikteliğine benzer. Öyle ki her biri diğerine muhtaçtır. Beden, nefsin bir kısmına değil tamamına ihtiyaç duyar. Nefsin

⁸ Mîhr-i Tâbân (Yadname-i Allame Tabatabaî), Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tehranî, İntişarat-i Bakru'l-Ulum (aleyhisselam), birinci baskı, s. 71-74, 151-156.

⁹ Sadru'l-Müteellihin, *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Aklyyeti'l-Erbaa*, c. 8, s. 11.

bedene ihtiyacı ise mutlak aklî hakikat bakımından değil, varlığın nefsanî kimliğinin belirlili, şahsi ve sonradan olması açısındanadır.¹⁰

Nefsin bazı halleri bedenle kaimdir ve bedenın kabiliyeti, bu düşkün halin ve mevcut tabiatın varlığının şartıdır. Bu da onun zenginlik, gereklilik ve tamam olması yönünden değil; fakirlik, ihtiyaç, imkân ve noksanlığı itibarıyledir.¹¹ Öyleyse insan nefsi başlangıçta özü bakımından tamamen yalnız başına ve soyut değildir. Çünkü merhum Sadru'l-Müteellihin açısından iki maddî ve soyut şeyi birbirine bağlamak mümkün değildir.¹² Dolayısıyla nefis, zamansal varlığının başlangıcında bedenın maddesine karıştığında aklî biçim (madde dışı) değildir. Aksine duysal ve hayali bir suret gibidir.¹³

İnsanın İki Boyutlu Hakikati

Kur'an-ı Kerim, Sad suresi, 72. ayet:

“Onu bir biçime sokup ruhumdan üflediğim zaman ona secdeye kapanın.”

Merhum Allame Tabatabaî'nin ifadesine göre insanın hakikati iki boyutlu bir hakikatir. Bir boyutu semavî, nuranî ve soyut; diğer boyutu ise zeminle ilgili, zulmanî ve kesiftir. İki boyutlu olduğundan tüm varlıklarla bağlantı kurabilir. Hem saf soyut varlıklarla hem de maddî varlıklarla. İnsanın saf soyut varlıklarla irtibatı, bu bağı kurmakla feyz alıp yararlandığı bir irtibattır. Maddî varlıklarla irtibatı ise üzerlerinde tasarrufta bulunduğu, ele geçirdiği ve hâkimiyet kurduğu bir irtibattır.¹⁴

İnsanın hakikati hakkında üzerinde durulması gereken ilk nokta, insanın, Allah Teala'nın halife unvanıyla yeryüzüne yerleştirdiği yaratılmış bir varlık olduğudur. (Kur'an-ı Kerim, Bakara suresi, 30. ayet, “*Ben yeryüzünde mutlaka bir halife yaratacağım.*”). Halife olduğu için sema ile irtibat kurabilir. Nitekim “Halife” lafzı ruhanî, soyut ve semavî boyuta delalet etmektedir. Yeryüzüne yerleştirilmiş olduğu için de yerdeki varlıklarla irtibat kurabilir. Nitekim “Yeryüzünde” kelimesi onun maddî ve bedensel boyutuna delalet eder. Öyleyse insan iki boyutlu bir varlıktır.¹⁵

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından, nefis nefis olduğu müddetçe bağımlı bir varlığa sahiptir. Varlığı bakımından kâmil olursa ve ayrıntı akıla (akl-ı mufânk) dönüşürse varoluş tarzı değişikliğe uğrar.¹⁶ Ondan sonra artık maddî bedenle irtibatı yoktur. Bundan dolayı insanî nefis, sonradan olma ve tasarruf bakımından maddîdir. Beka ve akletme

¹⁰ el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, c. 8, s. 438.

¹¹ A.g.e., c. 8, s. 402.

¹² A.g.e., s. 431.

¹³ A.g.e., c. 3, s. 358.

¹⁴ Tefsiru'l-Mizan, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, terceme: Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, 1374, c. 2, s. 170.

¹⁵ A.g.e., c. 2, s. 172.

¹⁶ Sadru'l-Müteellihin, el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, c. 8, s. 426.

yönünden de ruhanîdir. Onun cisimler üzerinde tasarrufta bulunması maddîdir. Kendi özünü akletmesi bakımından ve ondaki yapıcı öz ise ruhanîdir.¹⁷

Beden ve onun idaresi, nefis tanımından çıkarılmıştır. Ama bu, nefsin özü ve hakikati yönünden değildir. Bilakis bedene aidiyet ve onun üzerinde tasarrufta bulunmakla aynı manadaki nefis olması bakımındandır.

İnsanın Yüceliği

Kur'an-ı Kerim insanın aslî cevherini, değerli ve yüce bir varlık olarak tanıtmaktadır. İnsan eğer yücelirse doğal yolunu katederek özgün cevherine geri dönmüş demektir. Çünkü uyum ve yükseliş insanın aslî cevherine uygundur. Bundan dolayı isyan ve düşüş de insanın fıtratına uygun değildir. Eğer insan diğer varlıklar gibi sadece topraktan yaratılmış olsaydı yücelik onun için öze ilişkin veya öncelikli vasfı olmazdı. Fakat insan cisim ve cevher sahibidir. Cisim olan bedeni toprağa rücu ederken aslı ise Allah'a mensup olduğundan O'na döner.

“Onu tamamlayınca ve ona, ruhumdan üfürünce karşısında yerlere kapanıp secde etmişlerdi.” (Sad 71-72).

Bu ayette Allah, ruhu kendisiyle ilişkilendirmiş, toprak ve tabiatla irtibatlandığı cismi ise çamura ait saymıştır. “İnsanı çamurdan ve soyut ruhtan yarattım” dememiştir. Bilakis “İnsanı çamurdan yarattım, sonra ona ruhumdan üfledim” buyurmuştur. İnsanın ruhu, en yüce muallim olan Allah'la irtibatlı olduğuna göre yücelikten hissesi var demektir. İlahî ruh, yüceliğin ruhu anlamına gelir. Buna ilaveten “İnsanı iki elimle yarattım” buyurulmaktadır. Her şeyden münezzeh Allah, şeytanı “Neden melekler gibi Âdem karşısında secdeye gitmedin?” diyerek sorguya çektiğinde onun yüksek makamını şöyle övüyordu:

“Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?”¹⁸

Bu ifadenin gereği, şeytan ve onun gibilerinin iki elle yaratılmamış olduğudur.

“İki elle yaratma, ya tazimde bulunma ve büyük görmekten kinayedir ya da Hakk'ın, her ikisi de aynı asla rücu eden celal ve cemal sıfatlarını göstermektedir. Eğer Allah, insanı celal ve cemal elleriyle yarattıysa insan Allah'ın celal ve cemalinin tecellisi olacaktır. Ayrıca Allah'ın tek eliyle ve ilahî vasıfların bir kısmıyla yarattığı varlıklardan kesinlikle daha üstün ve ayrıcalıklıdır.”¹⁹

¹⁷ A.g.e., s. 402.

¹⁸ Sad 75

¹⁹ Abdullah Cevadî Âmulî, *Keramet der Kur'an*, Tehran, Merkez-i Neşr-i Ferhengî-yi Reza, 1366, s. 63.

İnsanın Yoğunlaşan Hareketi

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in ilkelerine göre, kemalin bir mertebesinde yer alan bir varlık, önceki aşamaların kemâlâtını da beraberinde taşımaktadır. Bir varlık için hareket-i cevherînin gölgesinde oluşan kemâlât, çıkarılıp giyilecek bir şey olarak görülmez. Aksine giydikten sonra giyilecek bir şey olarak açıklanır. Bu ifadenin anlamı şudur ki, önceki kemal giysisi yeni bir giysiyi giymek üzere varlığın üzerinden çıkarılmaz. Bilakis önceki kemal giysisi varlığın bedenindeyken kemalin yeni giysisini de üzerine giyer. Bu yüzden hareket-i cevherî doğrultusunda hiçbir kemal ortadan kalkmaz. Kemale ermiş varlık önceki kemâlâtı da taşımaktadır. Bundan dolayı bir varlığın nefis olma aşamasında kemâlât cismanî mertebeye de sahiptir. Hatta nefis tam soyutlamaya ulaştıktan, soyut akla dönmüşükten ve faal akla bağlandıktan sonra sınırlamaları kaybetmesiyle birlikte kemâlâtı da kaybetmez. Bitkisel ve hayvansal olmak üzere cismanî varlığın tüm kemâlâtını taşır.

Nefsin Cevher Biçimi

Filozoflar arasında yalnızca Sadru'l-Müteellihin, nefsani melekelerin her birinin insanın suretinin üstünde bir biçimi olduğunu düşünmektedir. Yani bir insan sureti vardır ve bir de insan suretinin üstünde bir cevher sureti yer alır. Bu diğer biçim, ahlakî meleke suretidir. Sadru'l-Müteellihin'in görüşünün özelliği, "Meleke ve hal ayrımı geçicidir. Çünkü her ikisi de nefsanî nitelikler ve onlardan nefsanî nitelik kategorilerinde arazlar başlığı altında bahsedilir" diyen başkalarının aksine, nefsanî ve ahlakî melekelerin cevher suretler şekline büründüğünü söylemesidir.²⁰

İnsanın Önündeki Kavşak

Nefis, ortaya çıkışın başlangıcında cismanî bir şeydir. Nefsin katettiği mesafe onun içindedir, dışında değil. Bir hareket edenin yer ve zamandaki seyri gibi değildir. Nefsin macerasında sâlik, sülukun kendisidir. Nefsin derunundaki yollar dört tanedir ve insan bir kavşakta durmaktadır. İnsan âkil ve mükellef olduğunda ve ayırdetme ehliyeti kazandığında bu dört yoldan birini seçmekte serbestir:

1. Hayvanlık
2. Vahşilik
3. Hile ve şeytanlık
4. Melek huyluluk

Bu dört yol, onun dört kuvvesinin ürünüdür. Gerçi insanda üç kuvveden fazlası yoktur. Bir kuvve ılımlılığı cezbeder (şehvet). Bir kuvve kötüyü ve nefreti defeder (gazap). Bir kuvve idrak eder. Nihayet, anlayan veya cezbetme ve defetme ile uyum içindeki kuvvet,

²⁰ Muhammed Taki Misbah Yazdî, *Şerh-i Cild- Sevvom-i Esfar-i Erbaa*, thk. Abdülcevad İbrahimîfer, Müessesesi-i Amuş ve Perverş-i İmam Humeyni, 1397, c.1. s. 103.

tabiat ve yer tarafına meyillidir. Tuzak ve hileye alışıktır. Yahut bütün bunlarla hakkı tanıma ve bâtlı terk etme ve hakkı kabul etmeye alışıktır. Vehim ve akıl meselesi burada birbirinden ayrılmaktadır. İnsanda, içinde olan ve dışarıda rastladığı şey üç kuvvetten fazla değildir. Bir kuvvetle, sevdiğini cezbeder. O, şehvet kuvveti olarak anılır. Diğer kuvvetle, haline aykırı olan şeyi defeder. Bu da gazap kuvveti olarak anılır. Yahut anlamayı sağlayan düşünce ve tefekkür ile irtibatlıdır. Bu anlama temelinde, düşünme ve bilme yetisi olarak adlandırılan cezbetme ve defetme yetisine sahiptir. Düşünceyle irtibatlı bu kuvve de hayal etme, vehmetme ve akletme gibi kısımlara ayrılır.

Merhum Sadru'l-Müteallihin'in ifadesine göre hiçbir türde olmadığı kadar insana lütuflarda bulunulmuştur. Çünkü onun sonradan olma cismaniyetli (*cismaniyyetu'l-hudûs*), buna mukabil bekası bakımından ruhânî (*ruhaniyyetu'l-bekâ*) nefsi vardır ve ebedi seyrir halindedir. Hayvanlar genellikle ya şehvet ya da gazap sahibidir. Her hayvan bir tek yolun başında durur. Şehvet hayvanları, diğer kuvvelerinin hayvanîliği gibi ılımlılığı cezbetmenin hizmetindedir. Yani eğer gazap, vehim ve hayalleri varsa şehvet yetisi kullanmak içindir. Bu hayvanlarda diğer kuvveler tali iken şehvet kuvvesi ise asıldır. Yoksa bu tür hayvanlarda gazap kuvvesinin aslî işlevi yoktur. Yahut hâkim kuvvenin gazap kuvvesi olduğu ve diğer kuvvelerin onun hizmetine girdiği kurt gibi işi gücü saldırı, zarar verme, parçalama, yırtıcılık olan hayvan gibi. Aynı şekilde, cinlerden olan şehvet ve gazap sahibi şeytanın işi de tuzak ve hiledir. Fakat hem şehvet tarafı hem de gazap tarafı, tuzak ve hile yolunu bildiği ve hile yolunu seçtiği içindir. Öyleyse şeytanın işindeki önemli yan, kandırma ve hile olmaktadır.

Buna karşılık meleklerin marifet ve ibadetten başka bir işi yoktur. Şevkleri varsa ibadetle ilgili yönelişleri nedeniyledir. Buğz, gazap ve kerahet hissediyorlarsa şirk ve emsallinden azade olmak adınadır. Her şeyden münezzeh Allah'ın, bir kesimle ilgili olarak fiil makamında tevella ve müşriklerden teberri sahibi olması gibi. Fiil makamında subhan Allah'ın mazharı olan melekler de böyledir. Ama insan, akıl ve temyiz aşamasına vardığında kavşağın başında durmaktadır. Yani bütün bu kuvvetleri, bu yollardan birini, ya hayır yolunu ya da şer yolunu seçmesi için potansiyel olarak çalışır durumdadır.

Bu nedenle Allah şöyle buyurmaktadır: “Ona iki yol gösterdik.” veya “Ona yolu gösterdik. İster şükreder ister nankörlük eder.” Ama insanın derunî kuvvetleri dört tanedir. Nefis bu mecralardan hangisinde hareket ederse o türden olur. Dört yolun başında durduğu söylendiğinde bunun manası, insanın türlerin türü ve son tür olduğudur. Bu dört yol, dörtlü sınıflandırmaya dahildir, yoksa dört tür demek değildir. Bu yollardan birini seçen birey, insanın bir sınıfı olacaktır. Fakat hareket-i cevherî esasına, nefsin varlığa gelme bakımından hâdis (*cismaniyyetu'l-hudûs*) ve bekası bakımından ruhânî (*ruhâniyyetu'l-bekâ*) olmasına ve âlem, ilim, âmil ve amelin birliği ilkesine göre nefis kavşağın başında durduğunda son tür değildir. Bilakis ortadaki türdür. Çünkü bu dört yoldan hangi birini seçse hakikati itibarıyla onun aynısı olacaktır. Aynısı olduğunda da artık o yolun özellikleri onun özüne ait ayırt edici haldir (*fasl-ı zâtî*), ona özgü araz (*araz-i hâs*) değil. Özü itibarıyla ayırt edicilik (*fasl-ı zâtî*) kazandığında “özündeki herşey” hükmünün cevabında yerini bulur. Yani şehvet insanı için “özündeki şey nedir?” sorusu sorulursa hayvanîliğin ta

kendisi olan son fasla yerleştirmek mümkündür. Vahşi bir insan konusunda da son fasıl, yırtıcılık ve vahşiliktir.

Şeytanlıkla ilgili olarak da böyledir. Kur'an'da geçen “*Cin ve insan şeytanlar*” ifadesi mecaz ve teşbih değildir. Marifet ve ibadet yolunu katederse onun son faslı melek huyluluktur. Elbette ki bu fasıllardan her birinin yoğunluk ve zayıflık bakımından mertebeleri vardır.²¹

İnsanın Hakiki Bedeni

Merhum Sadru'l-Müteellihin, filozoflara itiraz ederken, onların nefsin dünyevî varlığının uhrevî olana dönüşürken bedeninden sıyrıldığı ve üstünden ten giysisini çıkardığı tahmini üzerinde durur. Bu görüş, nefsin şu doğal ve cansız bedeni idare ettiği, onun üzerinde hâkimiyeti olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa bu cüsse, asla idare ve tasarrufun konusu olmayan ölüden ibarettir sadece. Halbuki hakiki beden, duyu ve hayat nurunun bizzat mevcut bulunduğu ve nefisle ilişkisinin ı ışık ve güneşin ilişkisi gibi olduğu şeydir.²²

İnsanın Mükemmellik İsteği

Merhum Sadru'l-Müteellihin açısından nefis, idrake dayalı suretleriyle birleşerek her idrake birlikte öze ve cevhere ilişkin kemal isteğinin meydana gelmesidir. Bundan dolayı nefis sabit değildir ve her idrake özünde varoluşsal kemal isteği bulur. Bu idrak iradeli bir iştir. Bu temelde o, insanın derecelerini idraklerin dereceleriyle aynı hizada gösterir. İnsanın ilk mertebesi duyumsama mertebesidir ve insan bu vatanda, duyu kuvvetine sahip en aşağı hayvanlarla aynı sırada yer alır. İkinci mertebe, hayali idraklerden istifade eden insana aittir. Bu vatanda da hayali idrakleri olan hayvanlarla aynı sıradadır. Ama insanın hakikati onun akletmesindedir ve hakiki insan, idrakini mükemmelleştirmeyi isteyerek akli idraki bulmuş olan ve duyu, hayal ve vehimden müteşekkil harici şeyleri kavrayan kimsedir. Dolayısıyla insan, idrakini kemale erdirmeye isteğiyle de yoğunluk kazanabilir.²³

Bilgi ve Eylem

İnsan nefsi, bilgi ve eylemi (amel) kabul ederek varoluşsal yoğunluk ve gelişim kazanır, nuranî bir cevher olur. Bunlardan nasibi fazla olan her talihli, varlık itibariyle daha bir insandır ve insanî ağırlığı daha da artmış demektir. İnsan ruhunun karakteristik ve yapıcı bilgisi ile insan bedeninin karakteristik ve yapıcı eylemi uhrevî varoluşlardadır. İnsanın, insan olması bakımından gıdası faydalı bilgi ve iyi eylemdir. Herkes uhrevî varoluşlarda kendi bilgisi ve eylemi suretinde diriltilecektir. Çünkü ruh, bedenden başka duyumsanan

²¹ Sadru'l-Müteellihin, el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akdiyyeti'l-Erbaa, c. 7, s. 184 ve devamı, Abdullah Cevadî Âmulî, *Tesnim*, c. 19, s. 197, Abdullah Cevadî Âmulî, *Tefsir-i Mevzuî-yi Kur'an-ı Kerim*, c. 5, s. 499.

²² Sadru'l-Müteellihin, el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akdiyyeti'l-Erbaa, c. 9, s. 99.

²³ A.g.e. c. 3, s. 510.

bir unsurdur ve ondaki dikey bedenler de uhrevî varoluşlara göredir. Bedenler ve varoluşların farkı, noksanlık ve kemal itibariyledir. Ödül, bilgi ve eylemin kendisi ve onların uzunluğuncadır. Herkes bilgi ve eylemi kazanmada kendisinin ürünü, çiftçisi, tarlası ve tohumudur. Her insanın ahiretteki biçimi de onun dünyadaki eyleminin neticesi ve fiilinin gayesidir.

Nitekim “Dünya ahiretin tarlasıdır.” Öyleyse ahiretin bereketli ağacının kökü nefse ekilmiştir. Tüm hazları ve elemeleri idraklerinin yollarıdır. Çirkin ve güzel ahbaplarının tümü, fiillerinin gayeleri, amellerinin suretleri ve melekelerinin sonuçlarıdır. Çünkü nefsin melekeleri, berzahdaki suretlerin maddeleridir. Bu nedenle, burada tür olan ve onun altında şahısların yer aldığı insan, o varoluşta cinstir ve onun altında türler vardır. Bu türler, nefsin melekelerinden tahakkuk eden ve nefsin zât makamından çıkmayan cevherli suretlerdir. Diğer bir ifadeyle, ruhların, yaratıldıkları şeylere doğru geri dönmesidir. Berzahdaki suretlerine, misal ceset ve kazanılmış beden adı verilir. Şu halde uhrevî beden, maddenin kendisinin değil, gaybî suretlerin cisimleşmesidir.²⁴

Ölüm

Merhum Sadru'l-Müteellihin'in bakış açısına göre ölüm, varoluşsal bir şey olmaktadır. Çünkü ölüm, bir âlemden başka bir âleme, bir menzilden başka bir menzile intikaldir. Bu geçişin kendisi varoluşsal bir şeydir ve intikalın iki tarafı da (yani dünya ve ahiret) varoluşsal işlerdendir. Bu nedenle onun açısından insan, ölüm aracılığıyla hiçbir konumda, yani ölüm sırasında ve ölümden sonra yoklukta yer almaz. Bilakis onun varlık ve hayatının şekli değişikliğe uğrar. Dolayısıyla ölüm, yok olma işi değildir. Aksine varoluşsal bir hakikattir.

Merhum Sadra açısından ölüm, nefsin tedrici hareketidir. Yani ölüm, nihai fiil haline ulaşmak ve imkân kuvvetini geride bırakmaktır.²⁵

Hazret-i İmam Humeynî'nin ifade buyurduğu gibi, biz tabiatla meşgul olmamız nedeniyle tabiatın berzah soyutlamasına doğru aşamalı çıkışa odaklanamıyoruz. Bedenin parçaları çözünmeye doğru gider ve çözünmüş hal onun yerini alır. Tıpkı berzah âleminin, tabiat âleminin çözünmüş halinin yerine geçmesi gibi. Eğer hakikati görebilen bir gözümüz olsaydı cevherimizin hareket-i cevherî vasıtasıyla berzah âlemine dönüşmesini, tabiatın tedricen nasıl serbest bırakıldığını ve zâtın bâtınının nasıl aşamalı şekilde daha bir berzaha dönüştüğünü kolaylıkla gözlemleyebilirdik.²⁶

Eğer insan, doğal hayatının en son anına iyice bakabilse ve ölümü gözle gözlemleyerek idrak edebilse ölümün başından beri tedricen olduğunu ve Azrail'in eyleminin ilk günden itibaren ruhu tabiatın sınırlarını aşarak amaçladığını görebilecektir. Doğal hayatın en son anında doğa ile olan küçük bağ da kesilerek berzah âlemine intikal gerçekleşmektedir. Nasıl ki

²⁴ Hacı Nasiruddin Tusî, *Ağaz ve Encam*, talik, Hasan Hasanzade Âmulî, Tehran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-ı İslamî, 1374, s. 87.

²⁵ Seyyid Celaleddin Âştianî, *Şerh ber Zâdu'l-Musafir*, s. 248.

²⁶ Abdülğani Erdebili, *Takrirat-i Felsefe-i İmam Humeynî (r)*, Müessesesi-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî, Tehran, 1385, ikinci baskı, c. 3, s. 405.

bedenin parçalarının doğal ömür boyunca çözünmesi bütünlüğe zarar vermiyorsa aynı şekilde doğal beden çözünmesi ve berzah bedenine dönüşmesi de bütünlüğe ve aynılığa halel getirmeyecektir.²⁷

Nefis başından itibaren doğası ve fıtratı gereğince tabiatın dışına çıkmaktadır. Sonunda ya zorla ya da gönüllü olarak ve mutluluk ya da hoşnutsuzluk içinde soyutlamaya maruz kalacaktır. Bu nedenle tabiat âlemine adım atıldığı mertebeden itibaren Azrail kuvvetleri çalışmaya başlamakta ve onu mertebe mertebe tabiatın yukarıya doğru çekmektedir. Elbette ki cüzi nefisleri Azrail'in ameli, kavi nefisleri ise Hazret'in kendisi yukarıya doğru çekmektedir. Şu tabiat âleminin ağacındaki bu meyve olgunlaştığında bedenden ibaret bu deri ve kabuk, kaçınılmaz olarak boy pos üzerinde kılacak ve tamamen soyut varlıkların âlemine girecektir. Artık aidiyeti cisimden bütünüyle çekilmiştir. Bu aidiyet kopması mecburidir ve olmaması imkansızdır. Yani doğal ölüm ya da kesin ölüm. Eğer olgunlaşmış yere düşme olmasaydı meyve gibi rüzgâr vesilesiyle kopardı. Bu ölüm, haberlerde ani ecel (ecel-i muallak) tabir edilen söküp alma şeklindedir.²⁸

Merhum Allame Tabatabaî, ölümü hayatın ve yaşamın sonu görmemektedir. Bilakis onu başka bir hayatın başlangıcı saymaktadır. Kendi ifadesiyle, "Vefat kelimesi Kur'an'da ölüm anlamında kullanılmamıştır. Aksine ölüm konusunda kullanılması yalnızca dikkat çekme ve muhafaza etme amacıyla. Diğer bir ifadeyle, vefat kelimesini Allah Teala'nın canı alması anı için kullanmıştır. Böylece insanların canının ölmekle bânî ve fânî olmadığını anlatmış olmaktadır."²⁹

Doğal Ölümün Sebebi

Merhum Sadru'l-Müteellihin, nefis ilminde yeni ilkeler tasarlayarak geçmiştekilerin çoğu meselesinde yapısal değişiklik meydana getirmiştir. O, varlığın asıl oluşu, varlıkta hiyerarşi, nefsin hareket-i cevherîsi, nefsin cismanî hüduzu gibi ilkeleri esas alıp ölüme dair yeni bir analiz ortaya koymuştur. Sadru'l-Müteellihin'in felsefesinde doğal ölümün sebebi, nefsin kemal ve onun özünün bağımsızlaşmasıdır.³⁰

Ayetullah Yazdî'nin ifadesiyle, Molla Sadra'nın görüşüne göre, nefis mizacın kaynağı ve beden organlarını şekillendiren şey olduğundan beden organlarının zaafa uğramasının sebebinin yaşlılıkta nefsin ahvalinin değişmesinde aramak gerekir. Konuşan nefis, tabiatı gereğince maddenin ötesine ve soyutlamalar âlemine teveccüh gösterir. Yaşlılık günlerinde nefsin soyut âleme teveccühü güçlenir ve buna paralel olarak da bedeni ve onun kuvvetlerini idare etmekten vazgeçer. Bedenin mizacının kıvamı, nefsin teveccüh ve idaresine bağlı olduğundan nefsin teveccühünün eksilmesi sonucunda mizaçta, nefsanî kuvvetlerde ve beden organlarında bozulmalar meydana gelmektedir. Bu süreç, nefsin hissesinin

²⁷ A.g.e., c. 3, s. 29-35.

²⁸ A.g.e., c. 1.

²⁹ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Tefsiru'l-Mizan*, terc. Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Defter-i İntişarat-i İslamî, Kum, 1374, c. 3, s. 324.

³⁰ Sadru'l-Müteellihin, *Zâdu'l-Musafir*, Defter-i Tebliğat-i İslamî, Kum, s. 23.

tamamını madde âleminde çekip alana ve bunun ardından teveccühünü bedenden bütünüyle kesene dek devam eder.³¹

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Ağaz ve Encam, Hâce Nasiruddin Tusî, talik: Hasan Hasanzade Âmulî, Tehran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî, 1374.

El-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Aklyyye, Sadru'l-Müteellihin, İntişarat-i Bunyad-i Hikmet-i İslamî, Seyyid Muhammed Hameneî tahkiki, 1383, Tehran.

El-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Aklyyyeti'l-Erbaa, Sadru'l-Müteellihin, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, 1999.

Keramet der Kur'an, Cevadî Âmulî, Abdullah, Tehran, Merkez-i Neşr-i Ferhengî-yi Reca, 1366.

Makalat-i Felsefî, Murtaza Mutahharî, İntişarat- Hikmet, 1366, Tehran.

Mihr-i Tâbân (Yadname-i Allame Tabatabaî), Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tehranî, İntişarat-i Bakru'l-Ulum (aleyhisselam), birinci baskı.

Ruh-i Felsefe-i Vusta, Gilson, Étienne, terceme: A. Davudî, Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, Tehran, 1370.

Şerh ber Zâdu'l-Musafir (Sadru'l-Müteellihin), Seyyid Celaleddin Âştîyanî, Bustan-i Kitab, Kum, 1381.

Şerh-i Cild-i Sevvom-i Esfar-i Erbaa, birinci cilt, Muhammed Taki Misbah Yezdî, tahkik: Abdulcevad İbrahimîfer, Müessesesi-i Amuzeş ve Pervereş-i İmam Humeyni, 1397.

Şerh-i Esfar-i Erbaa, c. 8, Muhammed Taki Misbah Yezdî, tahkik: Muhammed Saidî Mihr, Müessesesi-i Amuzeş ve Pervereş-i İmam Humeynî (r), 1393, Kum.

Takrirat-i Felsefe-i İmam Humeynî (r), Abdulğani Erdebilî, Müessesesi-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî, Tehran, 1385, ikinci baskı.

Tarih-i Felsefe, Copleston, Frederick, c. 1, terceme: Seyyid Celaleddin Muctebevî, Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî ve İntişarat-i Suruş, 1380.

Tefsir-i Mevzuî-yi Kur'an-ı Kerim, Abdullah Cevadî Âmulî, Neşr-i İsra, Kum, 1379.

Tefsiru'l-Mizan, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, mutercim: Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Defter-i İntişarat-i İslamî, Kum, 1374.

Tesnim, Abdullah Cevadî Âmulî, Neşr-i İsra, Kum.

³¹ Muhammed Taki Misbah Yezdî, *Şerh-i Esfar-i Erbaa*, tahkik: Muhammed Saidî Mihr, Müessesesi-i Amuzeş ve Pervereş-i İmam Humeynî (r), 1393, Kum, c. 9, s. 151-152.