

Molla Sadrâ'nın İnsan Tasavvuru: Sınırları Aşan Varlık

Doç. Dr. Mahmut Meçin*

Özet

Tevarüs ettiği İslam düşünce ekolleri arasında bir uzlaşî tesis etmeye çalışan Molla Sadrâ, hikmetü'l-müteâliye adını verdiği düşünce sisteminde başta ontolojik meseleler olmak üzere kozmolojik, epistemolojik, psikolojik ve eskatolojik birçok meseleye dair özgün sayılabilecek yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu yaklaşımlardan biri de onun insanın mahiyeti, varoluşu ve tekâmül sürecine dair düşünceleridir. Varlık merkezli düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan insan tasavvuru Sadrâ'nın felsefesini özgün kılan, varlığın ontolojik önceliği (*asaletül-vücûd*), varlığın dereceli yapısı (*teşkilü'l-vücûd*) ve cevherî hareket öğretileriyle şekillenen ve anlam kazanan bir tasavvurdur. Sadrâ'ya göre âlem bir bütün olarak adeta bir nefis gibi canlı bir varlıktır. Hakk'ın esma ve sıfatları dâhil âlemin tüm hakikatlerini özünde potansiyel olarak taşıyan insan tabiat âleminin ötesine geçme potansiyeline sahip olan yegâne varlıktır. İnsan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle hareket-i cevheriyle peyderpey içsel dönüşümler geçirerek yüksek mertebelere doğru ilerler. İnsanın tekâmül yolculuğu maddî varlığın ulaşabildiği en yetkin sûret olan “insan-ı kâmil” mertebesine kadar devam eder. Bu çalışma Sadrâ'nın başta *Esfâr* olmak üzere eserlerinde öne çıkan insan tasavvurunu bahse konu etmektedir. Sadrâ'nın insana dair ontolojik, antropolojik ve psikolojik tahlilleri üzerinde durulan çalışmada amaç filozofun düşünce sisteminde insan tasavvurunun yerini tespit etmeye çalışmak ve insanın fizik âlemle sınırlı olmayan varlığına dikkat çekmektir.

Anahtar Kavramlar: Molla Sadrâ, İnsan, Antropoloji, Varlık, Nefis

Giriş

Molla Sadrâ klasik dönem sonrası İslam felsefesinin önemli simalarından biridir. Kendinden önceki düşünce ekolleri arasında tesis etmeye çalıştığı uzlaşıyla *hikmetü'l-müteâliye* adını verdiği bir düşünce sistemi kurmuş ve bu

sistemde başta ontolojik meseleler olmak üzere kozmolojik, epistemolojik, psikolojik ve eskatolojik birçok meseleye dair özgün sayılabilecek yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu yaklaşımlardan biri de onun insanın mahiyeti, varoluşu ve tekâmül sürecine dair düşünceleridir. Varlık merkezli düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan insan

* Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mahmutmecin@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4468-565X

tasavvuru Sadrâ'nın felsefesini özgün kılan varlığın ontolojik önceliği (*asaletü'l-vücûd*), varlığın dereceli yapısı (*teşkikü'l-vücûd*) ve cevherî hareket teorileriyle şekillenen ve anlam kazanan bir tasavvurdur. Her şeyin merkezine varlığı koyarak tüm felsefî tahlillerin varlıkla başlayıp varlıkla son bulduğunu savunan Sadrâ'nın insan tasavvuru da onun varlık felsefesinin bir tezahürüdür. Diğer bir ifadeyle Sadrâ ontoloji temelinde bir antropoloji ortaya koyuyor. Sadrâ'ya göre âlem bir bütün olarak adeta bir nefis gibi canlı bir varlıktır. Hakk'ın esma ve sıfatları dâhil âlemin tüm hakikatlerini özünde taşıyan insan, varlığı sabit ve tek bir âlemle mukayyet olmayan ve tabiat âleminin ötesine geçme potansiyeline sahip olan yegâne varlıktır. Bu nedenle insanın gerçek mahiyeti sadece tabiat âlemindeki varlığına bakarak anlaşılabilir. İnsanın hakikati ancak dünya hayatının keyfiyeti yanında bu dünyaya nereden geldiğini yani mebdeî ve bu dünya hayatının ötesinde insanın nereye gittiğini, yani meâdî hakkında doğru bir tasavvura sahip olmakla anlaşılabilir. İnsanın kim olduğu sorusu bu üç aşamalı hayat serüveninde insanın nereden geldiği, şuan nerede olduğu ve nereye doğru gittiği sorularına verilebilecek doğru ve yekdiğeriyle tutarlı bir cevaplar zinciriyle yanıt bulabilir. Belki de bu nedenle insanın hakikatini son derece girift bir durum olarak gören Sadrâ bu hakikati anlamının kolay olmadığına dikkat çeker.

Başta felsefesinin şahadetnamesi sayılan eseri *Esfâr* olmak üzere *el-Mebde ve'l-meâd*, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye*, *Esrârü'l-Âyât* ve *İksirü'l-Arifin* gibi birçok eserinde insanın aşamalı bahse konu eden Sadrâ insan hakkındaki mülahazalarını insanî nefsin hudûsu, mahiyeti, kuvveleri, bedenle ilişkisi, tekâmülü ve bekası üzerinden anlatır. Sadrâ'nın insan tasavvurunda tebarüz eden en önemli husus

âlemden insana ve insandan âleme, başka bir ifadeyle afaktan enfüse, enfüsten afaka doğru kurguladığı düşünsel yolculuklarla mebde ile meâd arasında insanın kemal yolculuğuna dair yaptığı mülahazalardır. Nitekim felsefî öğretilerini sistematik bir bütünlük içinde ele aldığı *Esfâr* eserinin içerik planı da insanî nefsin kemal sürecini tasvir eden dört akli sefer üzerine tasarlanmıştır. Bu bağlamda insanî nefsin hudûsu, bedenle ilişkisi ve bilhassa ölümünden sonra devam eden tekâmül yolculuğu Sadrâ'nın felsefesinin en önemli meselesi olduğu söylenebilir.

Literatürde Sadrâ'nın insan tasavvuru çoğunlukla onun ontolojisi temelinde ve psikolojisi bağlamında ele alınır. Sadrâ'nın insan tasavvurunu farklı açılardan ele alan Farsça literatürde nispeten yoğun olan çalışmaların yanı sıra özellikle Sadrâ'nın insan anlayışını meâd eksenli bir yaklaşımla ele alan Haşim Ebu'l-Hasan Ali Hasan'ın *el-İnsaninde Sadreddîn Şirâzî* eseri ve Sümeyye Parıldar'ın *Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti* adlı çalışması da zikredilmeye değerdir. Bu çalışma literatürdeki çalışmalardan da yararlanarak Sadrâ'nın başta *Esfâr* olmak üzere eserlerinde öne çıkan insan tasavvurunu bahse konu etmektedir. Sadrâ'nın insana dair ontolojik, antropolojik ve psikolojik tahlilleri üzerinde durulacak çalışmada amaç filozofun düşünce sisteminde insan tasavvurunun yerini tespit etmeye çalışmak ve onun diğer düşünceleriyle uyumlu olup olmadığını ortaya koymaktır. Bu amaçla evvela Sadrâ'nın insanı nasıl tanımladığını ortaya koyduktan sonra insanî nefsin varoluşu, bedenle ilişkisi, tekâmül süreci ve bekasına dair Sadrâ'nın görüşleri bazı temel ilkeler üzerinden metnin sınırları çerçevesinde değerlendirilecektir.

Sadrâ'nın Felsefesinde İnsanın Mahiyeti

Varlık âlemini yaşayan tek bir varlık olarak gören Sadrâ, insanı âlemin tüm kuvvelerini kendisinde toplayan küçük âlem olarak tanımlar.² *Darü'l-vücûd* dediği âlemde tüm varlıklar en düşük mertebesinden en yücesine kadar kozmik bir yapı ve düzen içerisinde birbiriyle tek bir bağ ile bağlıdır.³ Sadrâ'ya göre insan, az sözle talep edilen mânâyı veciz bir biçimde vermesi bakımından varlık âleminin hülasası ve bu koca kitabı özetleyen bir risale gibidir. İnsan adeta ayrırandan elde edilen tereyağı veya susamdan üretilen tahin veya zeytinin özünden çıkarılan zeytinyağı gibidir. Zira insan bu varlık diyarında tüm varlıkların en yüce meyvesi, en halis özü ve en uzak gayesidir. Âlemde bulunan tüm sair varlıklar insana işaret eder. Bu anlamda insan tüm mevcudatın yaradılış gayesidir.⁴

İnsanın cismanî bir suretten insan-ı kâmil düzeyine ulaşana dek tabîî, nebatî ve hayvanî tüm yaratılış mertebelerini aştığını söyleyen Sadrâ, *el-Mezâhir*'de ve *Esrârü'l-Âyât* eserlerinde Kur'an'dan bazı ayetlere dayanarak Allah'ın insanı yedi aşamada vücuda getirdiğine dikkat çeker: Buna göre henüz yok hükmündeyken Allah'ın insanı topraktan, nutfeden, kuru, şekillenmiş, yapışkan çamurdan, pişmiş balçıktan yarattığını, ardından ona insan sureti verdiğini ve çeşitli kuvvelerle donattığını ifade eden ayetlerden her biri insanın geçirdiği yaratılış evreleri ve mizacının taşıdığı kuvvelerin bir ifadesidir. Ardından insan sureti Allah'ın kendi ruhundan üfmesi

ve ona tüm isimleri öğretmesiyle ilim ve marifet elde ederek kemale ermiş ve melekler ona secde etmiştir.⁵ Sadrâ insanın ulaştığı bu nihâî mertebeyi *Esfâr*'da şöyle ifade eder:

Âlem bir bütün olarak tıpkı bir nefis gibi canlı bir varlıktır (ke nefsin vahideh)... İnsan, en düşüğünden en yücesine âlemin bütün hakikatlerine ilave olarak Hakk'ın esma ve sıfatlarını da kendinde toplamıştır. Hakk'ın bu isim ve sıfatlarıyla insan, tabiat âlemindeki küçük hilafetinin ardından büyük âlemin de hilafetine nail olur. Hakikatleri kendinde mündemiç etmekten kaynaklanan bu üstün mertebe sayesinde Allah'ın emriyle en üstün melekler dâhil yerde ve gökte bulunan her şey ona secde etmiştir.⁶

İnsanın mahiyetine dair sıklıkla zikrettiği bu gibi ifadelerinde insanın varlık bakımından maddî âlemle sınırlı olmayan teşkîkî yapısına vurgu yapan Sadrâ insanî nefsin kemal sürecini dört aklî seferle tasvir ettiği *Esfâr* eserinin hemen başında felsefenin gayesini insanın nazarî akıl ve amel açısından kemale ermek olarak yorumlar. Bu gayeye matuf olarak birçok eserinde insanın mahiyetini ve farklı âlemlerde süren kemal yolculuğunu betimler. Hatta *Esfâr*'ın son iki cildi tamamen insanî nefsin varoluşu, kuvveleri ve ölüm sonrasında geçirdiği bilumum aşamalarına hasredilmiştir. Bu geniş müktesebat içinde Sadrâ'nın insan tasavvurunu hülasa bir biçimde ortaya koymak adına söz konusu tasavvurun dayandığı temel ilkeleri – ki bu ilkelerin çoğu aslında Sadrâ'nın felsefesinin

² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a*, (*Esfâr*) (Beyrut: Dâru l-hyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981), 5/276, 342.

³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1981, 5/ 349-350.

⁴ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye fi Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye* (Tahran: Bunyad-i Hikmet-i Sadra, 1387), 74-77; Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, ed. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1360), 134.

⁵ Molla Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 75; Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 128-129.

⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/349-350.

de temel öğretileridir- birkaç başlık altında vermeye çalışacağım:

İnsanî Nefis Hudûsu Bakımından Cismanî, Bekası Bakımından Ruhanîdir

Nefsin bedenden önce soyut bir cevher olarak var olduğu fikrinin büyük bir yanlış olduğunu söyleyen Sadrâ, insan nefsinin varoluş serüvenini birçok eserinde zikrettiği şu meşhur sözüyle ifade eder: “Şüphesiz insanî nefis, hudûs (ortaya çıkma) bakımından cismanî, bekası bakımından ise ruhanîdir.”⁷ Sadrâ bu önermesinde nefsin hudûs anındaki cismânîyetini, varlık bulma anında maddî düzeyin nihayetinde ve idrakî suretlerin başında olarak betimler. Bu haliyle nefis cismanî kabuğun son kertesinde ve ruhanî özlerin de ilk aşamasındadır.⁸ İnsanî nefsi bedenın cevherî hareketinin bir ürünü olarak gören Sadrâ'ya göre bu hareket önce ceninde köklü değişikliklerle meydana gelir. Bu değişikliklerin ardından cenin “ruh” kazanma eşiğine gelir Böylece beden ruhî bir varlık ile temasa geçer. Fakat ruh ve beden bu aşamada tam olarak yekdiğerine uyumlu bir varlık düzeyindedir. Burada ruh, bedene inmekte değil, beden cevherindeki dönüşümle ruhla temas edecek düzeye yükselmektedir.⁹ Nefis cismanî olarak ortaya çıksa da cevherinde taşıdığı hareket ile teşkîkî bir gelişim seyri göstererek önce nebatî, sonra hayvanî ve nihayetinde insanî nefsin yetkinliklerine sahip olur. Her bir aşaması varlıkta

bir dereceye tekabül eden insan nefsi maddî âlemde geçirdiği ontik aşamalarla giderek bedenden ve maddî olandan soyutlanır. Dolayısıyla nefsin yaratılışı ve doğuşu bedenle birlikte olurken giderek maddeden uzaklaşmak suretiyle ruhanî bir öze ulaşır ve baki olur.

Sadrâ insanî nefsin hudûsunu ve bekasını anne karnındaki bir bebeğe benzetir. Vücut bulmak için anne rahmine muhtaç olan bebek nasıl ki gelişip doğduktan sonra artık o ortama ihtiyaç duymuyorsa nefis de beden ortamında gelişip kemâle erdikten sonra artık bedene ihtiyaç duymayacaktır. Yine av örneğinde olduğu gibi evvela o avın avlanması için tuzak gerekli ise de bir kez avlandıktan sonra artık tuzak gereksizdir. Nitekim rahim veya tuzak bozulsa dahi bu durum çocuğun veya avın varlıklarını devam etmelerine engel değildir.¹⁰

Bu düşünce Sadrâ'nın ontolojisi bağlamında düşünüldüğünde nefsin mebd' ve meâdî arasındaki tekâmül yolculuğu daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira bedenle irtibatından önce İlahî kelimada da belirtildiği gibi¹¹ neredeyse yok hükmünde olan nefis, cismanî bir varoluşla tezahür eder ve cevherî hareket sayesinde sahip olduğu dinamik varlığıyla peyderpey maddeden uzaklaşarak ölümsüzleşir. Nefsin hudûs ve bekası bakımından iki farklı yapı arz ettiğini söyleyen Sadrâ'nın bu ifadeleri düalist bir yoruma elverişli olsa da¹² onun nefsin varlığını farklı makam ve derecelerine rağmen tek bir hakikat ve hüviyete

⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/347, 393; 9/85; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, thk. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360), 95, 221; Molla Sadrâ, *el-Arşîyye*, ed. Gulam Muhsin Âhenî (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1361); Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 143.

⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/330.

⁹ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 108.

¹⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/393.

¹¹ İnsan, henüz anılmaya değer bir varlık değilken üzerinden uzun bir zaman (dehr) geçti.” *Kur'ân*, İnsan (Dehr) süresinin ilk ayeti. Ayet hakkındaki açıklama için bk: Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/134.

¹² Sümeyye Parıldar, “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 457.

sahip olan bir cevher olarak gördüğünü¹³ hatırladığımızda insan tasavvurunun da vahdet-i vücuda dayanan monist karakterli felsefesinin bir yansıması olduğu görülecektir. Dolayısıyla nefsin hudûsunun cismanî, bekasının ise ruhanî oluşu, Sadrâ'nın nefis ve insan tasavvurunda düalist bir anlayışa değil aksine tek nefsin farklı düzeylerde tezahür eden derecelerine işaret etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus Sadrâ'nın natık nefsi özü itibariyle cismanî görmediği, aksine cismanîliği nefsin varoluş düzeyine çıktığı ilk aşama olarak gördüğüdür. Nitekim insanî nefsin gayr-i cismanî olduğuna dair çeşitli deliller getirmektedir.¹⁴ Fakat burada bu delillerin detayına girmeyeceğiz.

Dikkat çekilmesi gereken bir başka husus ise Sadrâ'nın cismaniyeti bir yandan nefsin hudûsu için en düşük varlık derecesi olarak kabul ederek nefsin giderek cismaniyetten uzaklaştığı ve nihayetinde ruhanileştiğini öne sürerken öte yandan nefsin ölümden sonraki dirilişinin yani meâdının da cismanî olacağını savunmasıdır. Fazlurrahman'ın da işaret ettiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ile Kur'an'ın öngördüğü diriliş inancını, diğer bir ifade ile akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışırken¹⁵ Sadrâ'nın meâd konusunda maddî olmayan bir cismaniyet ile tam olarak ne kastettiği müphem kalmaktadır. Dahası Sadrâ'nın felsefesini şekillendiren *hareket-i cevherî ve teşkîkü'l-vücûd* ilkeleri nazar-ı itibara alındığında belli bir yetkinliğe ulaşan nefsin yeniden cismanî bir düzeyde tezahür etmesi açısından bu mesele çelişkili bir durum arz etmektedir.

İnsan Hüviyetini ve Şahsiyetini Özel Bir Varlığa Sahip Olan Nefsine Borçludur

Sadrâ'ya göre insanî nefis, beden ile varlık bulsa da bedenle beraberliği geçicidir, Dolayısıyla insan, nefsi ile insandır. Diğer bir ifadeyle insanın hüviyeti ve belirginliği (*taşahhusu*) bedeni ile değil nefsinin sahip olduğu özel varlık türü iledir. Bu nedenle insanın her ne kadar hücreleri ve vücut azaları değişim dönüşüme uğrasa, hatta ortadan kalksa da bu durum özel varlık türünün asıl taşıyıcısı olan nefsine bir zarar vermez ve nefsi baki kaldıkça varlığı ve kimliği korunur. Bu dünyadaki tabîî yaşamında da sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan insanın çocuklukta, gençlikte ve yaşlılıkta sabit bir bedene sahip olmamasına rağmen bütün bu yaşam evrelerinde, baki kalan nefsi ile aynı insandır. Aynı şekilde insanın bu dünyadaki sureti -uykuda veya kabir âleminde gerçekleştiği gibi- misalî surete veya ahirette uhrevî bir surete dönüşse bile insan baki kalan nefsi ile aynı insandır.¹⁶ Dolayısıyla beden her ne kadar değişse ve ölümlle birlikte yok olsa bile şahsiyetin birliğini ve bütünlüğünü sağlayan nefis, bir nevi kara kutu görevi görerek kimliğin korunmasını başka bir ifade ile kişisel özdeşliği (*identitiy*) sağlamaktadır. Tedrici ve bitişik (*ittisalî*) bir hareketle peyderpey yetkinleşen nefis; çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinde başkalaşan bedenlerde kişinin kimliğini nasıl koruyorsa, ahirette de maddî olmayan bir surette bu görevi hayal gücü sayesinde yerine getirecektir. Bu ilkeye göre insan bütün durum ve eylemlerinde dönüşümler geçirmekle beraber kişisel

¹³ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, ed. Henry Corbin (Tahran: Kitabnâme-i Tahirî, 1363), 5.

¹⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/43-47, 186, 261 vd; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 211-213; Ali Hasan Haşim Ebu Hasan, *el-İnsan inde Sadreddîn eş-Şirâzî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 75-82.

¹⁵ Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York, 1975), 255; Nitekim Sadrâ da öne sürdüğü bu görüşün hem nakle hem de burhan ve hikmete uygun olan görüş olduğunu savunur. Bk. Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/197, 198.

¹⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/190-191.

bütünlüğü saklı kalmaktadır. Kat ettiği bütün aşamalarda yetkinleşen ve gittikçe belirginleşen nefis, şahsiyet ve hüviyet bakımından aynı nefistir. Daha açık bir ifade ile en hızlı geliştiği dönem olan anne rahmindeki insan nefsi, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerinin her birinde koruduğu şahsî kimliği ile aynı nefistir.¹⁷ Dolayısıyla bedenın sabit olmayan itibarı durumuna karşın şahsiyetin birliği her insanın sahip özel varlığının taşıyıcısı olan nefsi ile korunduğundan beden olmaksızın da bu birlik sağlanabilir. O halde bedenın ölümünün ardından gerçekleşecek yeniden dirilişte sürekli bir oluş ve bozuluş halinde olan beden olmasa da nefis, insanın kimliğini koruyacak ve tekâmül sürecini sürdürecektir.

İnsan Nefsi Üç Boyutlu Bir Âleme Sahiptir

Tek olan varlık dairesinde üç âlemle sınırlandırmayacak kadar yaratılış ve âlem mevcuttur. Yekdiğerine bağlı olan bu âlemlerden tabiat yani oluş ve bozuluş âlemi en alta yer alırken, maddeden soyutlanmakla birlikte cismanî özellikler taşıyan ama aynı zamanda aklî âleme de bir ayna olan hayalî suretler veya misal âlemi ortada yer alır. Tabiat âlemiyle aklî âlem arasında yer aldığı için bu âleme berzah âlemi de denir. Aklî suretler veya melekût âlemi ise en üstte yer alır. Aşağıda bulunan her bir âlem daha yüksekte bulunan âlemin yansıması ve gölgesidir. Varlık dairesinde yer alan tüm mevcudat içerisinde şahsi kimliğini koruyarak her üç âlemde bulunabilen ve her bir âlemde ona uygun bir varoluşa sahip olan yegâne varlık insandır. Çünkü gerek maddî âlemde bulunan bitki ve

hayvanlar, gerekse misal âlemi ve melekût âleminde bulunan varlıkların her biri muayyen bir âlem ve sabit bir varlık düzeyiyle sınırlıdır. Sadece maddî âlemle sınırlı bir varlık yapısına sahip olmayan insanî nefis ise maddî, nefsanî ve aklî âlemlerde her bir âleme uygun surete almaya ve bulunduğu âlemi idrak edebilecek bir yetiye sahiptir. Sadrâ insanî nefse dair bu ifadelerini İbnü'l-Arabî'nin şu dizeleriyle pekiştirmeye çalışır:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى
لغزلان و ديرا لرهبان

“Kalbim bütün suretleri kabul eder oldu; ceylanlara otlak, rahiplere manastır”.¹⁸

İnsanî nefis bu farklı âlemler arasında sürdürdüğü tekamül yolculuğunda evvela maddî âlemde cismanî bedende vücuda gelir. Ardından cevherindeki hareket ile adım adım yetkinleşerek nefsanî ve uhrevî bir insan olur. Bu ikinci varoluşta hayal yetisiyle yarattığı nefsanî organlara sahip olan insan dirilişe hazır hale gelir. Bilahare devam eden cevherî hareketi ile tekâmül yolculuğunu sürdürerek üçüncü aşama olan aklî bir varoluş elde eder ve bütünüyle aklî bir insan haline gelir. Tek bir şahsın yüce gayeye doğru hak yolunda katettiği bu dönüşüm ve geçişler sadece insana özgüdür. Kuşkusuz eşyanın tümü Yüce Allah’a yöneliş halindedir, ancak İlahî yönelişin nihayetine erebilen tek varlık Sırat-ı Müstakimde yürüyen insandır.¹⁹

Bu üç boyutlu âlemi birbirinin devamı kabul eden Sadrâ'ya göre, oluş ve bozuluş dünyasında tabî bir surete sahip olan insan nefsi potansiyel olarak nefsanî ve aklî suretler almaya da kabildir. Başka bir ifade ile

¹⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/189.

¹⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/343.

¹⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/194-195.

nefsanî ve aklî suret maddî suretin içinde saklıdır. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşen maddî nefis tabîî suretten sonra nefsanî, ardından aklî bir suret kazanırken aslında güçlenerek tekâmüle eren aynı nefistir. Sadrâ *Tefsir* eserinde insanın bu farklı âlemlerdeki tekâmül yolculuğunu ve özünde taşıdığı potansiyeli ifade ederken insanı tıpkı zahir ve batın anlamları olan Kur'an'a benzetir. Ona göre insanın zahiri bu dünya, batını ise ahiret âlemidir.²⁰ Dolayısıyla insan nefsi, ilk varoluşundan itibaren geçirdiği dönüşümlerle her ne kadar kabuk değiştirse de özü itibarıyla aynı nefistir. Hareket-i cevherî ile günden güne yetkinleşerek her varoluş evresinde uygun bir suretle varlığını devam ettirir. Sadrâ, insan süresinin ilk ayetini yorumlarken insanın diğer canlılardan farklı olarak muayyen ve sabit bir varlık olmadığını, bir başka deyişle insanın hakikatinin, onun fiiliyeti değil önünde uzanan sonsuz imkânlar toplamı olduğunu söyler.²¹ İnsanın muayyen ve sabit bir âlemle sınırlı olmaması sahip olduğu vücudun teşkîkî bir özelliğe sahip olması ve cevherî hareket ilkesiyle daha iyi açıklığa kavuşacaktır.

İnsanî Nefis Teşkîkî Bir Özelliğe Sahiptir

Âlemdede çeşitli yoğunluk derecelerinde tezahür eden vücûdu yegâne hakikat olarak gören Sadrâ'ya göre bu bütünlük içinde her varlığın yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen mutlak Varlık'tan aldığı pay oranıdır.²² Teşkîk öğretisine göre, varlığın herhangi bir bileşim içermeyen basît yapısı aynı

zamanda öncelik, sonralık, yoğunluk ve zaafı da kabul eden bir niteliğe sahiptir. Varlığın asaleti ve birliği ilkeleriyle bir bütünlük arz eden bu öğretilerde varlık tek hakikat olmakla beraber, basît yapısından kaynaklanan namütenahi esneklikle dış âlemdede sonsuz dereceler şeklinde tezahür eder. Gözümüze çok çeşitli nesneler olarak görülen ontolojik kesret, her ne kadar tek bir hakikate sahip olan Vücûd'a karşı gözümüzü perdeliyorsa da, bu kesret vücûdun birliğine hâlel getirmez, çünkü onları ayıran şey aslında onları "bir"leştiren şeydir. Başka bir ifadeyle vücûd, âlemdede sereyân eden cevval yapısıyla hem birliğin hem de çokluğun temel öznesidir.²³

Varlıktaki bu derecelenmeyi, varlığın herhangi bir cins veya fasıl içermeyen basît yapısına dayandırarak varlığın özünde sistematik bir derecelenmeye sahip olduğunu söyleyen Sadrâ, *Esfâr*'da bunu şöyle izah eder:

Vücûd, cinsi ve faslı olmayan tek bir hakikat olup bütün eşyada aynı özüyle vardır. Tezahürleri onun özüne ve hüviyetine muhalif değildir. Aynı öze sahip olan bir bütünün farklı cüzleri/bireyleri birbirlerinden öncelik, sonralık, yetkinlik, noksanlık, yoğunluk, zayıflık gibi teşkîkî varyasyonlarla birbirlerinden farklılaşır.²⁴

Sadrâ'nın sistematik teşkîk anlayışında, varlık âlemi en yüksekten en alt mertebesine kadar ve en alt mertebesinden en üst mertebesine kadar bir bütünlük arz etmektedir. Varlığın hakikati dîşsal ve zihnî herhangi bir bileşim içermeyen basît bir yapıdadır. Bu yapısı ile yoğunluk ve zaafı kabul edici olan varlık çeşitli derecelere sahiptir. Her varlığın,

²⁰ Molla Sadrâ, *Tefsîrû'l-Kurani'l-Kerim* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1366), 1/113.

²¹ Molla Sadrâ, *Tefsîrû'l-Kurani'l-Kerim*, 3/114.

²² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/186.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/120; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 135.

²⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/433-434.

yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen Küllî Varlık'tan aldığı nasip oranıdır.²⁵ “Varlık, her şeyde vardır. Ancak bu varoluş o varlığın ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesi hasebince”²⁶ diyen Sadrâ'ya göre varlık her şeyde o şeyin varlık potansiyeline göre bulunur. Bu anlamda akılda akıl, nefiste nefis, cevherde cevher, toprakta toprak, yerde yer hasebince. Varlığın Allah'a nisbeti, yer ve gök cisimleri üzerinde hissedilen ışık ve aydınlığın güneşe nisbeti gibidir. “En iyi kıvamda yaratılan insan”²⁷ bu varlık oranından en fazla nasibini alan ve en altundan en zirvesine kadar tüm varlık mertebelerini kat etme potansiyeline sahiptir.²⁸

Teşhîk öğretisinin belki de en ilgi çekici yönü varlığın sadece birliği ve ortaklığının kaynağı değil aynı zamanda kesret ve ayrımının da kaynağı olarak görülmesidir. Varlık vahdeti içinde kesret ihtiva ettiğinden hiyerarşik bir düzende çeşitli yoğunluk dereceleriyle farklılaşır. Bu yönüyle teşhîk öğretisi, varlığın ontolojik ve psikolojik dereceleri ile insanların farklı yetenek ve eğilimleri hakkında bir izah getirirken, aynı zamanda insan ve diğer varlıkların nihaî anlamdaki vahdetini de ifade etmektedir.²⁹ Böylece teşhîk öğretisine dayanarak tekâmüle dayalı bir varlık hiyerarşisi kuran Sadrâ'nın tasvir ettiği bu cevval yapının nihaî mertebesinde İbnü'l-Arabî'den mülhem bir kavram olan insan-ı kâmil portresi yer alır. Zira İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın bütün isimlerinin tecelli ettiği suret

olarak gördüğü insan-ı kâmil, mümkün varlıkların ulaşabileceği son aşamadır.³⁰ İnsan-ı kâmil mertebesini teşhîk öğretisine uyarlayan Sadrâ'nın çizdiği varlık hiyerarşisinde ise insan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle cevherî bir hareketle yüksek mertebelere doğru tekemmül eder. Önce bitki, sonra hayvan ve akabinde insana dönüşür. Maddî âlemin son basamağında yer alan insan-ı kâmil veya velilik (velâyet) mertebesi insanın tüm maddi bağlardan sıyrıldığı ve insan suretiyle ulaşabildiği son mertebedir. Bütün varlıkların “bir” olduğu bu nihaî mertebede, insan maddî varlığın temsilcisidir.³¹ Vücûddaki bu derecelenmeyi sağlayarak iniş (nüzul) ve yükseliş (suûd) yarıçaplarından oluşan varlık dairesinin başı ile sonunu birleştiren güç ise Sadrâ'nın ontolojisi ile kozmolojisi arasında geçişi sağlayan cevherî hareket öğretisidir.

İnsanî Nefsin Varlığı ve Tekâmülü Vücudun Cevherindeki Hareketle Gerçekleşir

Molla Sadrâ öncesi İslâm filozoflarının da kabul ettiği Aristoteles'in hareket anlayışına göre hareket, nesnenin cevherinde değil nitelik, nicelik, mekân ve durum gibi arazlarında meydana gelmektedir. Bu hareket anlayışına karşı çıkan Molla Sadrâ hareketin bizzat cevherin kendisinde olduğunu savunur. Her nesnede sabit kalan bir özün olması

²⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/186.

²⁶ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 7.

²⁷ Kur'ân- Kerim, Tîn, 95/4.

²⁸ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 41.

²⁹ Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi: Giriş*, çev. Şamil Öçal (İstanbul: Hece Yayınları, 2014), 131.

³⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî (Tahran: İntişarât-ı Zehra, 1370), 199; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 37,41; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 141-142.

³¹ Molla Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 237-238.

gerektiği kanısından yola çıkarak nesnelerin bütünüyle başka bir nesne olmamasının terminatı olarak savunulan bu düşünceye itiraz eden Sadrâ, asaletü'l-vücûd görüşünden de destek alarak bizzat nesnenin cevherinde hareketin varlığını savunur. Ona göre nesnenin mahiyeti değişmez olabilir ancak nesne dış dünyada değil zihnimizdedir. Değişmeyen kavram zihnimizde olmalıdır. Dış dünyada olan bir nesne için ise hareket ve değişim kaçınılmazdır. Cevher de dış dünyada olduğuna göre o da değişir. Hatta en esaslı değişim cevherdedir. Çünkü ilintilerinde gerçekleşen diğer değişimler cevherdeki değişime tabidir.³²

Hareket-i cevherî teorisi Sadrâ'nın düşünce siteminde Tanrı-âlem-insan, diğer bir ifadeyle ontoloji ile kozmoloji arasında bağ kuran ve aralarında söz konusu bağın ne kadar mazbut olduğunu gösteren önemli bir ilkedir. Bu bağlamda hareket-i cevherî, Sadrâ'nın yukarıda saydığımız diğer ilkelerle beraber onun düşünce sisteminde mebd' ile meâd, ruh ile beden arasındaki münasebeti sağlayan toplayıcı ve birleştirici bir öğretilerdir.

Sadrâ kendisinden önceki İslâm filozoflarının yaratılış ve âleme dair düşüncelerinden de yararlanarak mezkûr ilkeler üzerinde sistematik bir kozmoloji tesis eder. Ona göre, salt yokluktan (*adem-i mahz*) en yüksek mertebeye kadar âlemde varoluşsal bir tekâmül hareket söz konusudur. Bu varoluşsal hareket, başlangıç noktası sonuyla birleşen dairesel bir harekettir.³³ Cismanî suretlerden insan-ı kâmil düzeyine varıncaya kadar varlık mertebeleri yedi ana kategoriye ayrılır. Ancak her kategoride aralarındaki modal değişiklikler

dışında fark edilmeyen sayısız varlık sınıfı bulunmaktadır.³⁴ Her alt kategorideki varlığın, bir üst kategoridekinin özelliklerini bi'l-kuvve olarak; üst kategoridekinin ise alt kategoride bulunanın tüm özelliklerini en latif şekliyle mündemiç olduğu³⁵ bu varoluşsal tekâmül süreç şöyle işlemektedir: Yok hükmünde olan saf madde (*heyûla*), bi'l-kuvve bir varoluşa sahip olup varlığın Allah'tan feyezane etmesiyle ilk olarak en, boy ve yükseklik boyutları kazanır. Böylece cismanî bir suret kazanan madde, cansızlar âleminin türsel özelliklerini taşıyan dört unsuru oluşturur. Unsurî surette meydana gelen hava, su, toprak ve ateş kendi türsel suretlerini cevherî varoluşsal hareketle aşarak bir sonraki varlık mertebesi olan cansız varlıklar (*cemadî*) suretine dönüşür. Cansız varlıklar mertebesinin ilk örnekleri kireç taşı, alçı ve amonyak gibi unsurî varlık safhasına yakın özellikte olan varlıklar iken bu safhanın son örnekleri ise aynı zamanda canlı varlıklar âleminin de temel bazı özelliklerini taşıyan mercanlardır.³⁶ İki varlık safhasını birbirine bağlayan “ara form” veya “geçiş varlıkları” mesabesinde olan bu varlık türlerini Sadrâ “ortak sınır/mertebe” olarak adlandırmaktadır.³⁷

Varlık hiyerarşisinin canlı varlıklar mertebesinde en alt düzeyde olan bitkiler grubunda mercanlar, en üst düzeyinde ise bitkilerden hayvanlara geçiş sınırında olan hurma ağacı yer alır. Cansız varlıkların üst sınırına yakın olan ilk mertebenin iptidâî bitki türlerinin belirleyici özelliği meyve vermeme ve tohumusuz üremeleridir. Bu bitkilerin varlık bulması için su ve toprağın uygun karışımı, güneş ışığı ve rüzgâr yeterlidir. Bitkiler

³² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/61.

³³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/347; Molla Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, 110.

³⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344.

³⁵ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/259; Molla Sadrâ, *Esrâru'l-Âyât*, 126.

³⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344.

³⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 4/274; Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 86.

âleminin son sınırında ise belirginleşen cinsiyet, aşılama ve başı kesilince kuruma/ölme gibi gittikçe hayvanlara benzeyen özellikleriyle hurma ağacı yer alır.³⁸

Sadrâ'nın varlık hiyerarşisinde bitkilerden sonra hayvanlar merterbesi gelir. Bitkiler âleminin son türlerinden temel farkı topraktan ayrılma ve hareket etme özelliği olan hayvanlar kendi içinde beş mertebeye ayrılır: Primitif hayvanlardan oluşan ilk mertebede çifleşmeye ihtiyaç duymadan çoğalan kurtçuk ve çeşitli sinekler yer alır. İkinci mertebede öfke yetisi (*kuvve-i gadabiyye*) belirginleşen ve bu yetinin yoğunluğuna göre çeşitli his ve organlarla yaratılan hayvanlar bulunur. Üçüncü mertebede türünün devamını sağlama, yavrusunu koruma, emzirme ve büyütme gibi özelliklere sahip olan hayvanlar yer alırken dördüncü mertebede ise evcilleştirilebilme/ eğitilebilme yetisine sahip olan hayvanlar yer alır. Hayvanlar âleminin son safhasında ise taklit etme gibi bazı insanî özelliklere sahip olan maymunlar bulunur. Hayvanî suret ile insanî suret arasında bir geçiş formu mahiyetinde olsa da maymunlar hayvanî suretin teşkiki anlamda gelişiminin son sınırını oluşturmaktadır.³⁹ Diğer bir ifadeyle hayvanî suretin tüm potansiyel özelliklerini hazi olan maymun, biyolojik olarak insan suretine evrilmek için bir potansiyeli bulunmamaktadır.

Cevherî hareket ve varlığın teşkikine dayalı varlık hiyerarşisinin yedinci aşamasında hayvanlardan sonra insanlar gelir. Konuşma, düşünme, akletme ve ayırt etme, gibi yetilerle

hayvanlardan ayrılan insanî suret bu yetilere ek olarak kavrama ve irade gibi yetilerdeki mükemmellik düzeyine göre en cahilinden insan-ı kâmile kadar sayısız derecelerde tezahür eder. İnsan-ı kâmil derecesine erişen insan, artık maddî âlemin sınırlarına sığmaz ve sahip olduğu potansiyelle kendi suretini aşarak meleklerin yer aldığı kudsî âleme geçer. Böylece insan kemal yolculuğunu tamamlayarak gerçek saadete nail olur.⁴⁰

İlâhî feyzle başlayan tekâmülî hareket belli bir gayeye doğru ilerleyerek Sadrâ'nın tasavvur ettiği varlık dairesini tamamlar. Biri iniş diğeri çıkış olmak üzere iki yaydan müteşekkil olan bu dairenin başlangıç noktası Allah'tan feyezana eden varlıkla başlayan ve yokluk mesabesindeki heyûlaya doğru inen yayına 'iniş yayı' (*el-kavsü'n-nüzûlî*); heyuladan kudsî âleme, yani başladığı noktaya doğru yükselen diğer yayına ise 'çıkış yayı' (*el-kavsü's-suûdî*) denir.⁴¹ İnsanın ve âlemin mebd'e ve meâdını birleştiren Sadrâ'nın bu perspektifinde maddî varlık, cevherî hareketle her an değişerek yeni bir varlık mertebesine erişirken âlem ise ilâhî feyzî mütemadiyen almaya devam etmektedir. Daha mükemmel ve mütemayiz olan bir "Varlık" a doğru ilerleyen bu varoluşsal hareket tek yönlü olup aslında kaynağı ile gayesi bir olan, yani mebd'e ile meâdi aynı nokta olan bir varlık dairesi içinde gerçekleşmektedir.⁴² Saf ve mutlak Varlık olan Allah'tan ontolojik anlamda aşağıya doğru inen hareket ile en düşük varlık mertebesinden saf varlığa aşağıdan yukarıya doğru gelişen bu iki hareket

³⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344-345; Hadi Alawy, *Nazariyetü'l-Hareketü'l-Cevheriyye inde Şirâzî* (Şam: Al-Mada, 2007), 122; Muhammet Sait Kavşut, *El-Hikmetü'l-Mütedâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 201.

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/346-347, 9/25.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/348.

⁴¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/347; Açıkgenç, "Molla Sadrâ", 262.

⁴² Alparslan Açıkgenç, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/305-309.

Sadrâ'nın *darû'l-vücûd* olarak tabir ettiği varlık dairesinin bir hülâsasını ifade etmektedir. En alt mertebeden en yücesine âlemin tıpkı bir nefis gibi yaşayan bir varlık olduğunu söyleyen Sadrâ'ya göre, âlemin tüm hakikatlerini kendisinde mündemiç olan insan, tabiat âleminin son varlığıdır. Ancak Hakk'ın kimi isim ve sıfatlarını elde etme potansiyeline sahip oluşu insanın tekemmül sürecinin tabiat âlemiyle hitama ermediğini ve kutsî âlemde de devam ettiğini göstermektedir. Nitekim meleklerin Allah'ın izniyle insana secde etmesi de onun bu potansiyeline işaret etmektedir.⁴³ Özetle izah etmeye çalıştığımız Sadrâ'nın varlık dairesi aşağıdaki tablo üzerinden daha iyi müşahade edilebilir.

Sadrâ'nın tekâmülî varlık dairesine bakıldığında, tüm varlıkların sahip oldukları varlık düzeyine göre bitişik bir sıradüzeniyle sıralandıkları görülmektedir. *Asaletü'l-vücûd* ve *teşkîk* ilkeleri bağlamında Sadrâ'nın varlık dairesinde bakıldığında varlıkları kategorilere ayırarak bize farklı suretlerde gösteren temel saikin aslında sahip oldukları varlığın yoğunluğu/kıvamı olduğu anlaşılacaktır. Her şeyin aynı ve yegâne varlığın bir modülasyonu veya tezahürü olduğu mutlak monistik bir sistemde suretsel veya kategorik ayrımların itibarî birer tanımlama olduklarını söyleyebiliriz. Şu halde Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışı zahiren modern evrim anlayışına benzer bir tablo gibi görünse de ikisinin mukayese edilmesi doğru değildir. Sadrâ'nın tekâmül anlayışı onun düşünce sisteminin sac ayaklarını oluşturan mezkûr ilkeler bağlamında değerlendirilerek onun monistik felsefesi içinde değerlendirilmelidir. Zira Sadrâ'nın tekâmül veya varoluşsal tekâmüle dayalı varlık anlayışı, bir nedensellik

zinciriyle belli bir amaca doğru gelişen ve her üstteki türün bir alttakinin tüm özelliklerini hâvî olduğu hiyerarşik bir yapı arz etmektedir. Bu hiyerarşik yapıyı oluşturan varoluşsal hareketin en önemli özelliği tedricî olarak sürekli yenilenmesidir (*teceddüd-ı ittisali*). Dolayısıyla tabiat âleminde tedricî olarak sürekli kendini yenileyen cevher sayesinde tek bir hakikatten farklı ontolojik düzeylerin neşet ettiği bir yaratılış zinciri meydana gelir. Biyolojik evrimde ise bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim göstermektedirler. R. Avens'in de ifadesiyle Sadrâ'nın varoluşsal hareketinde mahiyet sabit kaldığından âlem evrim geçirmemekte, sadece farklı varlık seviyelerinde yükselmektedir. Varlık düzeyi yoğunlaştıkça varoluştaki derece de güçlenerek varlığın etkinliği ona göre artış göstermektedir.⁴⁴ Bu nedenle Sadrâ'nın varoluşsal tekâmül anlayışında, modern evrimci anlayışta olduğu gibi bir alttaki türün yok olmasıyla üsttekinin vücuda geldiği biyolojik anlamda türlerin zincirleme dönüşümü yoktur. Zamana bağlı niceliksel bir değişimden ziyade varoluşsal ve niteliksel bir gelişimi savunan Sadrâ'nın sisteminde varlıklar sahip oldukları vücutun yoğunluğuna göre bu sistemde mertebeler oluştururlar.⁴⁵

Sadrâ'nın insan tasavvuruna dair düşüncelerinden derlediğimiz bu ilkelere elbette başka ilkeler de eklenebilir. Özellikle antropolojik manada insanî nefsin cismaniyetten insan-ı kâmil düzeyine dek oluşum aşamaları, nefis-beden ilişkisinin mahiyeti, nefsin tekâmül sürecinde maddî dünyanın kayıtlarından kurtulmasının imkânı, ölüm sonrasında nefsin hayal gücü sayesinde kimliğini

⁴³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/350.

⁴⁴ Roberts Avens, "Theosophy of Mulla Sadra", *Hamdard Islamicus* 9/3 (1986), 4.

⁴⁵ Açıkgöç, "Molla Sadrâ", 262; Kavşut, *Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi*, 197.

koruduğu, insan-ı kâmil yolunda nefsin epistemolojik düzeyinin onun ontolojik düzeyiyle paralel ilerlediği, diğer bir ifadeyle nefsin kendine dair bilgisi ve farkındalığı arttıkça İlahî Varlık'a o derece yaklaştığı gibi hususların her biri ayrı bir başlık altında ele alınmayı hak etmektedir.

Sonuç

Sadrâ'nın insan tasavvuru onun ontolojisi ve psikolojisinin bir yansıması olarak okunabilir. Diğer tüm felsefî öğretileri gibi insana dair düşünceleri de Sadrâ'nın varlık merkezli felsefesinin temel dayanakları olan *asaletü'l-vücûd*, *vahdetü'l-vücûd*, *teşkikü'l-vücûd* ve *hareket-i cevherî* teorileriyle anlamlı hale gelir. Zira Sadrâ'da insan, âlem, nefis, beden, dünya, ahiret gibi meseleye dair tüm anahtar kavramlar söz konusu ilkelerin ışığında ancak açıklığa kavuşur. Bu ilkeler bağlamında Sadrâ'nın tüm felsefesini insanın ontolojik ve epistemolojik kemali üzerine kurguladığı söylenebilir. Nitekim felsefesinin şahadetnamesi sayılan *Esfâr* eserinde sefer metaforuyla insan nefsinin ontolojik kemal yolculuğunu, eşyanın hakikatine ulaşma yolunda nefsin epistemolojik yolculuğuyla eşzamanlı yürüyen bir süreç olarak görür ve bu kemâl yolculuğunu *teşkikü'l-vücûd* dediği dereceli bir varlık öğretisi üzerinden izah eder. Onun çizdiği varlık hiyerarşisinde insan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle hareket-i cevheriyle peyderpey içsel dönüşümler geçirerek yüksek mertebelere doğru ilerler. Buna göre hareket saf ve şekilsiz madde olan heyûladan başlayıp Mutlak Varlık olan Allah'a ulaşana dek devam eder. Varlık hiyerarşisinde heyûladan dört unsura, bitkilerden hayvanlara ve insanlara doğru varlık cevherindeki hareketle tekemmül ettikçe gerçeklik boyutu artar ve

varlık daha fazla belirginlik kazanır. İnsanın tekâmül yolculuğu maddî varlığın ulaşabildiği en yetkin sûret olan “insan-ı kâmil” mertebesine kadar devam eder. Varlık mertebelerini en düşüğünden en yücesine kadar geçebilen yegâne varlık insandır. Ona göre insan büyük âlemin tüm örneklerini kendi varlığında en latif biçimde bulunduran küçük âlemdir. Bu manada kadim gelenekte söylenegelen “kendini bilen, rabbini bilir” sözünden hareketle Sadrâ, insanın kendi dâhilî kuvvelerini tanıdıkça ve varlığının hususiyetlerini keşfettikçe ontolojik olarak tekemmül ettiğini savunur.

Sadrâ'nın insan tasavvuru, insanın büyük âlemdeki eşsiz konumu, insanî nefsin hudûsu, maddeden tecerrüdü ve bekası, diğer bir ifadeyle mebd' ve meâd arasındaki kemal yolculuğunu merkeze alan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı ele alırken başlık olarak “Sadrâ'nın antropolojisi” demek yerine “Sadrâ'nın insan tasavvuru” demeyi tercih ettik. Zira antropoloji modern bilim anlayışının nevezuhur bir dalı olarak insanın kültürel ve fiziki yapısını inceleyen ve bu konudaki araştırmasını insanın sadece bu dünyadaki varlığıyla sınırlı tutan bir bilimdir. Oysa yukarıda ifade ettiğimiz gibi Sadrâ'nın insan tasavvuru bu dünyayla sınırlı değildir. O insanın varoluşunu maddî dünyada cismanî bir düzeyden başlatmakla beraber sadece insanın bedensel özellikler ve bu dünyadaki fizikî ve kültürel yapısıyla ilgilenmez. Hatta Sadrâ insana dair mülahazalarında büyük daha çok insanî nefsin bedeninin ölümüyle sona ermeyen varoluşsal yolculuğunu ve giderek maddeden tecerrüt eden içsel dönüşümlerine yoğunlaşmaktadır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/299-318. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Açıkgenç, Alparslan. "Molla Sadrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 259-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Alawy, Hadi. *Nazariyetü'l-Hareketü'l-Cevheriyye inde Şirâzî*. Şam: Al-Mada, 2007.
- Avens, Roberts. "Theosophy of Mulla Sadra". *Hamdard Islamicus* 9/3 (1986), 3-29.
- Fazlurrahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York, 1975.
- Haşim Ebu Hasan, Ali Hasan. *el-İnsan inde Sadreddîn eş-Şirâzî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fûsûsü'l-Hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Affî. Tahran: İntişarât-ı Zehra, 1370.
- Kavşut, Muhammet Sait. *El-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Kelâmî-Felsefî Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi: Giriş*. çev. Şamil Öçal. İstanbul: Hece Yayınları, 2014.
- Molla Sadrâ. *el-Arşîyye*. ed. Gulam Muhsin Âhenî. Tahran: İntişarât-i Mevlâ, 1361.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabi, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-erba'a (Esfâr)*. Beyrut: Dar-ı İhya-ut-Turas, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Meşâir*. ed. Henry Corbin. Tahran: Kitabnâme-i Tahirî, 1363.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-Ulûmi'l-Kemâliyye*. Tahran: Bunyad-i Hikmet-i Sadra, 1. Basım, 1387.
- Molla Sadrâ. *Esrâru'l-Âyât*. ed. Muhammed Hâcevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1360.
- Molla Sadrâ. *Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*. thk. S. Celâleddin Aştîyânî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1360.
- Molla Sadrâ. *Tefsirü'l-Kurani'l-Kerim*. Kum: İntişarât-i Bîdar, 1366.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.