

UOT 159.9.  
KBT 87.3(48)

İbrahim BAĞIROV\*  
Aladdin MALIKOV\*\*  
(Azerbaycan)

\*Azerbaycan Milli Bilimler  
Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü  
\*\* Azerbaycan Milli Bilimler  
Akademisi, Felsefe ve Sosyoloji  
Enstitüsü

## SADREDDİN ŞÎRÂZÎ'YE GÖRE NEFSİN HUDÛSU VE ONUN BEDENLE OLAN İLİŞKİSİ

### Özet

*Felsefe tarihinin en önemli konularından biri olan nefis ve onun bedenle olan ilişkisi sorunu Antik Yunan düşünürlerinden itibaren tartışılmakta olan ve İslam filozoflarını da zaman zaman zora sokan konuların başında gelmektedir. Platon ve onun gibi bir çok Yunanlı filozof nefsi, maddeden ve ilişkîinden tümüyle bağımsız bir cevher olarak tanımlıyor, onun bedenden önce var olup onun bozulmasından sonra da var olmayı sürdüreceğini düşünüyorlardı. Onlara göre nefsin bedenle ilişkisi de zati değil, arazî bir birlikteliktir. Daha çok “kuş kafes” metaforuyla yaygın olan bu görüş nefis-beden problemiye ilgili en çok benimsenilen fikir olmakta ve Sadreddin Şîrâzî'ye (Molla Sadrâ) kadar İslam filozoflarının da konuyla ilgili anlattıklarına uygun düşmektedir. Asaletul-vücut, teşkilil-vücut,*

\* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Şarkiyat Enstitüsü, araştırmacı (Sorumlu yazar).  
e-mail: ibbaghiroff@yahoo.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

\*\* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü; Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü

Fəlsəfə üzrə elmlər doktoru, dosent.  
e-mail: aladdin.malikov@mail.ru  
<https://orcid.org/0000-0001-5830-6764>

*cevheri-hareket gibi nazariyeleriyle İslam felsefi düşüncesini zenginleştiren Molla Sadrâ “cismâniyetul hudus rûhâniyetul bekâ” teorisiyle bu felsefi sorunla da ilgili orjinel sayılabilecek bir bakış açısı suna bilmiştir. Bütünüyle maddeden mücerret bir cevherin salt maddî bir bedene ilişmesini ve bu birbirine zıt iki tabiatın birlikteliğini mantık dışı bulan Şîrâzî'ye göre insan varlığının başlangıcında salt maddî bir cisimdir, ne var ki, tabiatında bulunan cevheri hareketle adım adım yetkinleşerek, önce bitkisel sonra hayvansal daha sonra insanî nefis düzeyine ulaşıyor. Nefsin aleti olan bedenle ilişkisi de arazî yok, özsel ve tabiidir.*

*Bu makale nefsin tanımı, hudûsu ve nefis-beden ilişkisiyle ilgili Şîrâzî'nin görüşlerini incelemekte, filozofun dünya, berzah ve ahiretteki bedenlerin niteliğiyle ilgili fikirlerine değinmektedir.*

**Anahtar kelimeler:** Sadreddin Şîrâzî, Molla Sadrâ, nefis-beden sorunu, cismâniyetul-hudûs, rûhâniyetul-bekâ, dünyevî beden, uhrevî beden

### **Giriş**

Varlık âlemi başlangıcını mebde olan Tanrı'dan alarak ortaya çıkar. Bu varoluş süreci iki istikamette gerçekleşmektedir. İlki sudûr, yani ortaya çıkma, diğeri ise rücu, yani geri dönüştür. İlki, varlığın ilk sudûrundan başlayarak heyûlaya kadar devam etmektedir. Bu başlangıç veya ilk aşama olarak bilinir. İkinci aşama ise heyûladan başlayarak yine aslına, mebdeye doğru yönelen yükselme veya su'ûd aşamasıdır ki dönüş olarak adlandırılmıştır. Bu iki süreç bir noktada başlayıp aynı noktada bittiği için daire oluşturmaktadır. Buna da varlık dairesi denilmiştir. Nüzul ve su'ûd silsilesi daire oluşturduğu için kendi hâlinde her biri dairenin yarısı, yani kavis şeklindedirler. Sudûr veya nüzul (*iniş*) ve rucu veya su'ûd (*çıkış*) silsilesi bu sebepten nüzul ve su'ûd kavis olarak adlandırılmıştır (*Bouzarinejad 2010: 157-158*). Bu iki kavis maddî ve mücerret, tabii ve metafizik âlemleri birbirine bağlar. Molla Sadrâ (ö.1641) insanı tabiat âlemi ve metafizik âlem arasında vasıta olarak görmektedir. Böylece insan bu nüzul ve su'ûd kavislerinin kavuşma noktası olmuş oluyor (*Malikov, 2019: 254*).

Üstün ulvî âlemle bu karanlık, süflî âlem arasındaki varlık silsilesi olan nüzul kavis ile yine bu silsilenin aksi şeklinde tekamül eden su'ûd kavsinin işleyiş şekli birbirinin tersi istikametindedir. Birincisi Tanrı'dan başlayıp maddede biter, ikincisi ise maddeden başlayıp Tanrı'da gayesine ulaşır. Tanrı'dan başlayıp maddede biten nüzul kavsinde zaman ve hareket söz konusu olmadığı halde ikinci, su'ûd kavsinde zaman ve hareket mevcuttur (*Shirazi 1382: 9/277*).

Nüzul ve su'ûd kavsinde tek vücutla mevcut olmalarına rağmen farklı özelliklere sahip varlık âlemleri vardır. Bilindiği gibi Meşşâî felsefede varlık âlemi iki kısma ayrılmaktadır: maddî âlem ve mücerret akıllar âlemi. Maddî âlem arazları ile beraber maddî, cismanî âlemi ifade etmektedir. Akıllar âlemi ise madde ve ilişiginden mücerret olan soyut aklî varlıklara aittir. Bu düşüncede bu iki âlem arasında vasıta olan ve onları birbirine birleştiren nefis veya misal âlemine yer yoktur. Bu ayrıma itiraz eden Şihabeddin Suhreverdî (ö.1191) maddî âlem ile akıl âlemi arasında vasıta olan mücerret hayal veya misal âlemini de ilâve etmiştir (*Al-Muslim* 2009: 77-78).

Filozofumuz Molla Sadrâ da Şeyhu'l-işrâk gibi varlık âlemini akıl, nefis ve maddî olmakla üçe ayırmıştır. Bu âlemlerden en üstünü akıl âlemidir. Tanrı “*Bizim işimiz ancak tektir*” (*Al Qamar*, 54/50) dediği için O'ndan ilk sudûr eden varlığın akıl olması gerekiyor. Tanrı tek hakikat olduğu için O'ndan ilk sudûr eden varlık madde ve ilişiginden mücerret olmalıdır (*Shirazi* 1391: 172). Felsefedeki *el-vahid* kuralına göre tek illetten ancak tek bir malul çıka bilir ve ondan çokluğun süduru imkansızdır (*Heydari* 2020: 68).

Mufarik, mücerret varlıklar zâtı ve fiili bakımda mücerret ve zâtı bakımdan mücerret, fiili bakımdan maddeye bağlı olan şeklinde iki yere ayrılıyorlar. Zâtı ve fiili bakımdan mücerret olan varlık filozofların tespitine göre akıldır. Zâtı bakımından mücerret fiili bakımından maddeye bağlı olan ise nefistir (*Shirazi* 1386: 542-543).

İlk sudûr edenin ise her iki bakımdan mücerret olması gerektiğinden bu varlık akıldan başkası olmayacaktır. İlk sudûr eden varlığın akıl olması gerektiği konusunda Sadrâ Meşşâî filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır. İlk aklın Hakk'ın zâtını akletmesiyle ikinci aklın, kendi zâtını akletmesi ile feleki nefsin ve mümkün olması bakımından felekî cismin sudûrunun sebebi oluyor. Bu sürecin her bir mücerret akılda tekrarlanması yolu ile çokluk ortaya çıkıyor (*Rehimpur* 1389: 73-88).

İlk feyz için zatî vahdet vardır. Yani Hak'tan sudûr ettiği bakımdan zâtı tektir ve çokluk içermemektedir. Çokluğu ise mahiyete göre ortaya çıkan arazî çokluktur. “*Eşref fe'l-eşref*” veya “*ehas fe'l ehas*” şeklinde devam eden varlık silsilesinde sebeplerde çokluk ortaya çıkması ile sebeplilerde de çokluk hâsıl olmaktadır. Ancak Sadrâ'ya göre bu silsiledeki varlıkların tamamı zâtları bakımından Tanrı'ya bağlıdır (*Shirazi* 1391: 172-173).

İfade edildiği gibi Sadrâ'ya göre Suhreverdî'de de görüldüğü üzere aklî âlemle maddî tabiatlar veya cismanî âlem arasında misal âlemi diye daha bir ara varlık âlemi bulunmaktadır. Mürekkep ve basit ayrımı olmadan öyle bir cisim yoktur ki onun için nefis ve hayat olmasın. Yani her bir varlığa suret, hayat veren vardır. Heyûlaya sûret veren de (musavvir) akıldır. Akıl da

heyulaya sureti nefis vasıtasıyla vermektedir (Shirazi 1391: 180). Çünkü aklın muayyen tabiatı nefsin aracılığı olmadan etkilemesi imkânsızdır. Akıl sırf sabit, madde ise sırf hareketlidir. Bu ikisi arasında da her iki özelliğe sahip birinin vasıta olması zorunludur. Nefis zâtı bakımından mücerret, fiili bakımından maddî olduğu için akıl ve madde arasında bulunmaktadır (yani aklî ve maddî âlem arasında). Onun zâtı akıl, fiili ise maddedir. Maddî tabiat ise zâtı bakımından nefis, fiili bakımından cisimdir (Shirazi 1391: 183). Bu özellikleri taşıdığı için nefis âlemi akıl ve maddî âlem arasında bulunarak bu âlemlerin ilişkisini sağlar ve ilâhî feyzin tamamlanmasında vasıta olur. Bu şekilde akıldan başlayıp heyulaya kadar devam eden iniş kavsi sona ermektedir. Heyûladan ise ikinci kavis olan su'ûd kavsi başlar ve birincisinin aksine evvel maddî, sonra misalî, sonra ise akıl âlemi şeklinde silsile oluşturur. Heyuladan başlamak sûretiyle nefis cevherî hareketle adım adım yetkinleşerek kendi aslına dönmektedir.

### **Nefsin Tanımı**

Nefsin hudûsu ve nefis-beden ilişkisine geçmeden önce kısaca nefsin tanımından bahsetmek istiyoruz. İlk önce belirtmek gerekir ki, kendisine ilâvelerde bulunmalarına rağmen nefsi tanımlarken İslâm filozofları Aristoteles'i (ö. MÖ 322) takip etmişlerdir. Aristoteles'in *De Anima* 'da nefse veya ruha verdiği tanıma göre "*Ruh bilkuvve hayata sahip doğalcismin, yani organlaşmış bir cismin ilk yetkinliğidir (entelekheia)*" (Aristotel 2001: 66). Meşşâî filozoflardan olan Şeyhu'r-reîs İbn Sînâ (ö. 1037) nefsi insan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu manada "*tabii cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemâli*" olarak tanımlamıştır. İnsan ve semavî meleklerin ortak olduğu bir manada ise nefis cisim olmayan bir cevherdir. O düşünmeye ait, yani bilfiil, bilkuvve akli olan bir ilkeyi seçme yoluyla onu hareket ettiren bir cismin kemâlidir. Bilkuvve olan insanî nefsin faslıdır, bilfiil olan da melekî nefsin faslı ya da hassasıdır (İbn Sînâ 2013: 30).

Molla Sadrâ da nefsi "*bilkuvve hayata sahip, organları olan tabii cismin ilkyetkinliği*" olarak tanımlamıştır. Görüldüğü gibi Sadrâ da İbn Sînâ gibi nefsin tanımında Aristoteles'in verdiği tarifi esas almıştır. Düşünörlere göre nefsi hakkıyla anlamak ve tanımlamak oldukça zor hatta husûlî bilgi ile imkânsız bir iştir. İbn Ârâbî'ye (ö. 1240) göre nefsin hakikatini anlamak hiçbir filozof ve bilgine nasip olmamıştır. Bu konuda ancak peygamberler, evliyalara ve sûfî büyükleri istisnadır. Yani nefsin hakikatini anlamak yalnız bu zâtlara nasip olmuştur. Bu sebeple de İbn Sînâ, Molla Sadrâ ve diğer filozofların nefsi tanımlaması onun madde veya bedenle olan ilişkisi bakımından olup, nefsin kendi cevheri bakımından edilmiş tanım olarak

kabul edilmemiştir. Şeyhu'r-reîs'in söylediği gibi nefis ismi, nefse onun cevheri bakımından değil, bedeninin müdebbiri olduğu için verilmiştir. Bunun için nefsin tanımında bedene de yer veriliyor. Sadrâ'ya göre de bedeninin nefsin tanımında iştiraki nefsin bedenle olan ilişkisi ve onun yöneticisi olması nedeniyledir. Yoksa nefse verilen bu tanım onun zâtına nazaran verilmemiştir. Sadrâ'ya göre eşyaların ismi bazen zatî bazen ise arazîdir. Örneğin, "insan" zatî isimdir. Bu insan için kullanılabilen "yazar" ismi ise arazîdir. Yani sonradan kazanılmış yazarlık özelliğinden dolayı takılmıştır. Nefse verilen bu ad da bedene izafetinden dolayı verilmiştir (*Al-Muslim 2009: 96*).

Yukarıda verilmiş tanımlarda gördüğümüz gibi nefsin tanımında "kemâl", "tabii cisim", "âlet" ve "kuvve" kelimeleri kullanılmıştır. Nefis neden ilk kemâl olarak adlandırılmıştır?

İbn Sînâ'ya göre şeyin sûreti onun ilk kemâlidir. Sebzevârî (ö.1873) de kemâlde maksadın "bilfiil duruma çıkaran" olduğunu ifade etmiştir (*Al-Muslim 2009: 98*). Yani kemâl surettir. Çünkü şey suret ile fiili durum kazanmaktadır. Peki, eğer kemâl sûret ise o zaman neden nefsi sûret değil kemâl olarak tanımlamışlardır. Allâme Hillî (ö.1325) *Keşfu'l-murâd*'da nefsin bedende bir durum, hal olmadığını ifade etmiştir (*Hilli 1988: 161*). Yani nefis bedeninin sûreti değil onun kemâlidir. Şeyhu'r-reîs'in söyledikleri ile konu daha kolay anlaşılmaktadır. Filozofun söylediğine göre bütün sûretler kemâldir, ancak bütün kemâller sûret değildir. Mesela, şehrin yöneticisi onun kemâli olduğu halde o şehrin sûreti değildir (*Al-Muslim 2009: 98*). Nefsin bedenle ilişkisi de bu şekildedir.

Bunun yanında filozoflar kemâli birinci ve ikinci olarak iki kategoriye ayırmışlardır. Birinci kemâl ile insanlık gibi bir tür ortaya çıkıyor. İkinci kemâller ise bu türe sonradan birleşen özelliklerdir. Mesela, kılıcın şekli onun ilk, keskinliği ise ikinci kemâlidir. Eşyalar ilk yetkinlikleri ile ortaya çıkıyorlar. Nefis de cismin kendisi ile nevini ortaya çıkardığı için ilk kemâldir. Bundan sonra kazanılan hareket ve hisler gibi özellikler ise ikinci kemâle aittir. Nefsin tanımındaki cisimden maksat ise tabii cisimdir. Masa, sandalye gibi yapay cisimler tanımda dışlanmışlardır. Aynı zamanda nefis tüm tabii cisimlerin (ateş ve hava gibi) kemâli değildir. Bunun için de denilmiştir ki nefis âlet vasıtasıyla kendisinden ikinci kemâllerin çıkması mümkün olan tabii cismin kemâlidir. Buradaki âlet ise Sadrâ'ya göre bedeninin zahiri azaları değil, nefsin güçleridir. Mesela, bitkisel nefisteki beslenme, çoğalma, hayvanî nefisteki hayal, his ve şevk gibi (*Shirazi 1382: 8/18*). Tanımdaki bilkuvve hayatla da cismin kendisi bakımından hayata sahip olmadığına işaret ediliyor.

Cisim nefis vasıtası ile hayat kazandığı için hayatı kesbidir (*Al-Muslim* 2009: 99).

Yukarıda söylediğimiz gibi Sadrâ nefsin tanımındaki âletle el, ayak, kol gibi fiziksel organların değil, nefsin kendileri vasıtasıyla eylemde bulunduğu güçlerinin kastolunduğunu ifade etmiştir. Sadrâ felsefesiyle ilgili doktora çalışması yapmış Fazlur Rahman'a göre Aristoteles organlara sahip olmayı tabii bedene ait etmek sûretiyle ruhu beden fonksiyonu yapmıştır. Sadrâ ise organları nefsin güçleri olarak yorumlamakla radikal bir şekilde Aristoteles'den ayrılmaktadır (*Fazlur* 1975: 197-198).

### **Nefsin Hudûsu**

Nefsin hudûsu meselesi Sadrâ felsefesinde kendisinden önceki filozoflara göre farklılık arz etmektedir. Filozofa göre bu problem çok önemli olması yanında onu iyice anlayıp ortaya koymak da oldukça zordur. Bu sebeple filozoflar bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İnsan nefsi, hüviyeti değişmez belli bir şekilde sabit kalan değildir. Diğer tabii, nefsanî ve aklî varlıklardan farklı olarak beşerî nefis sürekli tekâmül ve yenilenme içindedir. Söylediğimiz diğer varlık türleri için belli bir makam olduğu hâlde insan için güçlü ve zayıflık bakımından makamlar veya dereceler, önceki ve sonraki hayat şekilleri söz konusudur. Bu varlık şekilleri de bir birinden farklıdır (*Shirazi* 1382: 8/398). Beşerî nefsin diğer varlıklar gibi bir şekilde sabit olmayıp farklı varlık mertebelerini içermesi ve birden fazla hayat şekline sahip olması onun anlaşılmasını zorlaştıran neden olmuştur ki, düşünürler onun mahiyeti ve ortaya çıkma şekli hakkındaki görüşleri ile birbirlerinden ayrı düşmüşlerdir.

Sadrâ'nın bu problemin çözümünde de Mûteâliye felsefesinin ana hattını oluşturan varlığın asâleti, vahdeti, teşkîki ve cevherî hareket gibi anlayışlarının himayesinde olduğu ve bu temel ilkelere dayanarak görüşünü açıkladığı açıkça görülmektedir. Kendisine göre önceki düşünürler vücudun mahiyetini ve hakikatini doğru anlamadıklarından bu konuda çelişkiye düşmüş ve söylediklerinde yanlışlıklar göze çarpmaktadır (*Tahiri* 1393: 144).

Bu sebepten filozof kendisinden önce nefsin hudûsu ile ilgili söylenilen görüşleri kabul etmemiştir. Mesela, bunlardan biri nefsin hudûsunda basit olmasıdır ki Sadrâ'ya göre bu hudûs anlayışına zıttır (*Shirazi* (1382: 8. 399). Çünkü hudûs, hudûstan önce kuvve durumu gerektirir ve bu da kuvve ve istidad taşıyan madde gerektiriyor. Yani eğer nefsin hudûsundan bahsederek nefis madde ve suretten mürekkep olacaktır. Bu da basit olmaya zıttır (*Tahiri* 1393: 144).

Aynı zamanda nefsin başlangıçta ruhanî ve mücerret aklî hakikat olması onun bedenle beraber, ona bağlı olması fikri ile çelişkilidir. Eğer nefis başlangıçta tam mücerret hakikat olursa onun bedeninin sıhhat, hastalık, lezzet, elem gibi etkilerinden etkilenmemesi lâzımdır. Hâlbuki bunun böyle olmadığını biliyoruz. Diğer taraftan basitlik ve nefsin mücerretliği onun vahdetini gerektirir ki bu da beden vasıtasıyla çokluğuna zıttır. (*Shirazi 1382: 8/399*).

Sadrâ'ya göre nefsin hudûsu bedenle beraber olup nefis, en aşağı mertebeden en yüksek mertebeye doğru cevherî değişim ile yükselmektedir ve nefis hudûsunda, yani varlığının başlangıcında ruhanî değil, cismanîdir. Şöyle ki, genel kabule göre madde ve sûret dışarıda cins ve fasıla aynıdır. Diğer taraftan natık nefis insanın tabii cisminin sûretidir. Yani gerek hudûsunda gerekse de bekasında madde ve sûret gibi nefisle beden muttahir olsun. Ancak mücerret bir şeyin maddî bir şeyle ittihamı imkânsızdır. Diğer taraftan insanın varlığının başlangıcında nefisle beden beraberliği veya ittihamı inkâr olunmaz. Bu durumda nefis, hudûsunun başlangıcında cismanî cevher olup maddede bulunan sûrettir. Ancak bu şekilde ittihamını anlayabileceğimiz nefis, kendi hareketli ve değişken cevheri ile önünde bulunan vücut mertebelerini aşama aşama kat ediyor. Nefis değişken cevherli ve hudûsunu cismanî kabul ettiğimiz durumda onun maddeyle ittihamını anlayabiliriz ve yalnız bu durumda onun hudûsu mümkün olabilir (*Tahiri 1393: 144-145*).

Sadrâ'ya göre nefsin hudûsunun başlangıcında bedenle ittihamı ve nihayette maddeden soyutlanması veya ayrılması cevherî hareketi ispatı için olan burhanlardandır. Bununla da yani cevherî hareketin kabulü ile nefsin hudûsuna ve maddî bedenden sonra onun bekasına getirilen itirazlara cevap verilmiş olunuyor. Filozofumuza göre kendisinden önceki düşünürler bu önemli ilkeyi anlamadıklarından nefsin hudûsu ve bekası ile ilgili yanlış yola sapmışlardır. Bazıları nefsin mücerretliğini, bazıları (maddî) bedenden sonra ölümsüzlüğünü inkâr etmiş, hatta tenasühü (ruh göçü) kabul edenler de olmuştur (*Shirazi 1382: 400-401*).

Gerçekten cevherî hareketi kabul etmeden cismanî hudûstan ruhanî bekaya giden yolda insan türünün yolculuğunu açıklamak imkânsız olurdu. Nefsin mücerret husulü imkânsız olduktan sonra (bu sebeple ki hudûs kuvve durumu gerektirir ve bu da sûretle birleştiğinde anlam ifade eder ve bu durumda nefis mürekkep olacak) maddî, cismanî hudûs şıkkı geçerli görülebilir. Bu maddî cismanî başlangıçtan ruhanî, aklî sonucunu temin eden de kararsız, gayri sabit cevherdir. Başlangıçta zayıf, iptidai varlık, öncekileri kaybetmeden yeni özellikleri kazanmak şeklinde üstünlükleri elde ederek

aşağıdan yukarı veya kuvveden fiile doğru hareket etmektedir. Yani insan, önce nebatî nefse sonra hayvanî sonunda ise nâtık nefse sahip olmaktadır (*Bagir & İsfahani: 2014: 30*).

İnsanın ilk ortaya çıktığı zaman veya varlığının başlangıcında nefisten, daha doğrusu idrakî nefisten bahsedilemez (*Gurbani 1385: 77*). Aynı zamanda nefis ortaya çıktığı zaman da başlangıçta sadece insan türünün sûretidir. Ama ahiret itibariyle kendisinde çok şey olabilme potansiyelini bulunduran maddedir. Eğer beşerî kuvveden ve heyûlanî akıldan fiili duruma geçerse ikinci hayata uygun olarak melek veya şeytanî suretlerde hâsıl olacaktır (*Shirazi 1386: 868*). Molla Sadrâ'ya göre insan nefsinin farklı mertebeleri vardır ki bazıları (insan nefsinden) önce, bazı kısımları ise sonradır. İnsan nefsinden öncekilere, yani insanın cevherî hareketle ulaşacağı nâtıklıktan önceki mertebelere maddî unsur, cemadlığı, bitkisel ve hayvanî nefisler ait ediliyor. İnsanlığından sonraki nefislere ise münfail akıl, bilfiil akıl, faal akıl ve ondan sonrakiler dâhildir.

Denilenlerden anlaşılmaktadır ki nefsin hudûsu görüşünü benimseyen Sadrâ Platon'a ait olan (*Shirazi 1386: 867*) nefsin kadimliği görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre nefsin hudûsu bedenledir. Nefsin kadimliğini kabul etmeyen ve onun beden ortaya çıktığı zaman onunla beraber var olduğunu düşünenler Sadrâ'dan önce de var olmuştur. Aristoteles ve Meşşâî filozof İbn Sînâ'nın görüşü bu yöndedir. Ancak Sadrâ, İbn Sînâ gibi nefsin hudûsunu bedenle beraber bilmekten öte, nefsin hudûsunda bedenden, daha doğrusu cisimden başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Bunun için nefsin hudûsunun cismanî olduğunu savunmaktadır. Yani nefis, cismanî hudûs eder sonra zatî tekâmül veya cevherî hareket yolu ile ruhanî varlığına ulaşır (*Shirazi 1386: 2/867*). Burada İbn Sînâ ile Sadrâ'nın görüşlerini karıştırmamak için dikkatli olmamız gerekmektedir. Çünkü bu filozofların her ikisinin görüşü nefsin kadimliğinin aleyhinedir. Her ikisine göre beden nefsin ortaya çıkmasına sebeptir. Ancak bedenın buradaki illetliğı filozofların düşüncesinde farklı şekilde anlatılmıştır.

İbn Sînâ *Ruh Kaside*'sinin ilk mısralarında nefsin kutsal âlemde bedene inmesinden bahsetmektedir: “Çok yükseklerden süzölüp gelen gururlu ve nazlı bir güvercin sana kondu” (*İbn Sina 2013: 58*.) Ruh bedene hayat vermek için ait olduğı kutsal âlemde maddî âleme inip bedenle birleşiyor. Filozofa göre mahlûkatın eşrefi olan insan beden ve ruhtan oluşuyor. İnsan hakkında düalist görüş ortaya koyan filozof bu ikisi arasında, üstünlüğü nefse veriyor. Ona göre maddeden bağımsız olan nefis cevheri ne bedende ne de onun bir fonksiyonundadır (*Alper 2010: 79*). Beden sırf maddedir. Nefis ise zatî bakımından mücerret, fiili bakımından maddîdir.



Yani nefis yetkinliğini gerçekleştirmek için maddî bedene ihtiyaç duyar. Ancak bu ihtiyaç onun yüce ve kutsal âleme ait olan zâtını alâkadar etmez. Filozofa göre insan oğlu doğduğu günden nefsi bedeniyle birleşir ve ömrünün sonuna kadar ne yaparsa yapsın, ister doğru yolda yürüsün ister şeytana kulluk etsin cevheri olduğu gibi kalır değişmez. İlk gün neydiyse sonda da aynı kalır (*Malikov 2018: 656*).

İbn Sînâ'ya göre nefis belli aşamaya gelerek onun hudûsunu tercih eden has cismin sorumluluğuna verilmiştir. Beden denilen şey de budur. Nefsin başka cisimlere etkisi de ait olduğu bu has beden vasıtasıyla mümkün oluyor. Nefis bedende bir hâl veya durum değil, beden onun için bilaraz illettir. Buna rağmen bedenle nefis arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Eğer beden olmasa nefis yetkinliğe ermez, kendisi için bulunan yetkinliğini gerçekleştiremez (*Zebihi 1388: 105-135*). Kısaca İbn Sînâ'ya göre nefis bedenin hudûsu ile hudûs etmiştir. Bunlar biri maddî, diğeri manevî olmakla birbirinden ayrı iki cevher olup bedenin nefsi kabul edecek mizacı hâsıl olduktan sonra nefis Faal Akıl vasıtasıyla ona indirilmiştir.

Filozofumuz Molla Sadrâ da nefsin hudûsunda bedenin sebepliğini Kabul ediyor. Ancak Sadrâ'ya göre bunlar arasındaki ilişki bedenin nefis için bilaraz illet olmasından daha kuvvetlidir. Nefisle beden arasındaki rabıta zatî ve varlıksal bir rabıtaadır. Beden nefsin maddî illeti olmakla Faal Akılla beraber nefsin illetidir (*Zebihi 1388: 105-135*). Madde suret ilişkisinde olduğu gibi nefis ve beden birbirine muhtaçlar; beden varlık kazanmasında nefse, nefis de teşahhusunu bedene borçludur.

Sadrâ bu konuda İslâm felsefesinde kendisine kadar olan görüşlerden hiç birini almadan kendine özgü bir görüş ortaya koymaya çalıştı. Sadrâya göre varlığının başında nefis veya ruh maddidir (*Malikov 1390: 32*). Ona göre nefis öncekilerin söylediği gibi bedenle beraber değil, bedende veya cisimde hudûs ediyor. Aslında başlangıçta nefis-beden diye bir şey yoktur. Sadece beden veya cisim vardır (Şurada bedenden bahsediyoruz, ama buda hakiki anlamda beden değildir. İleride söylemek istediğimiz daha açık anlaşılacaktır). Sadrâ'ya göre varlığının başlangıcında sırf cisim olan insan cevherî hareketle adım adım değişerek ruhanileşmektedir. Yani başlangıçta insan bilfiil değil, bilkuvve ruhanîdir. Onun bir maddî bir de ruh, nefis tarafı yoktur. Sadece maddedir ki o da madde olmasından dolayı kendisinde ruhanilik potansiyelini bulunduruyor. Böylece Sadrâ kendisine kadar felsefe tarihinde sürüp gelen dualist görüşe karşı çıkarak nefsin cismanî hudûsu nazariyesini ortaya atmıştır. Nefsin ruhanî hudûsunu makul görmeyen Sadrâ, aynı zamanda onun kadimliğine de karşı çıkmıştır.

Bilindiği gibi nefsin kadimliği nazariyesi felsefe tarihinde nefis-beden tartışmalarını ilk defa ciddi şekilde başlatan (*Shirinov 2012: 37*) Platon'a ait edilmektedir. İslâm filozofları içinde ise Kutbeddin Şîrâzî (ö. 1310) bu görüşü ısrarla savunanlardan olmuştur (*Akberiyân & Gafari 1386: 8*).

Molla Sadrâ nefsin kadimliğini beğenmeyerek diyor ki, eğer nefis kadim olsaydı o zaman fitraten ve zaten kâmil cevher olurdu. Bu hâlde de onda hiç bir noksan, fakirlik olmazdı. Eğer hakikaten nefsin zâtında hiç bir noksan, eksiklik bulunmuyorsa onun bir kısmı nebatî bir kısmı hayvanî olan âlet ve kuvvelere ihtiyaç duymaması lâzımdır (*Shirazi 1382: 8/385*). Hâlbuki bunun böyle olmadığı açıktır. Nefis bedene ve âlete muhtaçtır. Diğer taraftan eğer nefis kadim olsa nevi şahsına münhasır olması gerekir. Çünkü mücerrettir. Eğer mücerret ise ve onda istidat, hareket, madde durumu bulunmuyor ise çokluk içermemesi, tek olması lâzımdır. Ama insanî nefislerin çok olduğunu biliyoruz ki, bu da cüzî nefislerin bedenden önceki varlığı fikrini, yani kadimliğini ortadan kaldırmaktadır (*Shirazi 1382: 8/385*).

Sadreddîn Şîrâzî nefsin kadimliğini savunan rivayetlere de tevil tatbik ediyor. Filozofa göre rivayetlerde söz konusu olan nefisler beşerî nefislerin bu cüzî varlıkları değildir. Ona göre hadislerde işaret edilen, nefsin mufârik aklî suretleridir ki Yaratıcının ilminde bulunmaktadır. Aynı zamanda Sadrâ Platon'un bahsettiği müsüli-ilâhileri de bu aklî sûretler olarak kabul etmektedir (*Shirazi 1382: 8/386*).

Böylece Sadrâ, Platon gibi bazı filozofların bahsettiği ve rivayetlerin de savunduğu kadimliğin cüzî nefislerle ilişkili olmadığını söyleyerek kendi görüşünün dinî kaynaklarla çelişmediğini kanıtlamaya çalışmıştır.

### **Nefis-Beden İlişkisi**

Molla Sadrâ nefisle beden ilişkisini açıklamaya bir şeyin başka bir şeye bağlılığının onunla ilişkisinin farklı şekillerde olabileceğini açıklayarak başlıyor. İki şey arasındaki ilişki veya birinin diğerinden asıllığı aşağıdaki şekillerde olabilir:

1. Bunlardan en üstünü ve güçlüsü mahiyet ve mefhum bakımından olan bağlılıktır. Buna mahiyetin vücuda bağlılığı örnek olarak verilebilir.
2. İkincisi ise öz ve hakikat bakımından olan bağlılıktır. Bu tür ilişkide şeyin zâtı ve hüviyeti ona bağlı olanın (mutaallak) zâtı ve hüviyeti ile bağlı veya ona birleşiktir. Mesela, mümkün varlığın zorunlu varlıkla ilişkisi bu şekildedir.
3. Bir diğer bağlılık da zat ve nevi bakımından olan bağlılık olup, araz olan siyahlığın maruz olan cisimle bağlılığı bu şekildedir.

4. Suretin maddeye olan bağıllığı şeyin hudûsunda ve varlığının devamında ona mutaallak olanın tabiatına varlık ve kişilik bakımından olan bağıllık gibidir. Bu da eşyalar arasındaki ilişki şekillerindendir. Ancak burada suretin bağlı olduğu veya ihtiyaç duyduğu madde muayyen bir madde değildir. Daha doğrusu umumi anlamda herhangi bir maddedir. Aynen tabii bir cismin mekâna ihtiyaç duyması gibidir. Nasıl ki cisim muayyen, müşahhas bir mekâna bağlı olmaz, bu yüzden gerektiğinde bir mekândan diğerine hareket edebiliyor.
5. Diğer bir muhtaçlık şekli bir şeyin başka bir şeye vücut ve kişilik bakımından ihtiyaç duymasıdır. Ancak bu ihtiyaç durumu şeyin hudûsunda yani ilk ortaya çıktığı zaman geçerlidir. Varlığının bekasında söz konusu değildir. Molla Sadrâ'ya göre nefsin bedene bağıllığı bu şekildedir.
6. Bir şeyin diğer birine bağıllık şekillerinden diğeri ise şeyin asli ve varlığı bakımından değil fiilinde veya yetkinliğine ulaşmak ve fazilet elde etmek için başka birine ihtiyaç duymasıdır. Sadrâ'dan önceki filozofların cumhuruna göre nefsin bedene bağıllığı bu şekildedir. Aynı zamanda Sadrâ'ya göre de nefis sûrî bulûğa yani düşünce gücüne sahip olduğunda veya amelî aklı fiilî durum kazandıktan sonra nefisle beden arasında bu tür ilişkiden bahsedilebilir. Ama bu aşamada nazarî akıl fiili durum kazanmış değildir (*Shirazi 1382: 8/379-381*).

Burada dikkat çeken önemli bir nokta sonuncu şıkta gördüğümüz gibi Sadrâ nefsin kâmilliğe ulaşmak, yetkinliğini gerçekleştirmek bakımından yani varlık değil fiili bakımından bağıllığını kabul ediyor. Ancak bunun nefsin idrâk gücüne sahip olduktan sonra söz konusu olduğuna da vurgu yapmıştır. İbn Sînâ gibi Sadrâ'dan önceki düşünürler, varlığın başlangıcından itibaren nefis ve beden iki ayrı şey olduklarını savunuyorlardı. Nefsin hudûsu konusunda değindiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre nefis varlığının başından itibaren mücerrettir ve onun hiç bir maddeye bağımlılığı yoktur. Nefis için bedene ihtiyaçtan bahsediyorsak bu ancak fiilî bakımdan olabilir. Bu ikisinin beraberliği de aralarındaki bu ihtiyaçtan doğmuştur. Şîrâzî de nefis-beden durumu ortaya çıktıktan sonra bu münasebetin mevcut olduğunu kabul eder. Ne varki başlangıçta bu ilişkinin imkânsız olduğu görüşündedir. Çünkü nefsin hudûsunda belirtildiği gibi, başlangıçta nefis diye birşey yoktur, nefis cismanî olarak hudûs etmektedir. Bu sebeple de başlangıçta iki şey arasında olan herhangi bir ilişki anlamsızdır. Aslında hudûs başlangıcında hakiki manada beden diye bileceğimiz bir şey de yoktur. Sadrâ'ya göre beden olarak bilinen şey nefsin âletidir. Bu da beden ortada olduğu zaman anlam ifade edebilir. Yani eğer âlet olan bedenin kullanıcısı

bulunmuyorsa ve âlet de kullanıcıya izafeten âlet oluyorsa o zaman bu aşamada hakiki beden bulunmamaktadır. Burada olsa olsa tabii cisimden bahsedilebilir. Filozofun açıkladığı gibi, varlığının başlangıcında nefis vücudun müphem maddesine ihtiyaç duyar, ona bağlı olur. Aynı zamanda nefis, sonra bedenî müphem maddeye bağlı olacaktır (Shirazi 1382: 8/380). Yani başlangıçta beden yoktur, bedenî madde vardır. Daha doğrusu, bedenın yöneticisi olan ve ona anlam kazandıran nefis bulunmadığından dolayı o aşamadaki varlığın beden olarak adlandırılması anlamsızdır. Hatta nefsin müphem maddeye bağlılığından bahsediliyorsa veya başlangıçta nefis-beden ilişkisinden söz ediliyorsa bu, tasvirde zorluk çekmesinden ve ifade yetersizliğinden dolayı olabilir. Aslında varlığın başlangıcında ne beden ne de nefis olarak tanımlayabileceğimiz bir şey vardır. Sadrâ'nın cismanî hudûs teorisinden çıkan sonuca göre insan varlığının başlangıcında sadece cisimdir.

Filozofumuz Esfar'da, "*Nefis bedenın tamamıdır. Nefisten ve bedenî maddeden cismanî kâmil şey hâsıl olur.*" (Shirazi 1382: 8/11-12) diyor. Gördüğümüz gibi filozof "bedenî madde" (*maddetu'l-bedeniyye*) ifadesini kullanmıştır. Gerçekten bu aşamada beden daha mevcut değildir, mevcut olan bedenın maddesidir. Burada beden sadece bir isim olarak kullanılmıştır. Nefis de aynı şekildedir. İfade edildiği gibi nefis hudûsunda cismanîdir. Daha doğrusu insan varlığının başlangıcında cismanîdir. Sonra zamanla zatî değişim ve dönüşümle cismin kendisinde nefis ortaya çıkacaktır. Yoksa başlangıçta cismanî nefis yoktur, sadece cisim vardır. Nefis, nefis olarak cisim değildir. Nefis misalî varlığına ulaştığında bir anlam ifade eder. Beden de nefis ortaya çıktıktan sonra anlam ifade eder. Başka ifade ile nefis cevherî hareketle mütefekkiye düzeyine vardıktan sonar yetkinliğini gerçekleştirmek için âlete ihtiyaç duyar. Beden de mahz bu aşamada söz konusudur. Beden nefsin eylemlerini yerine getiren ve onun yetkinleşmesini sağlayan araçtır. Kısaca bu âletin anlam kazanması ancak nefis söz konusu olduğu durumda gerçekleşir. Dolayısıyla nefis cisim olması değil, âlet olması bakımından bedenın sebebi ve onun ortaya çıkmasında pay sahibi olarak kabul edilebilir (Puyan 1391: 94). Nefis ve sûret dış dünyada gerçekleşmedikçe nefsin zatî özelliği olan beden (müphem beden) mevcut olmayacaktır. Buna bağlı olarak ta mutaayyun, has beden de hakikat bulamaz. Çünkü haricî muayyen beden nefisteki beden tabiatına veya zatî bedene uygun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ise nefis bedenın illeti olmuş oluyor (ma bihi'l-vücûd anlamında). Ancak nefis burada yakın illettir. Yaratıcı ve Faal Akıl beden için yakın illet olarak düşünülemez. Nefsinde bedenın ortaya çıkmasında hiç bir payı olmadığını düşünmek aynı şekilde makul değildir. Nefis ahirette

olduğu gibi bu dünyada da bedenın varlığında pay sahibidir (*Puyan 1391: 92*).

Molla Sadrâ'ya göre nefsin bedenle bağılılığı zatî bağılılıktır. Bu ikisi arasındaki terkip de ittihadî terkiptir. Nefis ve beden müttehittirler (*Shirazi 1382: 9/3*). Sadrâ, bazı düşünürlerin söylediği gibi bedenın nefse ârız olmasını kabul etmemektedir. Nefsin bedene veya bedenın nefse bağılılığı onun varlık ve hakikatinin parçası olmak şeklinde bir bağılılıktır. Diğer taraftan bunlar birbirlerine karşılıklı olarak muhtaçtırlar. Nasıl ki madde ortaya çıkmasında surete ve suret de teşahhusunda maddeye muhtaçtır, nefis de maddî âlemdeki teşahhusu için maddeye yani bedene ihtiyaç duymaktadır.

Bu ittihat ve ayniyet yanında ortada belli bir farklılık söz konusudur. Peki, bu nasıl açıklanabilir? Sadrâ, nefisle bedenın farklılığının itibarî olduğu görüşündedir. Aslında nefisle beden aynı şeydir. Sadrâ nefsin bedene ait özelliklerle vasıflına bilmesini onların aynılığına delil olarak kabul etmektedir. Şöyle ki, nefis bedenın özellikleri ile vasıflanabilir. Diğer taraftan bir şey ki başka bir şeye mahsus muayyen sıfatlarla vasıflana biliyorsa aynen o ikinci şeydir. Buradan da anlaşılıyor ki, nefis bedenın aynıdır (*Shirazi 1382: 5/482*).

Ancak nefis ve beden arasında bir şekilde farklılık farz olunabilir. Buna rağmen bu farklılık hakiki ve gerçek farklılık değildir. Bunların farklılığı ya madde suret ayırımı gibi aklî tahlil zamanı yani zihinde ortaya çıkıyor, ya da biri vücut bakımından güçlü diğeri zayıftır (*Kerecyan & Rudeki 1389: 90-91*).

Aslında aynı bir vücuda sahiptirler, sadece birinin bulunduğu varlık mertebesi diğerinden daha şiddetlidir. Yani nefis güçlü, kâmil, bedenise gayri kâmil, zayıf mertebedir.

Molla Sadrâ'dan önce ruh-beden ilişkisi için daha çok “kuş kafes” benzetmesine başvurulmuştur. Bedeni, ruh için zindan olarak kabul eden bu düşüncenin kökleri hatta m.ö. V. yüzyıla kadar geri gidiyor (*Aster 2005: 77*). Bilinmeyen bir süreye kadar ve bilinmeyen bir nedenden dolayı kuş benzetilen nefis beden kafesinde tutsaktır. Nefsin bütün çabası kendisine yabancı olan beden kafesinden kurtulmak yönündedir. Ancak, nefis bu arzusuna yalnız ölümle kavuşur.

Problemin bu tarzda çürütülmesine sarf edilen gayretler aslında yeni ve daha zor soruların ortaya çıkmasına neden oluyordu. Bu kuşın bu kafesle ilişkisi nedir? Ruh maddi bir zindanda zincirli midir? Bu söz ruhun maddeliğine işaret etmiyor mu? Yani maddi olmayan bir şeyin maddede, mekânsal olmayan bir şeyin mekanda ne işi var? vs. bu gibi sorular sıralanmaktadır. Nefis ile bedenın ilişkisini açıklamak için ortaya atılan “kuş

kafes” benzetmesi problemi çözmekten ziyade cevaplandırılması gereken sorular üretmektedir. Filozofların probleme bu şekilde yanaşması Sadrâ’ya kadar devam etti. Molla Sadrâ ise nefis-beden ilişkisine tam farklı açıdan yanaşmıştır. Abdülkerim Suruş ruh beden münasebetini çözerek, doğa ve doğa ötesi arasında irtibatı sağlamasını Molla Sadrâ’nın felsefe alanındaki büyük başarılarından birisi olarak görmektedir. Belirtildiği gibi, Sadrâ’ya göre ruh bedenin cevherî hareketinin ürünüdür. Ruhla bedenın bağlantısı meyve ile dalın bağlantısı gibidir. Meyve ile dal nasıl ki birlikte tabii, doğal bir şekilde yaşamlarını sürdürüyorlarsa, ruh ve beden de aynı şekilde doğal ilişki içindedirler. Bunların beraberliği zindandaki mahpusun durumu gibi zorlama ve yapay bir birliktelik değildir (*Surush 2012: 103-104*).

Burada bir noktayı da hatırlatalım ki bazen materyalistler de ruhun maddenin ürünü olduğunu söylüyorlar. Onlara göre ruh diye adlandırılan şey gerçekte maddenin karmaşık bir görüntüsüdür. Isı veya elektrik gibi bir şeydir. Yani esasında yine maddeye dayanır. Ancak Sadrâ kesinlikle bunu kastetmemiştir (*Surush 2012: 104-105*). Sadrâ’nın ruhu cismanî hudûs etse bile varlığının devamında fizikî maddeye muhtaç değildir. Cevherî hareketle yetkinleşen ruh fizikî bedenın bozulmasına bakmayarak kendi varlığını sürdürecektir.

### **Dünya, Berzah ve Ahirette Beden**

Molla Sadrâ bedenden ve onun bütün âlemlerde aynılığından bahsetmektedir. Ancak bazen tüm âlemlerde aynılığı savunulan bedenın hangi beden olduğu karıştırılabilir. Sadrâ iki mahiyette beden tabiatından bahsetmiştir. Sadrâ’ya göre nefsin zaten bağlı olduğu beden bizim bu unsurlardan oluşmuş bedenimiz değildir. Nefsin bir bedeni onun bir eylem yapmak için kullandığı güç olan tabiat veya beden tabiatıdır. Bir de unsurlardan oluşmuş zahiri beden vardır. O beden ki et, deri, kemik gibi maddelerden oluşarak insanın fiziksel beden yapısını oluşturmaktadır. Filozofa göre nefsin hakiki bedeni birincisidir (*Kerecyan & Rudeki 1389: 93*). Nefsin tasarrufta bulunduğu ve yönettiği beden bu bedendir. Nefisle beden arasındaki zatî ve ittihadî ilişki nefsin zatındaki beden tabiatı veya müphem beden arasındadır, dünyadaki muayyen bedenle nefis arasında böyle birilişki söz konusu değildir. Bu dünyadaki has, muayyen beden nefsin cevherî hareketi ile yetkinliği sonucu ondan ayrılacağına rağmen hiçbir zaman zâtındaki bedenden ayrılmayacaktır. Bu ikisinin ayrılması veya müphem bedenın bozulması nefsin kendisinin bozulması anlamına gelmektedir. Nefis zâtındaki müphem bedenle vasıtasız ilişkili olduğu halde muayyen, has bedenle vasıtalı ilişkilidir. Bunlar arasındaki vasıtada yine

nefsin zâtındaki müphem bedendir (*Puyan 1391: 95*). Nefsin yöneterek tasarrufta bulunduğu ve zaten bağlı olduğu zâtındaki o kuvvet bu dünyadaki tabii beden ve diğer neşetlerdeki berzahî ve uhrevî bedendir. Berzadaki insan organ ve güçleri ile aklî insanın gölgesi ve misalî formasıdır. Tabii beden ise gölgenin gölgesi gibidir (*Shirazi 1382: 9/89*). Filozofa göre düşünüldüğü gibi beden nefsi taşıyan, onu yüklenen veya onun sahibi değildir. Aksine nefis bedeninin sahibi olup onu yüklenmiştir. Nefis bedeni meydana getirmiştir. Bunlardan istediğini yapan, istediği tarafa giden nefistir. Bedenin kuvve ve azaları nefsin olup onları istediği şekilde kullanır. Ancak bu dünyadan daha üstün bir âleme gitmek için nefis buradaki bedenle yolculuğa çıkamaz. Bu yolculuk, ancak o âleme uygun bedenle (nurî beden) mümkün olur (*Shirazi 1382: 9/63-64*). Maddî unsurlardan oluşmuş zahiri ve harici beden misalî ve aklî âlemde işe yaramaz. O âlemler bulunduğumuz maddî âlemden üstün ve farklı oldukları gibi oradaki bedenler de onlara uygundur. Eğer beden sadece bu zahiri beden olsa idi o zaman bozulduğu açık olan bu bedeninin diğer âlemlerdeki tahakkukundan bahsedilemezdi.

Molla Sadrâ'ya göre çoğunluğun zannettiği gibi nefis dünyevî vücuttan uhrevîye geçerken bedenden ayrılarak elbisesini soyunmuş gibi çıplak kalmıyor. Bu şekilde düşünenlere göre nefsin zatî tasarrufta bulunduğu ve yönettiği cansız maddî bedendir (ceset). Hâlbuki, böyle değildir. Bu beden nefsin özünde tasarruf ettiği ve yönettiği mevzunun haricindedir. Bu (maddî) beden insanın varlığının aslı için değil, soğuk ve sıcaktan korunmak için inşa ettiği ev gibidir. Çünkü onsuz bu âlemde yaşamak imkânsız olurdu.

Sadrâ'ya göre hakiki beden kendisinde his ve hayat nurunun arazi olarak değil, zatî olarak bulunduğu, yani hayatın onun özünde cereyan ettiği, aktığı bedendir. Bu bedeninin nefse nispeti Güneş ışığının Güneş'e olan nispeti gibidir. Eğer bu dünyadaki ceset kendisinde hayatın zatî bakımından cereyan ettiği beden olsaydı sahibi kendisini terk etmiş ev gibi atılıp harap olmazdı (*Shirazi 1382: 9/131-132*).

Bedenle nefsin ilişkisi zorunlu ve zatî olduğu zaman nefsi hiç bir zaman bedensiz düşünemeyiz. Sadece bedenlerin mahiyeti farklı şekilde olabilir. Çünkü zatından bir şey kaybeden şey artık aynı şey değildir. Bu halde nefis dünyevî bedenden ayrıldıktan sonra misalî bedene bürünecektir ki bu dünyadaki unsurlardan oluşmuş muayyen bedeninin inkişaf etmiş şeklidir (*Kerecyan & Rudeki 1389: 95*). Ancak bu bedene kavuşacak veya bu bedene bürünecek nefisler nakıs ve orta nefislerdir. Kamil nefisler ise akıl âlemine geçeceklerdir (*Shirazi 1391: 89-90*).

Misal âlemi munfasıl-hayal olarak bilinen hayal âlemidir (*Shirazi 1391: 89*). Bu âlemdeki bedeninin özellikleri misal âlemine uygun şekildedir.

Nasıl ki misal âlemi maddî dünya ile aklî âlem arasındadır ve bu iki karşıt âlem arasında orta mertebede bulunmaktadır, misalî veya berzahtaki beden de maddî, dünyevî beden ile aklî, uhrevî beden arasında bir derecede bulunmaktadır. Ancak berzahtaki beden maddî olmasa da maddî özelliklere sahiptir (*Kerecyan & Rudeki 1389: 95*). Yani, ne tam mücerrettir, ne de tam maddîdir.

Nefsanî veya misalî sûretler ahirette uhrevî sûretlerin maddesini teşkil etmektedir. İnsanlar kesp ettikleri melekelere uygun olarak kıyamette Yaratıcı tarafından giyindirileceklerdir. Ahiretteki sûretler şahsın amelleri, meleke ve görüşlerine göre oluşacaktır (*Shirazi 1382: 9/314*). Ahiret âlemi sırf maddî olmaktan tamamen uzak bir âlemdir. O âlemde bulunan varlıklar idrâki varlıklardır. Varlığın derecesi ve gerçeklikleri bakımından bu âlem diğerlerinin üstünde bulunmaktadır. Şunun da belirtilmesi gerekir ki, ahiret âlemi idrâki âlem olmakla beraber sırf aklî âlem değildir. Belki hissî, idrakî ve aklî sûretlerin bulunduğu yerdir. Nefis kıyamette varlığının en üst aklî mertebesi ile değil, tüm varlık mertebeleri ile bulunacaktır (*Kerecyan & Rudeki 1389: 97*.) Şu hususu da unutmamak lâzımdır ki, her nefis aklî varlığını kesinlikle gerçekleştirecek ve en üst varlığına ulaşacak diye bir şey yoktur. İnsanlar bu manada farklı mertebelerde bulunmaktadırlar.

Sadrâ'nın nefis-beden ilişkisi ile görüşlerinden anladığımıza göre, nefsi hiçbir âlemde bedensiz düşünemeyiz. Beden nefsin yetkinliğini gerçekleştirmesi için vasıttır. Eğer filozofun söylediği gibi nefsin kullandığı beden onun zâtındaki kendisine birleşik olan veya varlığının aşağı derecesi olan bedense, o hâlde bütün âlemlerdeki bedenın hakiki beden olmasını kabul etmemiz gerekiyor. Aksi taktirde nefis hiç ahiretteki bedenine de ulaşamaz. Çünkü nefis yetkinliğini bedenle gerçekleştirecektir. Başka bir ifade ile “*Kıyamet nefsin beden vasıtasıyla elde ettiği yetkinliğin ortaya çıktığı (veya kendisine döndüğü) âlemdir, nefsin uhrevî bedenle birleşmesi ile kemâlinin başlangıcı değildir.*” (*Puyan 1391: 97*). Diğer taraftan sadece ahiretteki bedeni nefsin hakiki bedeni kabul edersek bu durumda da her üç âlemde bedenlerin aynılığından bahsetmek imkânsız olur. Molla Sadrâ ahiretteki cisim için “*Hayatı zatî olan cisim uhrevî cisimdir.*” (*Shirazi 1382: 9/376*) söyler. Yine dünyevî bedenden bahsederken müphem bedeni kastederek “*hakiki bedenın hayatı bılaraz değil, bizzattır.*” (*Shirazi 1382: 9/131*) şeklinde fikrini açıklamıştır. Yani filozof bu iki bedenın zatî hayata sahip olduklarını kabul etmiş gözükmektedir.

Bu üç bedenın hiç biri vasıtasız olarak nefse bağı ve onun tasarrufta bulunup yönettiği beden değildir. Bunlar her farklı âlemde ortaya çıkan ve o âlemin özelliklerine göre tasarlanan bedenlerdir. Aklî olarak ahiretteki beden



de bozulmaya mahkûmdur. Ancak ahiret âlemi ebedî olduğundan bu bedende sonsuza kadar nefisle beraber kalacaktır. Ahiret âlemi diğer âlemlerin en üstünü ve en mükemmelidir. Bunun için oradaki bedenlerde en üstün keyfiyette olup, hiç bir zaman bozulmazlar. Yoksa kendisi bakımından uhrevî beden de diğer bedenlerin hükmüne tâbidir (*Puyan 1391: 97*). Farklı şekilde söylemek gerekirse, bu dünyadaki bedenin değişmesine neden, onda kuvve, potansiyel durumunun bulunmasıdır. Sahip olduğu bilfiil şekli yanında kuvve durumu da vardır. Şeydeki kuvve bilfiil vaziyete geçtiğinde artık o şey önceki olmuyor. Daha doğrusu önceki şeklinde olmuyor. Ancak ahiretteki bedende kuvve durumu bulunmuyor. Hal böyle olunca değişim ve dönüşüm de söz konusu olamaz.

Diğer taraftan ahiretteki beden müphem beden olarak da görülebilir. Aslında bütün bedenler aynen o müphem bedendir. Daha doğrusu o müphem bedeninin bulunduğu âlemin özelliklerine uygun olarak oluşmuş formlar, şekillerdir. Nefis her defasında varlık âlemini değiştirdiğinde, bu şekiller değişerek bozulur. Nefsin kendisi ve onun varlığının aşağı derecesi olan zatî beden ise bozulmuyor. Sadrâ'ya göre müphem beden nefsin maddeye yakın tarafı olmakla beraber nefisle aynıdır. Filozof *Esfar*'da diyor ki, insan bu dünyada nefis ve bedeninin mecmuudur. Bu ikisinin birbirinden farklı olmalarına rağmen tek vücutla mevcutturlar. Yani aslında bunlar iki tarafı olan bir şeydir. Bir taraf, yani nefis asil, diğer taraf veya beden ise ferdir. Nefis kemâline doğru yürüdükçe bedeni de latifleşerek nefisle ittisali kuvvetleniyor. Yetkinliklerinin sonunda ise bir şey oluyorlar (*Shirazi 1382: 9/131-132*).

Konuyu anlamak için Sadrâ'nın cismanî hudûs ruhanî bekâ (*cismâniyetu'l hudûs ruhâniyetu'l-bekâ*) anlayışını gözönünde bulundurmak gerekir. Sadrâ'ya göre cismanî olarak başlayan yolculukta daha sonra nefis ortaya çıkıyor, işte o zaman nefsin âleti olan beden söz konusudur. Nefis olmadan bedenden bahsedilemez. Beden nefsin özüdür. Beden de başlangıçta maddî olduğundan dolayı nefisle ittisali zayıftır. Daha sonra nefis kâmileştikçe beden de maddeden uzaklaşarak onunla daha sıkı ilişki kurar ve bir süre maddî-ruhanî devam eden durum sonunda ruhanî vücuduna kavuşur. Müphem bedeninin veya nefsin muayyen bedenle ilişkisi dünyada nefsin ahiretteki muayyen bedenle ilişkisinden zayıftır. Çünkü birincisi maddîdir. Ahirette muayyen beden diğer neşetlerdeki müphem bedeninin ya kendisidir ya da bunlar ayırt edilemeyecek kadar yakındırlar. Belki de ikisinin de ruhanî olduğunu söylemek daha doğru olur.

Sadrâ, ahirette tecessüm edecek insanın aynı bu dünyadaki insan olduğunu savunmaktadır (*Shirazi 1382: 9/285*). Bunu da daha önce ifade

edildiği gibi muayyen bedeni kast ederek değil, müphem maddesi ile sûret ve zâtını kast ederek söylemiştir (*Shirazi 1382: 9/46*). Yani ahiretteki muayyen madde, bu dünyadaki muayyen beden ile değil, müphem bedenle aynıdır. Aslında müphem beden derken belli bir şekli olan beden düşünmek doğru değildir. Nefis müphem bedene bağlıdır ona muhtaçtır denildiğinde nefsin herhangi bir şekilde olan bedene muhtaç olduğu düşünülmelidir. Nefis, maddî dünyada olduğunda müphem beden maddî, misalî âlemde olduğunda misalî, uhrevî âlemde olduğunda uhrevî âleme uygun şekilde belirecektir.

Bir noktaya da değinmemiz iyi olur ki, Sadrâ hayalin icat ettiği veya nefsin hayal gücü ile icat ettiği beden derken ahiretteki muayyen bedeni kast ediyor. İnsan bu dünyada amelleri ile o bedenini oluşturuyor ve ölümden sonra bu kuvve hâlinde olan beden fiili duruma geçiyor. Ahirette ise nefis, hayal gücü ile cismanî olan uhrevî bedenini inşa ediyor. Bu beden berzahtaki bedenle aynı değildir. Uhrevî beden ahiret âlemine uygun şekilde olup misalî bir varlık değildir. Ancak bunlar arasında felsefî ayniyet veya özdeşlik mevcuttur (*Puyan 1391: 549-550*).

### **Sonuç**

Molla Sadrâ'ya göre Tanrı'dan başlayıp maddede biten ve tekrar maddeden hareketle nihai gayesi olan Tantıda sonuçlanan varlık dairesinde maddî, nefsanî ve aklî olmakla üç varlık âlemi bulunmaktadır. Nüzul kavsinde varlık silsilesi fiilden kuvveye doğru olmakla, aklî-nefsanî-maddî şeklindedir. Su'ûd kavsinde ise oluş birincinin tersi istikametinde, kuvveden fiile doğru, maddî-nefsanî-aklî şeklinde gerçekleşir. Filozofa göre nüzul ve su'ûd kavislerinin kavuşma noktası olan insan bu üç varlık tarzını kendinde bulundurmaktadır.

İbn Sînâ ve Aristoteles'e benzer şekilde nefsi “*bil kuvve hayata sahip, organları olan tabii cismin ilk yetkinliği*” olarak tanımlayan Molla Sadrâ'nın, seleflerinden farklı olarak, nefsin tanımındaki organlardan kastı ayak, kol gibi fiziksel organlar değil, nefsin kendileri vasıtasıyla eylemde bulunduğu güçleridir. Aslında şu husus filozofun nefis-beden ilişkisi bağlamında öne sürdüğü özgün sayılabilecek görüşü ile ilgili bazı ipuçları vermektedir.

Sadrâ, aynen İbn Sînâ'nın yaptığı gibi Platon tarafından formüle edilen nefsin kadimliği fikrini kabul etmemekte ve yine İbn Sînâ gibi nefsin hudusunu bedenle beraber bilmektedir. Ne var ki, nefsin bedenle beraber ortaya çıktığını, daha doğrusu, bedenın belli mizaca gelmesiyle ruhın ona birleştiğini savunan İbn Sînâ'ya göre nefis ve beden hudûsunda ve bekâsında birbirinden farklı iki cevherdirler. Beden salt madde, nefis ise rûhanî bir cevher olup, yalnız fiili bakımdan, yani yetkinliğini gerçekleştirmek için

maddî bedene ihtiyaç duyar. İbn Sînâ'nın bu dualist yaklaşımına karşılık Sadrâ monist bir yanaşma ortaya koymuştur. O, nefsin hudûsunu bedenle beraber olduğunu bilmekten de öte, nefsin hudûsunda cismanî olduğunu iddia etmektedir. İnsan nefsiyle ilgili *cismâniyetu'l hudûs ruhâniyetu'l-bekâ* teorisini geliştiren Sadrâ'ya göre varlığının başında insan nefsi bilfiil maddî, bilkuvve rûhanîdir. İnsan oluşumunun ilk aşamasında biri salt madde olan beden, diğeri salt mücerret bir cevher olan ruhun ilişkisi söz konusu değildir, o, sadece kendisinde rûhânîlik potansiyelini bulunduran maddedir. Bilfiil madde olan nefis bu kuvve halinde olan rûhâniliğini de cevherî hareketle gerçekleştirir.

Sadrâ'ya felsefe tarihinde yeni bir nefis teorisi sunma imkânı sağlayan ve nefis-beden ilişkisi tartışmalarını yeni bir boyuta taşıyarak bu ikisinin münasebeti ile ilgili tam farklı bir görüş sunmayı olası kılan *cismâniyetu'l hudûs ruhâniyetu'l-bekâ* tezi cevherî hareket anlayışı kabul edilmez ise ne mümkün olur ne de anlaşılır. Hareketin cevherde olması, başka deyişle, sadece arazların değil cevherin kendisinin hareketli olması maddî veya cismanî bir şeyin rûhânileşmesini mümkün kılar. Cismin kendisi veya kendi cevheri, değişim ve dönüşüm geçirerek ruhanî bir gerçekliye dönüşür. Nefsin cismanî hudûs ve ruhanî bekâsından filozof bunu kast etmektedir. Sadrâ'dan önceki filozoflar cevherde hareketin olması fikrini kabul etmediklerinden dolayı nefis-beden ilişkisi sorununa şu perspektiften bakma imkânına sahip olmamışlardır. Bundan dolayı da insanın nefis ve beden tarafını anlamak ve onun maddî ve mental özelliklerini îzah etmek için biri maddî-cismanî diğeri manevî-ruhanî olan iki farklı cevher düşünmek zorunda kalmış ve insanın bu iki zıt ünsürden mürekkep olduğu fikrini edinmişlerdir.

Gerçekten cevherî hareketi kabul etmeden cismanî hudûstan ruhanî bekaya giden yolda insan türünün yolculuğunu açıklamak imkânsız olurdu. Nefsin mücerret husulü imkânsız olduktan sonra maddî, cismanî hudûs şıkkı geçerli görülebilir. Nefsin bu maddî cismanî başlangıçtan ruhanî, aklî sonucunu temin eden de kararsız, gayri sabit cevherdir. Bu anlayışa göre, başlangıçta zayıf, iptidai varlık, öncekileri kaybetmeden yeni özellikleri kazanmak şeklinde üstünlükleri elde ederek aşağıdan yukarı veya kuvveden fiile doğru hareket etmektedir. Yani insan, önce nebatî nefse sonra hayvanî sonunda ise nâtık nefse sahip olmaktadır. Başka şekilde söylersek, Sadrâya göre anne rahmine düşen nutfe ruhsuz bir cisimdir. Bu nutfe cevherî hareket sayesinde ilk olarak bitkisel nefesine kavuşur. Anne karnında olduğu sürece bu nefis düzeyinde kalan bebek dünyaya gelmesiyle hayvansal nefis düzeyine çıkmış oluyor. Cevherî hareketini devam ettiren nefis belli bir zaman geçtikten sonra insanî nefis mertebesine ulaşıyor. Yani, dışarıdan bedene

herhangi bir ruh veya ruhsal bir varlık dahil olmuyor. Cismin kendisi değişim ve dönüşüm geçirerek adım adım rûhânileşiyor.

Sadra'nın bahsettiği nefsin cismanî hudûs ve rûhânî bekâsı sözkonusu olunca dualist düşüncedeki nefis, beden ve özellikle nefis-beden anlayışı anlamını kaybetmiş oluyor. Sadrâ'ya göre nefsin bedenle olan ilişkisi tabii bir ilişkidir. Nefsin eylemde bulunması için aleti olarak bilinen beden etten kemikten oluşan zahiri organlar değil, nefsin kendi zatındaki güçleridir. Nefsin hakiki bedeni olan bu güçler nefsin kendi cevherinden bir parça olduğu ve ilişkileri özsel olduğu gerekçesiyle nefsi hiç bir neşette bedensiz düşünemeyiz. Ancak, bulunduğu alemin özelliğinden dolayı nefsin muayyen bedeni değişik mahiyette ortaya çıkabilir.

**Kaynakça**  
**(References)**

1. Al-Muslim, Sadiq. (2009). İbdā'āt Şadr al-Dīn al-Shīrāzī al-falsafīyah, al-naḥs namūdḥajan. Damascus: Neynava Publisher.
2. Alper, Ö. M. (2010). İbn Sina (2nd ed). İstanbul: İSAM Publisher.
3. Aristotel. (2001). Ruh Üzerine (Ö. Zeki, trans.). İstanbul: Alfa Yayınları.
4. Aster, V.E. (2005). İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi. İstanbul: im yayın tasarımı.
5. Akberiyani, R., & Gafari, H. (1386). Nazariyeye huduse cismânîye nefis der felsefeye Molla Sadrâ ve tesire an ber meâde cismanî. Ayeneh Maarefat. 11, 1-29.
6. Bagir, G., & İsfahani, N. (2014). Tekamule noviye insan ber esase nezeriyeye cismaniyetul hudus ruhaniyetul beka buden nefis. Journal of Religious Thought of Shiraz University, Vol. 14, No. 1, 23-38.
7. Bouzarinejad, Y. (2010). Djayegah insane nazd Mulla Sadra. Andishe-e-Novin-e-Dini. Vol. 6, 23, 155-174.
8. Fazlur, R. (1975). The Philosophy of Mulla Sadra. Albany: State University of New York Press.
9. Heydari, J. (2020). Berresi-e qaede al-vahed der felsefeye islami. Metafizika. Vol. 3, No 4, 67-86.
10. Hilli, J. (1988). Kashf al-murâd fî sharhi tajrid al-itiqâd. (1<sup>st</sup>ed). Beyrut: Muassisat al-İlmi al-Matbuat.
11. İbn Sina. (2013). Tanımlar Kitabı, (A. Aygün, A. İclal trans.). Ankara: Elis Publisher.
12. İbn Sina. (2013). Ruh Kasidesi. In M. Kaya (Ed.), Felsefe ve ölüm ötesi (pp. 58-67). İstanbul, Türkiye: Klasik.
13. Kerecyan, M., & Rudeki N. (1389). Se iqlimebeden; Berresi mugayesei mead cismani ez menzur Sadrü'l-mütealihin ve Aga Ali Hakim (Muderris Zunuzi). Qabasat. No. 58, 85-113.
14. Malikov, A. (1390). HS. Kamal va estekmale nafs be revayat Sadraddin Shirazi. Tolu noor. No. 35, 23-46.
15. Malikov, A. (2018). Kamal va estekmal nafse insani az manzar Nizami Ganjavi va Mulla Sadra. International Conference of Nizami Ganjavi. 649-670.
16. Malikov, A. (2019). İslam düşüncesinde kamil insan konsepsiyasının aktüallığı. Din araştırmaları jurnalı. No 2 (3), 253-266.
17. Puyan, M. (1391). HS. Meade cismanî der hekmete mutealiye. Qom: Bustane Ketab.
18. Rehimpur, F. (1389). SH. Taammuli der mebani ikhtilaf nezer İbn Sina wa Molla Sadra piramun sâder evvel ve entebag an ba hagigat Mohammediyye. İlahiyat-e-Tatbiqi (ilmi pajuheshi). Vol. 1, No 4, 73-88.

19. Shirazi, S. (1382). SH. al-Hikmat al-muta`Aliya fi-l-asfar al-`aqliyya al-arba`a. (1<sup>st</sup>ed). Tehran: SIPRIn Publications.
20. Shirazi, S. (1386). SH. Mafatih al-qayb. Tahran: SIPRIn Publications.
21. Shirazi, S. (1391). SH. al-Shawahid al-rubûbiyya fil-manâhij al-sulûkiyya. Tehran: SIPRIn Publications.
22. Shirazi, S. (1391). SH. Mezahiru'l-ilâhiyye, Tehran: SIPRIn Publications.
23. Shirinov, A. (2012). Felsefe tarihinde ruh-beden ilişkisi problemi (qedimden günümüze). Felsefe ve sosyal-siyasi elmler. 1 (33), 36-49.
24. Surush, A. (2012). Evrenin Yatışmaz Yapısı, (H. Hüseyin, trans.). İstanbul: İnsan Yayınları.
25. Tahiri, I. (1393). SH. Nefs ve gevaye an ez didgahe Aristo İbn Sina ve Sadruddin Shirazi. Qum: Bustane Ketab.
26. Gurbani, G. (1385). SH. Mebde ve meade insan der pertove herekete covheri Molla Sadrâ, Philosophical-Theological Research Vol. 8, No 2, 67-88.
27. Zebihî, M. (1388). Negd ve berresiye didgâhe İbn Sînâ ve Mulla Sadrâ der bareye chegunegiye pidayesh-e nefis-e insan, Andishe novin dini. Vol 5, No 12, 105-135.

**Ibrahim Baghirov**  
**Assoc.Prof. Aladdin Malikov**

***Origination of the soul and its relationship with the body in  
Sadraddin Shirazi's thought***

***Abstract***

Being one of the most important issues in the history of philosophy, the problem of the soul and its relationship with the body has always been at the forefront of the issues that have been discussed since the ancient Greek thinkers and that puzzled Islamic philosophers' head. Plato and other Greek philosophers defined the soul as a substance completely independent of matter, and thought that it was existed before the creation of the body and continues to exist after its death. According to them the relationship between the two is accidental as opposed to being real. This idea, better known as the 'bird-cage' metaphor, is the most widely accepted reading in terms of the soul-body relationship, and agrees with the Islamic philosophers' views before Sadraddin Shirazi (Mulla Sadra) on this issue. Enriching Islamic philosophical thought with his theories such as the principality of being, gradation of being, and substantial motion, Mulla Sadra by putting forward the idea stated in the phrase of 'corporeal in its origination and spiritual in its survival' was able to present an approach that could be considered original in solving this particular philosophical problem too.

According to Shirazi, who considered it illogical for an abstract substance to be attached to a purely material body and the togetherness of these two, human being is a merely material body at the beginning of its existence; however this pure matter, thanks to the substantial motion, gradually perfects itself reaching the stages of vegetative, animal, and human soul in order. The connection of the soul with the body, which is its instrument, is also natural rather than being accidental.

This article analyzing Shirazi's thoughts on the definition and origination of the soul and its relationship with the body, discusses the philosopher's views of the nature of bodies in this world, in the intermediate realm and in the Hereafter.

**Key words:** Sadraddin Shirazi, Mullah Sadra, mind-body problem, corporeal origination, spiritual survival, earthly body, aethereal body

*Ибрагим Багиров*

*Доц. Др. Аладдин Меликов*

*Садрадин Ширази: прихоть и его соотношение с телом*

**Резюме**

Одной из важнейших тем истории философии, а также проблемой обсуждения древнегреческих мыслителей и объектом внимания исламских философов является - прихоть (нафс) и его соотношение с телом.

Платон и многие другие греческие философы описывали душу как субстанцию, полностью независимую от материи, полагая, что ее бытие предшествует сущности и продолжает существовать даже после смерти тела. Согласно их мнению, соотношение прихоти и тела - не существенно и нереально, а случайно. Эта идея известная как метафора «птичьей клетки» является широко распространенным объяснением проблемы «прихоти и тела» и соответствует утверждениям исламских философов, в числе которых и Садр ад-дин Ширази (Мулла Садра).

Обогадивший исламскую философскую мысль теориями – «асалат уль-вуджуд», «ташкик иль-вуджуд», «джаухари харакат» Мулла Садра предоставил теорию «джисманийатул худус руханиййатул бага», и тем самым согласно нашему выводу, достиг оригинального подхода к данной философской проблеме.

Согласно выводам Ширази, присоединение абстрактной материи к чисто материальному телу и равенство этих двух противоречащих друг-другу вещей нелогично и человек в начале своего существования является чисто материальным телом, но постепенно совершенствуясь, основываясь на бытующий в нем «джаухар» данное тело вначале переходит в стадию растения, затем животного, а в итоге в человеческую прихоть. Связь прихоти с телом, являющимся инструментом желания, не существенно, а изначально и естественно.

В данной статье исследуются взгляды Ширази на определение «прихоть», его границы и соотношение «прихоть – тело», а также обсуждены мировоззрения философа о жизни, потусторонней жизни и будущем.

**Ключевые слова:** Садрадин Ширази, Мулла Садра, проблема похоти и тела, джисманиййатул худус, руханиййатул бага, существенное тело, потустороннее тело.



*İbrahim Bağirov*  
*Dos.Dr. Ələddin Məlikov*

***Sədrəddin Şiraziyə görə nəfsin hüdusu və onun bədənə olan münasibəti***

***Xülasə***

Fəlsəfə tarixinin ən önəmli mövzularından biri olan nəfs (ruh) və onun bədənə olan münasibəti problemi antik yunan mütəfəkkirlərindən bəri müzakirə olunan və İslam filosoflarının da zəhnini məşğul edən məsələlərdəndir.

Platon və digər yunan filosofları nəfsi maddədən tamamilə müstəqil bir substansiya kimi tərif edir, onun bədənədən öncə mövcud olduğunu və bədənənin məhv olmasından sonra da varlığının davam edəcəyini düşünürdülər. Onlara görə nəfslə bədən arasındakı əlaqə zati və həqiqi bir əlaqə yox, ərazi/təsədüfi bir münasibətdir.

Daha çox “quş qəfəs” metaforası ilə tanınan bu fikir, nəfs-bədən problemi ilə bağlı ən çox mənimsənilən izah olaraq Sədrəddin Şiraziyə (Molla Sədra) qədər İslam filosoflarının da məsələ ilə bağlı söylədikləri ilə uyğunluq təşkil edir. “Əsalətul-vücut”, “təşkilil-vücut”, “cövhəri hərəkət” kimi nəzəriyyələr ilə İslam fəlsəfi fikrini zənginləşdirən Molla Sədra “cismaniyyətul hüdus ruhaniyyətul bəqa” nəzəriyyəsini ortaya atmaqla bu fəlsəfi problemin həllində də orijinal hesab edə biləcəyimiz bir yanaşmanı təqdim etməyə nail olmuşdur.

Tamamilə maddədən mücərrəd bir cövhərin sırf maddi bir bədənəəlişməsi və bu bir-birinə zidd iki şeyin bərabərliyini məntiqsiz hesab edən Şiraziyə görə - insan, varlığının başlanğıcında sırf maddi bir cismdir, ancaq bu sırf maddi olan cisim təbiətində mövcud olan “cövhəri hərəkət”lə pillə-pillə kamilləşərək əvvəlcə nəbatı, sonra heyvani, daha sonra isə insani nəfs mərhələsinə qədəm qoyur. Nəfsin aləti olan bədən ilə əlaqəsi də ərazi yox, əsl və təbii bir əlaqədir.

Şirazinin nəfsin tərfi, hüdudu və “nəfs-bədən” münasibəti haqqında fikirlərinin araşdırıldığı hazırkı məqalədə filosofun dünya, bərzəx və axirətdəki bədənələrin keyfiyyəti ilə əlaqəli qənaətlərinə də yer verilmişdir.

**Açar sözlər:** Sədrəddin Şirazi, Molla Sədra, “nəfs-bədən” problemi, cismaniyyətul-hüdus, ruhaniyyətul-bəqa, dünyəvi bədən, uxrəvi bədən.

*Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 11.04.2021*

*Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 30.04.2021*

*Çapa qəbul edilmişdir: 10.06.2021*