

SADRADDIN SHIRAZI AND PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION OF CORPOREAL RESURRECTION



Ibrahim Baghirov¹

UDC: 1(55)“16”:111:297.1

LBC: 87.3(5Im):86.38

HoS: 146

doi: 10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275

Keywords:

Mulla Sadra,
Hereafter,
Ethereal body,
Substantial motion,
Abstract imagination

Subject area:

Humanitarian and
Social Sciences

Research field:

Philosophy of Religion

ABSTRACT

Sadraddin Muhammad Shirazi, who is considered the most significant philosopher of 17th-century Islamic philosophy and is known as Mulla Sadra, contributed novel theories to Islamic philosophy. Famous for his theories such as the Primacy of Being, the Gradation of Being, and Substantial Motion, Shirazi also tried to solve the problem of corporeal resurrection, which was a problematic issue in both philosophy and religion, by approaching it in a unique way.

Up to Shirazi's time, no one had been able to provide a rational explanation for the religiously supported doctrine of corporeal resurrection; however, based on the principles of his philosophy, he was able to justify it and in this way put forward a new theory in Islamic philosophy. According to Shirazi, who regarded the spiritual resurrection supported by philosophers as insufficient and accepted resurrection as the unification of body and soul, the soul and body are parts of a single unity. In his view, it is not possible to separate them, as they are unified. The body, as a characteristic of the soul, may change because of its substantial motion; however, even if the properties of the body change, the soul will not be without a body in any realm.

The agent of the ethereal body, which is the embodiment of man's deeds in this world, is the soul itself. According to Shirazi, imagination remains alive after the death of the physical body because it is abstract, and the soul imagines itself according to its substantive form. The afterlife body is not physical matter, but it is bodily, so it has dimensions. Nevertheless, from the point of view of philosophical identity, there is no difference between the earthly and ethereal bodies.

¹ Doctoral Student, Institute of Oriental Studies, Azerbaijan National Academy of Sciences; Baku, Azerbaijan

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

To cite this article: Baghirov, I. [2026]. Sadraddin Shirazi and Philosophical Justification of Corporeal Resurrection. *History of Science journal*, 7(1), pp.252-275.

<https://doi.org/10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275>

Article history:

Received: 17.01.2026

Revised: 18.02.2026

Accepted: 01.03.2026

Published: 15.03.2026



Copyright: © 2026 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

SƏDRƏDDİN ŞİRAZİDƏ CİSMANİ MƏADIN FƏLSƏFİ SÜBUTU



İbrahim Bağirov¹

UOT: 1(55)“16”:111:297.1

KBT: 87.3(5İm):86.38

HoS: 146

doi: 10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275

Açar sözlər:

Molla Sədra,
Axirət,
Axirət bədəni,
Cövhəri hərəkət,
Mücərrəd xəyal

Sahə:

İctimai və Humanitar
elmlər

Tədqiqat sahəsi:

Din fəlsəfəsi

ANNOTASIYA

Sədrəddin Məhəmməd Şirazi, daha çox Molla Sədra kimi tanınan və XVII əsr İslam fəlsəfəsinin ən mühüm filosofu hesab edilən şəxsiyyətlərdən biridir və İslam fəlsəfəsinə yeni nəzəriyyələr təqdim etmişdir. Varlığın əsaləti, varlığın təşkiki və cövhəri hərəkət kimi nəzəriyyələri ilə məşhurlaşan Şirazi, həm fəlsəfə, həm də din baxımından problemli hesab edilən məad məsələsinə də özünəməxsus şəkildə yanaşaraq bu problemi həll etməyə çalışmışdır.

Şiraziyə qədər din tərəfindən müdafiə edilən cismani məad anlayışına rasional izah verilməmişdi. Lakin o, öz fəlsəfəsinin prinsiplərinə əsaslanaraq bu anlayışı əsaslandırılmış və bununla da İslam fəlsəfəsində yeni bir nəzəriyyə irəli sürmüşdür. Filosofların müdafiə etdiyi ruhani məadı kifayət qədər hesab etməyən və məadı ruh ilə bədənin vəhdəti kimi qəbul edən Şiraziyə görə, nəfs və bədən vahid bir gerçəkliyin iki tərəfidir. Onun fikrincə, onların bir-birindən ayrılması mümkün deyildir, çünki onlar vəhdət halında mövcuddurlar. Bədən nəfsin xüsusiyyəti kimi cövhəri hərəkət nəticəsində dəyişə bilər; lakin bədənin xüsusiyyətləri dəyişsə də, nəfs heç bir aləmdə bədənsiz mövcud olmayacaqdır.

İnsanın bu dünyadakı əməllərinin təcəssümü olan axirət bədəninin faili nəfsin özüdür. Şiraziyə görə, xəyal gücü mücərrəd olduğuna görə maddi bədənin ölümündən sonra da mövcudluğunu davam etdirir və nəfs özünü öz zatına məxsus olan surətə uyğun şəkildə təsəvvür edir. Axirətdəki bədən saf maddi bədən olmasa da, cismani xüsusiyyətlərə malikdir. Buna baxmayaraq, fəlsəfi eyniyyət baxımından dünyəvi bədən ilə axirət bədəni arasında heç bir fərq yoxdur.

¹ Doktorant, AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu; Bakı, Azərbaycan

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Məqaləyə istinad: Bağirov, İ. [2026]. Sədrəddin Şirazidə Cismani Məadın Fəlsəfi Sübutu. *History of Science jurnalı*, 7(1), səh.252-275. <https://doi.org/10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275>

Məqalənin tarixçəsi:

Daxil olub: 17.01.2026

Yenidən baxılıb: 18.02.2026

Təsdiqlənib: 01.03.2026

Dərc olunub: 15.03.2026



САДРАДДИН ШИРАЗИ И ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ТЕЛЕСНОГО ВОСКРЕСЕНИЯ



Ибрагим Багиров¹ 

УДК: 1(55)“16”:111:297.1

ББК: 87.3(5Ирн):86.38

HoS: 146

doi: 10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275

Ключевые слова:

Мулла Садра,
Загробная жизнь,
Эфирное тело,
Субстанциальное
движение,
Абстрактное
воображение

Область исследования:

Гуманитарные
и социальные науки

Научная область:

Философия религии

АННОТАЦИЯ

Садрадин Мухаммад Ширази, считающийся самым значительным философом исламской философии XVII века и известный как Мулла Садра, внес значительный вклад в исламскую философию, разработав новые теории. Известный своими теориями, такими как «Первичность бытия», «Градация бытия» и «Субстанциальное движение», Ширази также пытался решить проблему телесного воскресения, которая была сложным вопросом как для философии, так и для религии, предложив к ней уникальный подход.

До времени Ширази никто не мог дать рационального объяснения религиозно обоснованному учению о телесном воскресении; однако он, опираясь на принципы своей философии, смог его обосновать и тем самым выдвинул новую теорию в исламской философии. По мнению Ширази, считавшего духовное воскресение, поддерживаемое философами, недостаточным и признававшего воскресение как единство тела и души, душа и тело представляют собой части единого целого. По его мнению, их невозможно разделить, поскольку они образуют единство. Тело как свойство души может изменяться вследствие субстанциального движения; однако даже если свойства тела изменяются, душа ни в каком мире не остается без тела. Причиной возникновения эфирного тела, которое является воплощением деяний человека в этом мире, является сама душа.

По мнению Ширази, воображение остается живым после смерти физического тела, поскольку оно обладает абстрактной природой, а душа воображает себя в соответствии со своей субстанциальной формой. Тело загробной жизни не является физической материей, однако оно телесно и потому обладает протяженностью. Тем не менее с точки зрения философского тождества между земным и эфирным телами нет различия.

¹ Докторант, Институт востоковедения Национальной академии наук Азербайджана; Баку, Азербайджан

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Цитировать статью: Багиров, И. [2026]. Садрадин Ширази и философское обоснование телесного воскресения. *Журнал History of Science*, 7(1), с.252-275.

<https://doi.org/10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275>

История статьи:

Поступила: 17.01.2026

Переработана: 18.02.2026

Принята: 01.03.2026

Опубликована: 15.03.2026



Copyright: © 2026 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

SADREDDİN ŞİRAZİ VE CİSMANİ MEADİN FELSEFİ İSPATI



İbrahim Bağirov¹

YDK: 1(55)“16”:111:297.1

ББК: 87.3(5İrn):86.38

HoS: 146

doi: 10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275

Anahtar kelimeler:

Molla Sadra,
Ahiret,
Uhrevi beden,
Cevheri hareket,
Mücerret hayal

Konu alanı:

Beşeri ve Sosyal
Bilimler

Araştırma alanı:

Din Felsefesi

ÖZ

XVII. yüzyıl İslam felsefesinin en önemli filozofu addedilen ve daha çok Molla Sadra olarak bilinen Sadreddin Muhammed Şirazi İslam felsefesine yeni teoriler sunmuş filozoflardan biridir. Asaletü'l-vücut, teşkikü'l-vücut, hareketü'l-cevheri gibi öğretileri ile ün kazanan Şirazi mead problemine de kendine özgü bir şekilde yaklaşarak felsefe ve dinde problemlili olan bu konuyu çözmeye çalışmıştır.

Ona kadar akli açıklaması verilemeyen, dinin savunduğu cismani mead anlayışını kendi felsefesinin ana ilkelerini kullanarak temellendiren filozof İslam felsefesinde yeni bir teori ileri sürmüştür. Filozofların savunduğu ruhani meadı yetersiz bularak ruh ve beden birlikteliğinde gerçekleşen mead teorisini kabul eden Şirazi'ye göre nefis ve beden tek bir şeyin iki tarafıdır. Birinin diğerinden ayrılması imkansız olan nefis ve beden ona göre ittihat halindedir. Beden nefsin özelliği olarak cevheri hareket sonucunda değişebilir, fakat beden özelliği olarak değişse de nefis hiç bir alemde bedensiz olmayacaktır. İnsanın bu dünyadaki amellerinin tecessümü olan uhrevi beden faili nefsin kendisi olacaktır.

Şirazi'ye göre hayal gücü mücerret olduğundan maddi beden ölümünden sonra baki kalacak ve nefis kendisini zati, kendi tabiatında saklı olan suretine göre tasavvur edecektir. Ahiretteki beden salt cisim olmamakla beraber cismani özelliklere sahiptir. Buna rağmen felsefi özdeşlik bakımından bu iki beden arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.

¹. Doktora öğrencisi, Şarkiyat Enstitüsü, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi; Bakü, Azerbaycan

E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Makaleye referans: Bağirov, İ. [2026]. Sadreddin Şirazi ve Cismani Meadin Felsefi İspati. *History of Science dergisi*, 7(1), c.252-275.

<https://doi.org/10.33864/2790-0037.2026.v7.i1.252-275>

Makalenin tarihçesi:

Geliş tarihi: 17.01.2026

Yeniden işlenmek üzere gönderildi: 18.02.2026

Kabul edildi: 01.03.2026

Yayımlandı: 15.03.2026



1.Giriş

Arapça bir kelime olan mead “a-v-d” kökünden türemiş olup bulunduğu yerden ayrılan şeyin tekrar oraya dönmesi anlamına gelmektedir. Yani bir asıldan gelmiş şey tekrar o aslına dönecektir. Daha sonraları bu terim İslami literatürde insanın ilk haline dönmesi, yani ölümden sonra varacağı yer anlamında kullanılmıştır [İbn Sina, 2011]. İlk haline dönmesi, yani ilk yaratılış haline (fıtrat) dönmesi anlamına gelir ki, bu da mebdeye karşılıktır. Mebde ilk fıtrat, mead ise o fıtrata yani varlık haline dönmedir. Meada iman, İslam’dan önceki semavi dinlerde hatta diğer gayri ilahi dinlerde de vardır. İslam’da ise mead iman esası olacak kadar önemli konuma sahiptir. Bütün Müslümanlar dinin gerekçesi olarak buna inanıyorlar. Bunu gerektiren ayetler de İslam’ın kutsal kitabında bulunmaktadır [el-Fecr 89/27-28].

Ölümden sonraki hayatı kabul edenler onun mahiyet ve niteliği ile ilgili hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflı görüşlürü üç grupta özetleye biliriz: 1) Ahiretin sadece bedenle gerçekleşeceğini kabul edenler, 2) ahiretin ancak nefisler için söz konusu olduğunu kabul edenler, 3) ve ahirette nefis ile beden birliktedir ve dirileceğini kabul edenler [İbn Sina, 2011, s.320].

Müslüman düşünürlerin çoğu, fakihler ve muhaddisler sadece cismani meadı kabul etmişlerdir. Cismani meadı kabul edenlere göre ruh zeytinde yağın cereyan etmesi gibi bedende bulunan latif cisimdir. Bedenle ruhun farkı birincinin latif, ikincisinin ise sert cisim olmasıdır. Mead da ister sadece latif cisim olan ruhla olsun, isterse de bu ruhun dünyadaki gibi bedenle beraberliği şeklinde olsun cismani olacaktır. Burada değinmek gereken başka bir husus da özellikle yukarıdaki görüşü savunan bazı kelimacıların meadı madumun iadesi olarak anlamasıdır. Bu tezi savunanlar ölümü yok olmak, sonraki dirilmeni de yokun iadesi gibi açıklamışlardır. Bundan dolayı da madumun iadesini mümkün görmüşlerdir [Mutahhari, 1373 hş, s.15].

Ahiretin sadece nefisler için olacağını yani ruhani veya sırf akli meadı savunanlar ise birinci grubun karşısında durmaktadır. Genel olarak filozoflar bu düşünceni savunanlar olarak zikredilebilir. Bunlara göre beden ruhun ayrılması ile ortadan kalkar ve tekrar aynı beden kiyamette iadesi de imkansızdır. Ancak soyut cevher olan nefis ise maddeden bağımsız ve mücerret olduğundan bedenden sonra da varlığını sürdürecektir ve kiyametteki lezzet ve azap da ruhani olacaktır. İslam dünyasında Ebu Hamid el-Gazali (ö. 1111), el-Ragib İsfahani (ö. 1108/1109) ve Mutahhar el-Hilli (ö. 1325) gibi düşünürler ise üçüncü görüşü yani meadın ruh ve beden birlikteliğinde olacağını savunmuşlardır [Halikiyyan, s.3].

Mead konusu ilk İslam filozoflarının eserlerinde de müzakere edilen önemli konulardan biridir. Filozofların eserlerine baktığımız zaman onların nefsin ölümden sonra bekasını, yani meadı kabul ettiklerini görüyoruz. Meadın gerçekleşme şekline bakarsak bu konuda filozofların savunduğu görüşün ruhani mead lehinde olduğu denilebilir. Klasik dönem İslam filozoflarından bu konu üzerinde en çok duran ve konuyla ilgili müstakil eser yazan filozofların başında İbn Sina gelmektedir. İbn Sina’nın konuyla ilgili görüşleri Şirazi’ye kadarki dönemde hakim olan ve filozofların mead anlayışı gibi kabul olunan düşünce idi. Bu düşüncenin de esas olarak ruhani mead odaklı olduğu denilebilir. Fakat filozof dini metinlerin savunduğu cismani meadı da Kabul ettiğini belirtmiştir, nevarki, ona göre bu şekilde gerçekleşecek meadın felsefi açıdan tahakkuku imkansız gözükmektedir [Bağirov, 2021]. Kısacası İbn Sina her iki meadı kabul etmiştir. Ancak cismani meadı peygamberlik yoluyla, ruhani meadı ise akıl yoluyla kabul etmiştir. İshraki felsefenin kurucusu Suhreverdi de diğer İslam filozofları gibi insan nefsinin ölümden sonra bekasını kabul etmiştir. Ona göre nefsin ölümsüzlüğünün iki esası vardır. Birincisi, nefis maddi değil, bu sebeple de bozulup yok olması imkansızdır. Nefsin ölümsüzlüğünün ikinci delili ise onun kaynağı ve

yaratanaının mücerret ve ebedi varlık olmasıdır. Nefsin yaratanaı var olduğu sürece nefis de varlığını sürdürecektir [Yusifi, 1391 h]. Anlaşılan şu ki Suhreverdi de insanın ölümden sonraki varlığının bedensiz, mücerret varlığıyla mümkün olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Sadreddin Şirazi öncesi dönemin filozoflarının görüşlerine bakıldığında ruhani mead anlayışının hakim olduğu görülebilir. Sadreddin Şirazi ise kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak meadın cismani olarak gerçekleşmesini kabul ederek bunu felsefi prensiblerle delillendirmeye çalışmıştır. Bu makale Şirazinin cismani meadın felsefi ispatı için belirlediği ilkeleri inceleyerek filozofun mümkün hesap ettiği cismani mead şeklini açıklamaya çalışacaktır.

2.Cismani Meadın Temel İlkeleri

Sadreddin Şirazi cismani meadı ispat etmek için konuyu ele aldığı eserlerinde belli ilkeler tertip etmiştir. Filozofun tertip ettiği bu ilkeler eserlerinde farklı sayıdadır. Bu ilkelerin en azı altı, en çoğu on iki tanedir. Şirazi'nin tertip ettiği bu ilkeler *Mefatihü'l-gayb*'da 6, *Mebde ve'l-mead*, *Şevahidu'r-rububiyye*, *Risaletü'l-arşıyye* ve *Yasin Suresinin Tefsir*'inde 7, *Esfar*'da ise 11'e kadar çıkıyor. En çok ilke ise 12 tane olmakla *Zadü'l-müsafir*'de açıklanmıştır. Sayıları farklı olan bu ilkelerin sıra düzeni de farklılık arz ediyor. Aslında ilkelerin farklı sayılarda olması meadın temellerinin değişiklik göstermesi ile ilgili değildir. Dikkatle bakılırsa en az sayıda verilen altı asıl diğer eserlerde ilave olarak verilmiş asılları da içermektedir. Filozofun ele aldığı ilkeleri muhtelif eserlerinde değişik şekilde vermesi ya icmal ve tafsille alakalıdır ya da bir ilke meadla vasıtasız ilişkili olduğu halde diğeri bu şekilde ilişkili olan ilke ile ilişkilidir. Yani mead konusu ile vasıtasız ilişkiye sahip değildir. Mesela, asaletü'l-vücut teorisi *Esfar* ve *Zadü'l-müsafir* dışındaki eserlerde ele alınmamıştır. Çünkü bu ilke vasıtasız olarak konuyla bağlantılı değildir. Ancak konuyla vasıtasız ilişkili olan cevheri hareket, vücutun teşkikiği gibi ilkeler vücutun asilliği ilkesine dayalıdır [Puyan, 1381 h.ş., s.33-34]. İlerde ilkelerden bahsettiğimiz zaman bu mesele daha iyi anlaşılacaktır.

Şimdi Sadreddin Şirazi'nin cismani meadı temellendirmek için inşa ettiği ilkeleri anlatmaya geçelim. Bunu da söyleyelim ki ilk on bir ilke *Esfar*'daki tertip temel alınarak verilmiştir.

3.Asaletü'l-Vücut

Vücutun asaleti ve mahiyetin itibariliği bilginin, marifetin temeli veya başı olarak kabul edilen bir mesele olup İslam felsefesinin temel konularından biri, belki de birincisidir. Asaletü'l-vücut problemini çok açık ve sistemli şekilde ele alan ve diğer problemleri vücutun asilliğine dayanarak çözüme kavuşturan filozoflar arasında kuşkusuz ilk yer Sadreddin Şirazi'ye verilebilir. Kendisinden önceki filozoflardan vücutun asilliği ve mahiyetin itibariliğini savunanların olmasına rağmen bu konu Şirazi felsefesindeki gibi sistemli ve müstakil şekilde ele alınmamıştır [Subhani, 1424, s.39].

Cismani meadın temellendirildiği ilkeler arasında da asaletü'l-vücut bulunmaktadır. Sadreddin Şirazi *Esfar* ve *Zadü'l-müsafir* adlı eserlerinde asaletü'l-vücut'u ilk ilke olarak sunmaktadır. Ancak diğer eserlerinde bu ilkeye yer vermemiştir.

Filozof bu ilke ile alakalı *Esfar*'da şöyle söylemektedir: “Her bir şeyin varlığında asil olan vücuttur. Mahiyet ise vücuda tabidir” [Molla Sadra, 1382 hş, s.261].

Her bir mümkün varlık vücut ve mahiyetten ibarettir. Aslında bu ayırım zihin tarafından gerçekleştirilmiştir. Yani gerçek, harici alemde vücut ve mahiyetten mürekkep bir mevcut bulunmuyor, dışarıda şey bir şeydir veya dışarıda vücut ve mahiyet aynıdır [Puyan, 1381, s.33]. Ancak zihinde bunlar ayrıldıktan sonra bunlardan hangisinin asil olması sorunu ortaya çıkıyor. Asil olmaktan, asaletten maksat dış dünyada mevcut olmak ve varlıklara bilfiil gerçekliklerini vermektir [Kalm, 2015, s.97; Kalm, 2002, s.7]. O zaman bunlardan hangisi asildir? Yani bunlardan hangisi zihnin soyutladığı itibari bir şey olmayıp harici alemde de

tahakkuk etmiştir? Sadreddin Şirazi'ye göre asil olan vücuttur. Mahiyet ise itibaridir. Her bir şeyin gerçekliği yani dış dünyada var olması mahiyetle değil, vücutladır. Şey dışarıda vücutla var olur mahiyet ise varlığı gerektirmemektedir [Molla Sadra, 1391 hş, s.18].

Vücut asil olduğu zaman mahiyet itibari olmak durumundadır. Mahiyetin bu durumu ve vücutla ilişkisi üç şekilde açıklanmıştır: 1) Mahiyet vücuda tabidir: Vücut kendi zatı ile var olduğu halde mahiyet varlığında vücuda tabidir (el-mahiyyetu taba'a leh). 2) Mahiyetin varlığı ona arız olmuştur: Bu durumda mahiyetin vücut bulması başka bir vasıta ile gerçekleşebilir. Ve bu vasıta da yine vücudun kendisidir. Mesela, gemiye binen yolcu gemi ile beraber hareket ediyor. Bunlardan kendisi ile hareket eden gemidir. Yolcu ise gemide olduğu için hareket eder ve onun hareket etmesini sağlayan vasıta ise kendisi hareket eden gemidir. Vücudu gemi, mahiyeti ise yolcu farz edersek aynı şeyi bunlar arasındaki ilişki için de söyleyebiliriz. Yani vücut kendi zatı ile vardır. Mahiyet ise onunla beraber olduğu için varlık buluyor ve onun varlığı yine vücut vasıtasıyla ona arız olmuştur. 3) Mahiyet için farz edilen diğer bir durum onun mecazen var olmasıdır. Yani mahiyet kendisi bakımından hiçbir hakikati olmayan sadece zihinde ortaya çıkan mefhumdur. Dış dünyadaki her bir şey vücudun eserleri olup ona bağlıdır [Puyan, 1381 hş, s.31-32].

Zahiren asaletü'l-vücut teorisinin meadla alakalı olmadığı fikri akla gelebilir. Bu durumda da, "Bu meseleye ilke olarak yer vermek doğru değildir" denilebilir. Belirtildiği gibi Şirazi'nin kendi eserlerine bakıldığında da bu ilkeyi *Esfar* ve *Zalü'l-müsafir* dışında hiçbir yapıtında ayrıca ele almamıştır. Bu yaklaşım da ilkenin meadla ilişkili olmadığı veya dolaylı ilişkili olduğu fikrini oluşturmaktadır. Eğer gerçekten asaletü'l-vücut cismani meadın temellerinden biri ise neden filozofun konuyu ele aldığı tüm eserlerinde ilke olarak verilmemiştir? Yahut bu ilke cismani meadın temellerinden değilse neden *Esfar*'da ele alınmıştır? Yukarıda ifade edildiği gibi bu yaklaşım icmal ve tafsille alakadar olabilir. Yani Şirazi ansiklopedik yapıtı olan *Esfar*'da mead problemini daha geniş ele aldığı için asaletü'l-vücut teorisine ayrıca ilke olarak yer vermiştir. Ancak bu özelliği taşımayan eserlerinde daha az sayıda veya daha önemli ilkeleri tartışmakla yetinmiştir. Çünkü asaletü'l-vücut teorisini vasıtasız olarak mead problemi ile ilgili değildir. Diğer taraftan asaletü'l-vücut'un meadla vasıtalı ilişkili olması onun önemini azaltmamaktadır. Çünkü bu ilke diğer ilkelerin temellerini oluşturan çok önemli bir prensiptir. Eğer Şirazi felsefesinin temel ilkesi olan asaletü'l-vücut ispat olunmazsa teşkikü'l-vücut, hareketü'l-cevheri ve kişilik (teşahhus) gibi teoriler havada kalacak ve temellendirilemeyecektir. Çünkü bunların ve diğer gelecek ilkelerin hepsi bu ilkeye dayandırılmıştır.

4.Şey'in Kişiliğinin Vücutla Kaim Olması

Bu ilke Şirazi'nin *Mebde ve'l mead* dışındaki bütün eserlerinde ele alınmıştır. Filozof *Esfar*'da asaletü'l-vücuttan sonra yer verdiği bu ilkeyle ilgili olarak şu ifadelere yer vermiştir: "Her bir şeyin (başkalarından) ayrıldığı şahsiyeti onun vücuduyla aynıdır. Vücut ve kişilik (taşahhus) zatlari bakımından muttahir, mefhum ve isimlerine nazaran ayrıdırlar..." [Molla Sadra, 1382, s.262].

Şirazi'ye göre her bir şeyin kendisine özel varlığı veya onu diğerlerinden ayıran hüviyeti onun vücudu ile aynıdır. Hal böyle olunca bunların farklı şekilde adlandırılması itibari olup sadece zihinde ortaya çıkan olaydır. Dışarıda bunların ölçütü (mıstak) sadece bir şeydir ve bunlar ittihat halindedirler. Filozofa göre "avarizü'l-şahsiyye" (kişisel arazlar) olarak bilinen şey, şeyin şahsiyetini oluşturan şeyler değildir. "Avarizü'l-şahsiyye" ile kast olunan şeyler arazlar olup bir şekilden diğerine geçerek değişime maruz kalırlar. Halbuki kişisel arazların değişmesi ile şahsın kendisi değişmez, olduğu gibi kalır. Bunlar sadece müşahhas vücudun alamet ve müştemilatını oluşturlar.

Sadreddin Şirazi *Şevahidu'r-rububiyye* adlı eserinde maddi veya manevi olması farketmeksizin her bir şeyin kişiliğinin o şeyin kendisine özel, has varlığı ile olacağını

belirttikten sonra şöyle devam ediyor: “...*Arazlar şahsiyetin alametlerinden olup onun mukavvimi değıllerdir. Bir şeyin nitelik, nicelik veya konumu bir sınıftan diğetine, bir türden diğetine değışebilir, ancak (bu değışimlere rağmen) o şahıs aynen o şahıstır*” [Molla Sadra, 1391 hş, s.312].

Burada değinmek istediğimiz diğeri bir konu kişilikle (taşahhus) temeyyüz (ayırıcı özellik) arasındaki ilişkidir. Molla Hadi Sebzevari (ö. 1873) *Esraru'l-hikem*, Ebül Hasan Şarani (ö. 1975) aynı kitabın *Haşiye*'sinde meadın temellendirildiği ilkeleri verdikleri zaman bahsettiğimiz ilkeyi ikinci olarak verdikten sonra, kişilik ve temeyyüzün ayrı olması ile alakalı, onların farklılığını ortaya koyan ayrıca bir ilke ilave etmişlerdir [Puyan, 1381 hş, s.37]. Aslında bunların aynı veya ayrı ilkede verilip verilmemesi konuyla ilgili hayati önem taşımayabilir. Muhtemelen bunu yukarıda söylediğimiz gibi ayrı ilke halinde verenler de meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için konuyu müstakil ilkede ele almışlardır. Her halükarda burada önemli olan bu ikisinin farklılık ifade ettiğini, birinin diğetine bağlı olduğu halde diğetrinin müstakil olduğunu belirtmektir.

Kişilik ve temeyyüzden müstakil varlığa sahip olan kişiliktir. Temeyyüz mahiyet için izafî bir vasıftır. Kişilik ise zati, nefsidir [Ali, 1381 hş, s.75]. Yani tıpkı vücut gibidir. Temeyyüzün külliyata, yani çokluğa ait olunmasında hiçbir sıkıntı ortaya çıkmamaktadır. Ancak kişilik mantiki olarak çoğa ait edilememektedir. Temeyyüz iki mahiyet arasındaki farktan ortaya çıkar. Daha farklı şekilde ifade edersek, bir şeyi diğetrlerinden ayırmak için herhangi bir özellik veya özelliklerini örnek vererek ayırmak gerekir. Mesela, insan tümel bir kavram olarak bütün insanları içermektedir. Ama gülen insan dediğimizde gülen insanla gülmeyenleri ayırmış oluruz. Ancak ne kadar bu özellikleri artırsak da hüviyete, şahsa varamayız. Çünkü kişilik kendinde olandır. Temeyyüz ise mukayese anında ve ortak özelliklere nispetle ortaya çıkan bir şeydir [Dinani, 1385 hş, s.173]. Eğer bir şeyin diğetrleri ile ortak özellikleri bulunmuyorsa orada temeyyüzden bahsedilmemektedir. Bilindiği gibi vücut tek hakikattir ve misli bulunmayandır. Bu tek hakikat olan vücut da zati ile müşahhas olup hiçbir temyize veya ayırıma ihtiyaç duymaz. O, karşısında ortağı bulunmayan gerçekliktir. Durum böyle olunca onunla ortak özellikleri paylaşan bir şey de mevcut değildir. Konunun başında da ifade edildiği gibi Şirazi'ye göre kişilik vücutla aynıdır. Öyleyse kişilikte de temyiz söz konusu olamaz. Temeyyüz gerçekleştiği zaman kişilik ortaya çıkmaz. Ancak kişilik gerçekleştiği zaman, yani şey vücuda gelip müşahhas olduğu zaman temyizden bahsedilebilir. Yani şeyin diğeri şeylerden ayrılabilmesi için müşahhas olması gerekmektedir.

5.Vücudun Teşkililiği

Sadreddin Şirazi'nin *Esfar ve Zadu'l-müsafir* de bahsettiği üçüncü ilke vücudun teşkililiğidir. Teşkilî'l-vücut mead konusunda çok önemli bir ilke olan cevheri hareketin üzerine dayandığı önemli bir ilkedir. Bunu da söyleyelim ki Şirazi *Mebde ve'l mead*, *Şevahid*, *Mefatihü'l-gayb* gibi eserlerinde bu ilkeye yer vermemiştir. Ama bu yaklaşım ilkenin önemini azaltmaz. Zaten cevheri hareket bu konu ile sık ilişkili olduğundan teşkil konusunu da içermektedir.

Teşkil meselesi Şirazi'den önce de müzakere olunan mevzu idi. Meşşailer mevcudatın tertibini akıllar nazariyesi ile, İşrakiler ise nur ve nurun mertebeleri teorisi ile ortaya koymuşlardır. Şirazi felsefesinde ise bunların yerini varlığın teşkiki olması anlayışı almıştır [Muallimi, 1387 hş, s.115]. Baştan ifade etmek gerekir ki, teşkil genel ve özel olarak ikiye ayrılmıştır. Birincisinde bahsedilen teşkil nitelik (keyfiyet) ve nicelikte (kemiyyet) olan teşkiktir. Bu tür teşkikte tek vücutta olan mertebelilik söz konusu değildir [Ali, 1381 hş, s.76]. Mesela, insan ve atı kıyasladığımız zaman belli olur ki bunların paylaştıkları, daha doğrusu ortak oldukları nokta hayvaniyettir. Ayrıldıkları nokta ise birinin natık, diğetrinin kişneyen olmasıdır. Görüldüğü gibi bu tür teşkikte şeylerin ortaklığı ile farklılığı ayrı

nedenlerledir [Puyan, 1381 hş, ss.40-41]. Teşkiğin diğer şekli ise söylediğimiz gibi özel teşkidir. Bu tür teşkik vücudun hakikatinde olan teşkidir. Burada şiddet ve zayıflık bakımından mertebelilik vardır ki, bu şiddet ve zayıflık ayrı ayrı konularda olmayıp aynı zatın mertebeleridirler [Ali, 1381 hş, s.76]. Sadreddin Şirazi'nin vücut için bahsettiği teşkik de bu tür teşkidir.

Şirazi bu ilkeyle ilgili Esfar'da şöyle ifade etmektedir:

“Vücudun hakikati zihinde de hariçte de terkibi kabul etmeyen basit hakikattir... Vücudun fertleri, bireyleri zati şiddet ve zayıflık, zati öncelik ve sonralık ve zaten şerefli ve bayağı olmaları bakımından farklılık arz etmektedirler” [Molla Sadra, 1382 hş, s.262].

Dış dünyada gördüğümüz varlık aleminin birçok bakımdan çokluk içerdiği açıkça bilinen bir hakikattir. Mesela, dış dünyada insan, at, ağaç gibi mevcutların birbirlerinden ayrı olduğunu biliyoruz ve bu hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir gerçekliktir. Bu tür farklılıkların ortaya çıkardığı çokluktan başka, akli tahlil ve tasavvurla oluşan fiil-kuvve, vahdet-kesret, hadis-kadim, vacip-mümkün gibi çokluk ifade eden varlık ayrımları da bulunmaktadır.

Birinci çokluk şekli mahiyette olan veya mahiyet bakımından ortaya çıkan çokluktur. İnsan, ağaç, at gibi varlıklar aynı vücut alanında ortaya çıkmışlar. Yani hepsi mevcut, vücut sahibidirler. Peki, bu mahiyetten kaynaklanan çokluk dışındaki vacip-mümkün, kuvve-fiil, vahdet-kesret gibi diğer çokluk şekilleri ne itibarıyla? Bu sorunun cevabı aşağıdaki şekilde verilebilir. Vücut basit olduğu ve mukabili olmadığı için bu çokluk onun dışında değildir. Basit olduğu için cüzünün de olmaması gerekmektedir. Genellikle vücut alanından dışarıda da olması imkansızdır. Çünkü vücut alanından dışarıda hiçbir şey bulunmamaktadır veya vücudun dışında olmak anlamsızdır. O zaman vücut kendi zatında çok olması ile tek, tek olması ile de çoktur. Yani vücuttaki vahdet kesrete, kesret de vahdete dönmekte veya dayanmaktadır. Veyahut, vücudun zati teşkiki hakikat olup farklı mertebelerden oluşmaktadır. Bu mertebelerin ayrıldıkları ve birleştikleri kaynak ise aynı vücuttur. Başka şekilde söylersek, vücut tek hakikat olup zati şiddet ve zayıflık, öncelik ve sonralık ve başka bakımlardan ayrılan mertebelerden oluşmuştur [Tabatabai, 1382 hş, s.23].

Teşkiki anlatırken kullanılan en yaygın örnek nur veya ışık örneğidir. Mesela güneşten çıkan ışık yayılabildiği en son noktaya kadar devam etmektedir. Güneşten ayrıldığı noktadan gidebildiği en son noktaya kadar yayılan ışık aynı ışıktır. Ancak parlaklık derecesine göre Güneş şuaı farklı şekillerde derecelenmiştir. Güneşten ayrıldığı ilk kilometrede parlaklık derecesi daha yüksek olduğu halde sonraki her kilometrede azalmaktadır. Bu azalma sona kadar devam etmektedir. Dikkat edilirse, burada ayrılık ve ortaklığın kaynağı aynıdır. Derecelenen aynı güneş şuaı, yani ışıktır. Farklılık da yine şiddet ve zayıflık bakımından ışığın farklılığıdır.

Şirazi'nin teşkiki, mantıksal olmaktan ziyade varlıksal, ontolojik bir terim olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun üzerine de Şirazi mevcudatı varlıksal yoğunluk veya nakıslıklarına göre tanımladığı hiyerarşik bir varlık anlayışı ortaya koymaya çalışır. Şirazi teşkiki bütün varlık dizisine tatbik etmiştir. Varlık, farklı yoğunluk ve azalma, güçlülük ve zayıflık, öncelik ve sonralık, tamlık ve nakıslık derecelerinde iştirak eder [Kalm, 2015, s.103].

6.Cevheri Hareket

Şirazi felsefesinde çok önemli konumu zapt eden cevheri hareket (substantial motion) teorisi mead probleminin ispatında da nihai derecede önem arz eden ilkelerden sayılmaktadır. Cevheri hareket ilkesi filozofun bütün eserlerinde meadın ilkeleri arasında yerini bulmuştur. Ancak *Mebde ve'l-mead* ve *Yasin Sure'sinin Tefsir'i*nde özel başlık altında işlenmemiştir. Daha doğrusu birinci eserde, ikinci asılda işaret edilmiş, *Yasin Sure'sinin Tefsir'i*nde ise vahdet ilkesi adı altında ele alınmıştır [Puyan, 1381 hş, s.43].

Mahiyeti, kuvveden fiile çıkmak olan [Seccadi, 1379 hş, s.195] hareket, Şirazi'den önceki yaygın Meşşai düşünceye göre sadece nitelik, nicelik, zaman ve mekan gibi kategoriler için söz konusudur [Alevi, 2007, s.75]. Sadreddin Şirazi felsefesinin en belirgin teorilerinden olan cevheri hareket anlayışına göre hareket mahiyette değil vücuttur. Yani hareket şeyin cevheri vücudundadır. Mekansal ve kevn ve fesat düşüncesindeki hareket anlayışından farklı olarak bu hareket tek, müşahhas, teşkiki vücutta olup tedrici, kuvveden fiile çıkma veya nakıs durumdan kamil duruma geçmektir. Bu hareket vücudun tabiatında, yani zatında gerçekleşen hareket olup mahiyetlerde değildir. Hareket vücuda sonradan arız olan bir şey olmayıp vücutla ortaya çıkan zati bir özelliştir. Araz olmayan bu hareketin eşyaya verilmesi için bir faile de ihtiyaç yoktur. Yaratan, maddi varlığı var etmekle o hareketli olur ve varlık veren hareketi vermek için ilave bir fiil yapmamaktadır. Çünkü buna ihtiyaç da yoktur. Şirazi'ye göre zaten, var olmak hareketli olmak demektir. Tabiatla hiçbir varlık hareketsiz değildir. Şeyin yaratılması ile birlikte hareket de onda ortaya (ca'l) çıkmıştır. Böylece Şirazi felsefesinde "kendisi hareketsiz olan hareket ettirici" kavramı anlamını kaybetmiştir. Şey, zati bakımından hareketlidir ve hareket verenle hareketli olan aynı şeydir. Yani müteharrikin ortaya çıkması veya var edilmesi ile hareket de var edilmiştir [Gurbani, s.73].

Şirazi'ye göre şeyin tabiatı (nevi sureti) değişip yenilenendir. Diğer bütün hareketliler hareket edip kuvveden fiile çıkmalarında bu değişken tabiata bağlıdır. Aynı zamanda bu değişken tabiat hareketinde sürekli. Burada sabit olan değişip yenilenmenin veya kuvveden fiile çıkmanın kendisidir. Bu sürekli değişimin kendisi ise İlahi feyze bağlıdır. Bu İlahi feyz sebebiyle bütün mevcudat sürekli değişim halinde kalarak fiili durum kazanmaktadır [Seccadi, 1379 hş, s.199]. Bununla beraber varoluşsal veya cevheri hareket yanında arazi yani mahiyette olan hareket de mevcuttur. Ancak mahiyet için özel hareketten bahsedilemez. İleride tekrar bu tür hareketten bahsedeceğimizden şimdilik işaret etmekle yetiniyoruz.

Şirazi bu ilkeyi *Esfar*'da şöyle ifade etmiştir:

"Hakikaten vücut artma ve azalmayı kabul etmektedir. Yani vücut yükselen (iştidadi) harekete kabildir. Cevher kendi cevherinde - ve ya onun cevheri vücudu- zati değişime sahiptir.... Hareketin parçaları tek ve birleşiktir ve birini diğerinden ayrılmasını sağlayan gerçek (bilfiil) sınır mevcut değildir. Bütün mevcudat tek vücutla mevcuttur..." [Molla Sadra, 1382 hş, ss.262-263].

Önceki ilkelerde ifade edildiği gibi, vücut harici alemde asalet sahibi olup müşahhastır. Aynı zamanda varlığın yoğunluk ve zayıflığı bakımından mertebelere sahiptir. Vücudun en alt mertebesi heyûla olarak da bilinen ve salt kuvve olması dışında hiçbir gerçekliği bulunmayan mertebedir. En yüksek mertebesi ise hudutsuz olan Tanrı'nın zatıdır. En alt mertebeden en mükemmel varlığa kadar bütün vücut mertebeleri birbirinden ayrı olmayıp bitişiktir (muttasıl). Her bir varlık da kendi kemaline göre en düşük mertebeden tedrici kendi yetkinliğine doğru hareket ediyor [Puyan, 1381 hş, s.44]. "Kendi kemaline göre", çünkü varlıkların tümü aynı mertebeye değildir. Bitkiler nebati nefisten hayvani, hayvanlar da kendi kemalinin sonu olan hayalden İnsani mertebeye yükselememektedirler. İnsanda ise bu alemlerin üçü de bulunmaktadır.

Ancak burada şu hususu hatırlatmak yerinde olacaktır ki, cevheri harekette söz konusu olan cevher makûlattan (kategori) olan ve arazın mukabili konumundaki cevher değildir. Filozofun burada kastettiği, vücudun cevheri, yani zatıdır. Şirazi'ye göre vücut zaten kendi cevherinde hareketlidir. Bununla beraber kategorilerden olan cevher için de hareket söz konusudur. Ancak onda bulunan hareket zati değildir. Yani mahiyetin cevherinde hareketin bulunması onun zaten hareketli olması anlamına gelmemektedir. Onun hareketi vücuda bağlıdır [Puyan, 1381 hş, s.44]. Nasıl ki mahiyet varlık düzeyine çıkmak için vücuda

muhtaçtır [Molla Sadra, 1382 hş, s.261], onun hareketi de aynen varlık bulması gibi vücuttan kaynaklanmaktadır. Hareketi, neredeyse vücutla aynı kabul eden Şirazi anlayışına göre varlığı asıl olmayanın hareketi de asıl olamaz. Onun hareketi de varlığı gibi arızidir.

Filozofumuzun ifade ettiği diğer bir mesele, hareketin cüzlerinin vahid, bitişik olmasıdır. Bilindiği gibi hareket “kati” ve “tevessuli” olarak ikiye bölünüyor. İkincisi başlangıç ve bitiş noktalan olmakla iki nokta arasındaki harekettir. Gati hareket ise cevheri harekette söz konusu olup bir nevi dış vahdete ihtiyaç duyan hareket şeklidir. Burada harekette olan şey başlangıçta ortada ve sonda aynı şeydir. Bu vahdeti temin eden de asıl olan vücuttur [Puyan, 1381 hş, s.45].

7.Şey’in Hakikatinin Sureti ile Olması

Şirazi’nin bahsettiği bu ilke mead konusunda çok önemli bir yere sahiptir. Sadreddin Şirazi’nin en büyük şarihi olan Molla Hadi Sebzevari *Esfaf* a yazdığı *Talikat*’ında açıkladığı gibi, bu ilkelerden bazıları mead konusunda ihtiyaç duyulandır. Bazı ilkeler ise fayda sağladığı için önem arz eder. Yani meadın açıklamasında bazı ilkelere muhtaç olunduğu halde diğerleri yarar sağladığı için kullanılmıştır. Bu ilkenin ise kendisine ihtiyaç duyulanlardan olması gizli değildir [Sebzevari, 1382 hş, s.591]. Şöyle ki bu ilke anlaşılmasa sonraki diğer ilkeler ve genellikle mead problemi iyi bir şekilde anlaşılamaz.

Şirazi *Esfar*’da bu ilke ile ilgili görüşünü, “Bütün mürekkepler maddesi ile değil sureti ile olur. Yatak, sureti ile yataktır maddesiyle değil. Kılıç keskinliği ile kılıçtır, demiri ile değildir. Hayvan da nefsi ile hayvandır, cesedi ile değildir. Madde şeyin kuvve ve imkanının taşıyıcısı, fiil ve hareketinin konusudur. Eğer bir şey maddesiz tasavvur olursa, o şey tüm hakikati ile mevcut olacaktır. Maddenin surete nispeti, nakısın bütüne olan nispeti gibidir. Nakıs bütüne ihtiyaç duyduğu halde bütün nakısa ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda fasıl ve cinslerden mürekkep mahiyetlerde son fasıl - insandaki natıklık gibi - türün mahiyetinin aşlıdır...” [Molla Sadra, 1382 hş, s.263] şeklinde ifade etmiştir.

“Şeyin hakikati ve şeyliği sureti ile olur.” derken şeyin son faslı kastediliyor. Şirazi’nin de söylediği “şeyin hakikatinin maddesi ile değil suretiyle olması” felsefede meşhur bir anlayıştır. Eğer bir şeyin kendisi olmasını sağlayan, yani o şeyin o olmasının mukavvimi olan son faslı ortadan kalkarsa, o tür de ortadan kalkar. Çünkü şeyin faslı onun özüdür. İnsanın insan olmasını sağlayan natıklığıdır. Eğer natıklık ortadan kalkarsa insan da ortadan kalkar. Veya bu faslın yerine atın at olmasını sağlayan kişneyen olmak geçerse o zaman o varlık insan değil, at olur [Kazim & Muhammed, s.162].

Herhangi bir şeyin şeyliği sureti ile olduğu durumda maddenin madde-suret ilişkisindeki yeri nedir? Felsefede madde, Şirazi’nin de söylediği gibi “şeyin kuvvesinin taşıyıcısıdır” [Molla Sadra, 1382 hş, s.263], maddenin suretten ayrı bir vücudu yoktur. Çünkü madde kendi zatında herhangi bir şey olma kuvveti, potansiyelidir. Felsefede “heyüla” olarak adlandırılan bu ilk maddenin hiçbir gerçekliği yoktur. Eğer varsa da onun gerçekliği kuvve olması dışında bir şey değildir. Fiili gerçeklik vücudi, varlıksal bir şeydir. Fiili durum varlığı gerektirir. Ancak kuvve halinde olmak varlığı gerektirmez. Bunun için de salt kuvve mevcut olmak için bilfiil mevcuda ihtiyaç duyar. Onunla birleştikten sonra hasıl olur. Maddenin kendisi ile hasıl olduğu bilfiil şey de surettir [Tabatabai, 1428 h., s.173]. Mürekkep sureti maddesiz tasavvur etsek o şey tüm gerçekliği ile mevcut olacaktır. Maddenin surete nispeti nakısın kamile, parçanın bütüne olan nispeti gibidir. Nakıs tama muhtaç olduğu halde tam nakısa ihtiyaç duymamaktadır [Molla Sadra, 1382 hş, s.263].

Filozofun bu ilkede ifade etmeye çalıştığı şey, kişisel özdeşlikle alakalı olup, maddi bedenden ayrılması ile insanın varlığından bir şey eksik olmayacağı fikridir. Eşyanın varlığı sureti ile olduğundan ve bu suret onun tam varlığını ifade ettiğinden maddeden ayrılması bir şey ifade etmeyecek ve maddeden soyutlandıktan sonra bile varlığını kamil şekilde devam ettirecektir.

8.Şahsi Vahdet

Bu ilke filozofun bütün eserlerinde müstakil şekilde yer almamıştır. Bununla beraber mead konusunda çok önemli konuma sahip olan şahsi vahdet ayrıca ele alınmadığı halde teşvik ve cevheri hareket bahislerinde ele alınmıştır. Molla Hadi Sebzavari de *Esraru'l-hikem*'de bu ilkeyi ayrıca başlık altında ele aldığı halde *Şerhi Manzuma*'da cevheri hareketi anlatırken değinmiştir [Puyan, 1381 hş, s.84]. Sebzavari *Esfar'ın Talikatında* bu ilkenin önemli ve mead konusunda zorunlu asıllardan biri olduğunu ifade ediyor [Sebzavari, 1382 hş, s.592]. Şirazi'nin bu ilkeyle ilgili ifadesi şöyledir:

“Şahsi vahdet her bir şeyde aynen o şeyin vücududur. Ancak vücut gibi şahsi vahdet de aynı şekil ve derecelerde değildir (yani teşkikidir)...”

Konunun daha açık hale gelmesi için birkaç meseleye değinmemizin faydalı olacağını düşünüyoruz. İlk olarak kişilik (taşahhus) ve şahsi vahdet arasındaki farkı incelersek şöyle diyebiliriz ki, herhangi bir mahiyetten olan bir ferdi ele alırsak onu o mahiyetle kıyasladığımız zaman mahiyet o fert üzerine doğru olur. Ama fert mahiyet üzerine doğru değildir. Yani mahiyetin fertten soyutlanmasına rağmen fert mahiyetten intiza olunmamıştır. Burada müşahhas olan ferttir, taşahhus da ona aittir. Şayet, bir ferdi başka bir fertle kıyaslırsak onda hiçbir çokluğun ortaya çıkmadığı görülecektir. Bu şekilde ondaki vahdet ortaya çıkar. Yani onun tek olduğu sabit olmuş olur. Vücut vahdet ve kişilik aynı, daha doğrusu musavıktır. Her bir şey mevcut olması bakımından kişilik ve vahdet sahibidir. Buna da şahsi vahdet denilmiştir. Kısaca bir ferdi mahiyetle düşündüğümüzde, kıyasladığımızda birincisi (kişilik), diğer fertlerle kıyasladığımızda ise ikincisi (vahdet) ortaya çıkar [Ali, 1381 hş, s.314].

Vücudun olduğu yerde vahdet vardır ve her bir şey basit varlık olması bakımından tektir. Vahdet vücudun zati özelliklerinden olduğu için vücuda ait olan hükümler ona da aittir. Vücudun mertebelerden oluşması gibi, onun vahdeti de mertebelere sahiptir (teşkikidir). Vücut şiddetli olduğu derecede onun vahdeti de şiddetli, zayıf olduğu mertebede vahdeti de ona uygun şekilde zayıftır [Puyan, 1381 hş, s.84-85].

Vahdeti vücuttan bahsederken bunun farklı manalar ifade ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Vahdeti vücut iki şekilde ele alınabilir. Birincisi mutlak anlamda vahdet, diğeri ise kıyasi manada vahdettir. Bu çokluğun zıttı olan vahdettir. Mutlak anlamda vahdet mutlak vücutla aynıdır. Nasıl ki varlık tektir ve onun zıttı ademdir, bu mutlak anlamdaki vahdetin zıttı da ademdir. Eğer bir şeyin varlıksal anlamda vahdetinin olmamasını söylersek bu o şeyin olmaması anlamına gelecektir. Mutlak vahdetten farklı olarak kıyasi vahdet vahid mevcudatın birbirine kıyasından oluşan çokluğun karşısındaki vahdettir [Puyan, 1381 hş, s.84-85].

Önemli bulduğumuz birkaç noktayı ifade ettikten sonra filozofun söyledikleri ile devam edelim. Daha aslın başında söyledik ki, şahsi vahdet vücudun kendisi ile aynıdır. Aynı zamanda vücut gibi derecelidir. Bütün olarak her şeyi içeren vücut, ihtiva ettiği alemlerin özelliklerine göre farklılık arz etmektedir. Şöyle ki burada maddi alemle mücerret alemin özelliklerini karıştırmamak gerekir. Maddi bir cisim, karşıt, zıt şeylere konu olamıyor. Maddi cisim siyah-beyaz, soğuk-sıcak vs. gibi zıtlıkları aynı anda kendinde ihtiva etme özelliğine sahip değildir. Maddi olmak bakımından vücudunun nakışlığı bu kemali kabul etmek için yetersizdir. Ancak maddi olmayan cevherlerde kendi vahdetinin bozulmaması şartıyla bu karşıtlar kendisinde toplanabilir. Farklı şekilde söylersek, bedene dikkat ettiğimiz zaman her bir duyu organının kendi belli yeri olduğunu şahidi oluruz. Gözün kendi yeri, kulağın kendi yeri, ağzın kendi yeri olduğu gibi her bir organın kendi yeri vardır. İnsan kulağıyla ancak duyabilir. Kulak görmeyi temin edemez. Mücerret olan nefis ise dış duyu organları, hayal, vehim, tefekkür gibi farklı işlevleri yerine yetiren kuvvelerin tümünü ihtiva etmektedir. Düşünen nefis, yani insanın insan olmasını sağlayan natık nefis bütün

(hissi, hayali, akli) idrak vasıtalarının, bütün fiillerin veya faillerin (tabii, hayvani, İnsani) nakş olunduğu yerdir [Molla Sadra, 1382 hş, s.265-266]. Sebzevari *Esfarın Talikat*'ında nefsin bu özelliğini şöyle belirtir: “Nefis vahdetinde kesret, kesretinde vahdet olan tek bir şeydir... O vahit olmasıyla beraber onda bütün çokluklar ve alemler vardır. Bütün hissi, hayali, vehmi, akli şeyler ondadır (nefsin vatanında). Nefis suretler, alemler, alemlerin suretleri, melekler, cüzi-külli manaların bulunduğu yerdir” [Sebzevari, 1382 hş, s.592].

Böylece Şirazi'ye göre insan vahit, müşahhas ve asıl olan nefsiyle insandır. Ve bu insan ayrı ayrı alemlerin özelliklerine uygun şekilde ortaya çıkabilir. Ancak bu değişiklikler içinde kendisi veya şahsiyeti değişmeden aynı kalmaktadır.

9.Bedenin Hüviyeti ve Kişiliğinin Nefsiyle Olması

Bu ilke Şirazi'nin *Esfar Zadü'l-müsafir* [Molla Sadra, 1381] ve Yasin Suresinin Tefsirinde verilmiştir. Şirazi Esfar'da yedinci olarak yer verdiği bu asılla ilgili şöyle diyor:

“Hakikaten bedenın hüviyeti ve kişiliği nefsi iledir, maddesi (cirmi) ile değildir. Zeyd cesedi ile değil, nefsi ile Zeyd'dir. Bunun için yaşamı döneminde zaman, mekan, nitelik, nicelik gibi arazların farklılaşmasına ve parçalarının değişmesine rağmen nefisle beraber olduğu sürece kişiliği ve vücudu temin olunacaktır. Çünkü bu değişen şeyler şeyin dışarıda gerçekleşmiş dünyevi maddesi ile alakadardır. Zeyd'in zati özelliklerinden değildir. Aynı zamanda bu dünyadaki tabii suret berzahdaki surete dönüşse ve o da ahiretteki surete dönüşse insanın hüviyetinde hiç bir değişiklik olmayacaktır” [Molla Sadra, 1382 hş, s.266].

Daha önceki ilkelerde de söylediğimiz gibi şeyin kişiliği vücutladır (teşahhus bi'l-vücut). Bedenin kişiliğini sağlayan da nefistir. Nefsin kişiliği ise vücutladır [Sebzevari, 1382 hş, s.592]. Yine de ifade edildiği gibi, kişiliğin vücutla olması onun vücutla aynı olması anlamındadır. Daha doğrusu bunlar zihinde ayrılabilirler de dışarıda birden fazla ölçütleri yoktur. İnsanın hüviyeti veya nefsi de dereceli, tek ve bitişik hakikattir. Nefis insanın tam sureti olup onun varlığının zati esasıdır. Böyle olunca, yani nefis esas olunca bedenın organ ve azalan nefse dayalıdır. Nefsin bu güçleri veya bu aletleri farklı alemlerde farklı şekilde, o aleme uygun olarak tahakkuk bulacaktır. Maddi, cismani alemde ayrıldıktan sonra organlar ruhani şekle dönüşür ve eğer kemalının sonuna ulaşırsa akli, basit varlığı ile buluşacaktır [Molla Sadra, 1382 hş, s.267].

Burada diğer çok önemli bir soruya cevap bulunabilir ki, o da bedenle kastolun şeyin ne olmasıdır. Eğer dünyevi beden bozulduktan sonra nefis yeni bedene bürünecekse bunlar nasıl aynı olacaklardır? Filozofa göre nefisle müşahhas olan madde veya beden, dışarıda görünen beden değildir. Nefisle zati birliği söylenen ve muteber olan müphem cins anlamındaki maddedir [Molla Sadra, 1382 hş, s.268]. Aslında ilkenin ilk cümlesinden bile filozofun değişen ve bozulan maddeyi kast etmediği sezilebilir. “Bedenın hüviyeti ve kişiliği nefsi iledir, madde si (cirmi) ile değildir” [Molla Sadra, 1382 hş, s.266]. Eğer kişilik dışardaki somut madde ile olsa idi ölümle ortadan kalkması lazımdı. Bu durumda diğer alemlerdeki bedenle aynılıktan bahsedilemezdi. Ama hakiki beden veya bedenlik tabiatı nefisle müşahhas olduğu için bozulmayı kabul etmeyen nefisle onun varlığı da devam edecektir.

Aslında cinsle madde arasındaki fark hakiki veya varlıksal fark değildir. Bunlar arasındaki fark itibaridir. Aynen suret ve faslın “bi şart-i la” ve “la bi şart” itibarı ile farklı olması gibidir. Eşyanın hakikatinde muteber olan cins müphem cinstir. Çünkü cins olan hayvanlık, insana da ata da ait olunabilir, veyahut da bu hayvanlık kişneyen yada natık şeklinde tezahür edebilir. Ancak karıştırılmaması gereken nokta bunların ilişkisinin ittihadı olmasıdır. Yani, zihinde cins var da, sonra biz ona faslı ilave ediyor değiliz. Cins vücudunda fasla, fasıl da kişiliğinde cinse muhtaçtır. Fasıl olmasa cins anlaşılmaz. Cins faslın olması ile onun varlığı sayesinde anlaşılmaktadır. Ve onun ortaya çıkması ile hasıl olmuştur. Bu durumda da faslı epistemolojik anlamda cinsin sebebi olarak değerlendirebiliriz. Farklı

şekilde söylersek, cins zihni bir mefhum olup faslın özelliklerinden soyutlanmıştır. Tıpkı mahiyetin vücudundan imkan kavramının intiza olunması gibi. Maddeye muhtaç olmak, hassas ve iradeli hareket fasıl özelliklerindendir. Cins kavramı da faslın bu özelliklerinden soyutlanmıştır. Bu cins de ortak tür olup altında diğer türleri bulundurabilir. Bunun için de bu mefhum bu türlerden veya bu fasıllardan hiçbirisi değildir. Müphem adlandırılmasının sebebi de budur. Kısaca söylersek, cins fasılla ortaya çıkar ve zihnimiz onu soyutlayarak ayrıca kavram gibi faslın yanında farz etmektedir. Gerçekte ise birden fazla değildirler [Puyan, 1381 hş, s. 87-91].

Aynen cins ve suret için zihinde bulunan bu ilişki madde ve suret arasında dışarıda vardır. Yani burada sureti sonradan kendisine ilave edilen müstakil varlığı olan madde bulunuyor değildir. Suret veya cins zat ve hüviyetinde maddeye ve bedene muhtaçtır. Madde suretin aleti durumundadır ve onun maddeye muhtaçlığı alete ihtiyacıdır ki bu da suretin özelliğidir. Sanki sureti ve onun özelliklerini ayırıp tekrar iki farklı şeymiş gibi birbirlerine hamlediyor ve ferdin suret ve maddeden oluştuğunu ifade ediyoruz. Aslında bu madde dışarıda bağımsız bir varlığa sahip değildir. Madde sadece suretin zati özelliklerinden soyutlanmıştır. Ancak nasıl ki cins fasıldan hasıl olup zihinde müstakil farz olunur ve ortak türe tabir olunur, aynen suretten elde edilen madde de (o madde ki suretin ihtiyaç duyduğu özellikler) suretin zatından ayrılıp dışarıda hasıl olarak ve gerçek, müteayyin maddeye karşılık geliyor ki, bu da ya dünyevi, ya berzahi, ya da uhrevidir. Şirazi'ye göre bozulmaya mahkum bu dünyevi müşahhas bedenlerimiz suretin veya nefsin zatındaki beden değil, ama o bedenden veya onun tabiatı esasında ortaya çıkmıştır. Farklı şekilde ifade edersek nefis, bulunduğu aleme uygun zahiri bedene veya alete ihtiyaç duymakta ve beden de nefsin bu tabii özelliğine uygun olarak oluşmaktadır. Ancak bu bedenin bozulmasına rağmen beden tabiatı bozulmaz ve suretin zatında kendi halinde korunacaktır [Puyan, 1381 hş, s.87-91].

10.Hayalin Mücerretliği

Sadreddin Şirazi cismani meadın izahında son derece önemli konuma sahip olan bu ilkeyi *Esfar, Zadu'l-müsafir, Şevahidu'r-rububiyye* gibi eserlerinde vermiştir [Molla Sadra, 1382 hş, s.268; Molla Sadra, 1381 hş, s.21; Molla Sadra, 1391 hş, s.313]. Şirazi bu ilkeyle ilgili şöyle diyor:

“Hayal gücü ne beden bir mahallinde ne de arazlarında kaim olan bir cevherdir. Ve o bu tabii alemin bir tarafında da mevcut değildir. O bu alemde mücerret olup akli mufarık alem ve maddi tabiatlar aleminin gibi iki alem arasında, orta, cevheri bir alemde bulunmaktadır...” [Molla Sadra, 1382 hş, s.268].

Şirazi'ye göre insandaki hayvani nefsin yetkinliği olan hayal gücü (hayvani nefis olarak da adlandırılabilir) hissi bedenden mücerrettir. Hayal gücü bu unsurlardan oluşan mürekkep bedenin yok olup organ ve aletlerinin ortadan kalkması ile yok olmaz ve fesat, bozulma ona yol bulamaz [Molla Sadra, 1391 hş, s.313]. Hayal gücü insanın batini güçlerinden tasvir edici (musavvir) bir güçtür [Dekgani, 2010, s.109]. İnsan ve hayvan arasında ortak güç olan hayal kuvvesi hayvani yetkinliğin sonu, insaniliğin başlangıcıdır. Genelde bu gücün mücerretliği ile ilgili deliller hayvani nefsi anlatırken verilir ki, bu da hayalin hayvanda son kemal olması ile alakalıdır. Şüphesiz bu nefis için söylenenler insan nefsi için de geçerlidir. Çünkü insan nefsi kendisine kadar olan alt nefis mertebelerini de içermektedir.

Hayvani nefsin yetkinliği olan hayal gücünün mücerretliği onun mücerret şeyleri idrak etmesi ile ispat olunur. Şöyle ki, hayvani nefis gazap, sevgi, elem ve korku gibi mücerret şeyleri idrak etmektedir. Bunlar ise maddesiz misali suretlerdir. Mücerret şeyleri idrak edenin de mücerret olması gerektiğinden bu gücün de mücerret olması sonucu ortaya çıkar [Puyan, 1381 hş, s.115].

Filozofumuz *Şevahid*'de Yaradan'ın ona ihsan ettiği meşriki burhanla hayal gücünün madde ve ilişkilerinden mücerret olduğu görüşüne vardığını ifade etmiştir. Hayal gücü

hayali ve misali suretleri idrak etmektedir. Bunun için de madde olmayan, herhangi bir yerde, mekanda olmadığı için işaret edilmesi de mümkün olmayan bu gücün başka bir alemde bulunması gereklidir. Cisim ve cismani şeyler bizzat veya bilaraz bir mekanda bulunur ve işaret edilebilir. Eğer hayal kuvvesi de dünyevi madde de bir hal olsa idi kendisi için de bu durum söz konusu olurdu [Molla Sadra, 1382 hş, s.237]. Böyle olmadığı için onun madde de olması imkansızdır. Yani bu özelliklerinden dolayı mücerret olması zorunludur.

Şirazlı filozoftan önce hayal gücünün mücerretliğini kimse delillerle ispata kalkışmamıştır. İbn Sina bu özelliği (mücerretliği) yalnız akıl gücüne mahsus kılıyordu. Suhreverdi ve İbn Arabi hayalin mücerretliğinden bahsetseler de bunu felsefi olarak ispatlamadılar. Bundan dolayı Şirazi görüşün özünü değil ispatını kendisine ait ediyor [Puyan, 1381 hş, s.115].

Hayalin mücerret olması ispat olunduktan sonra onun yokluk, bozulma kabul etmeyeceği gayet açıktır. Çünkü bu durumda mücerret olanın hükmü onun için de geçerli olacaktır. Hayal mücerret olmakla İnsani nefsin mertebelerinden biridir. Ölüm gerçekleşikten, yani nefis unsuri bedenden ayrıldıktan sonra bu güç nefisle beraber kalacaktır. Şirazî'ye göre hayal gücü kıyamette nefisle beraber olacak ve işlevini bu dünyada olduğundan daha kamil bir şekilde devam ettirecektir. Hayal kuvvesi bu dünyada zihinde hayali suretler icat ettiği gibi ahirette bundan daha güçlü şekilde ve daha uygun alemde varlıkları dışarıda var kılacaktır. Ahiret alemi bu maddi alemde daha kamil olduğu için nefsin icat ettiği suretler bu dünyadaki suretlerden daha yetkindir [Puyan, 1381 hş, s.116; Dekgani, 2010, ss.109-110].

11.Hayali ve İdraki Suretlerin Nefisle Kaim Olması

Bu ilke müstakil şekilde *Esfar* ve *Zadül-müsafir* de verilmiştir. Sadreddin Şirazi bu konuyu ele aldığı *Esfar*'m dokuzuncu ilkesinde: “*Hayali suretler, aynı zamanda idraki suretler ne nefsin mevzusunda ne de başka bir mahalde var olan bir durum (hal) değildirler. Aksine bu suretler fiilin faille kaim oluşu gibi nefisle kaimdirler, kabul olunan bir şeyin kabul edenle kaim olması gibi değil...*” [Molla Sadra, 1382 hş, s.268] diye ifade etmiştir.

Denilebilir ki Şirazi burada kendi bilgi anlayışını ifade etmiştir. Metnin hemen devamında söylediği gibi filozof kendisine kadar olan dört bilgi anlayışını tenkit ederek bunların gerçek bilgiyi anlatmakta yetersiz ve aldatıcı olduklarını belirtmiştir. Bu bilgi anlayışları sırasıyla 1) bilginin bir soyutlama olması, 2) irtisami bilgi teorisi, 3) bilgiyi süje-obje ilişkisi olarak tanımlayan teori ve 4) bilgiyi araz olarak tanımlayan nazariyedir. Şirazi'nin bu görüşler arasında en çok eleştirdiği Meşşailerin irtisami bilgi teorisidir [Kalm, 2015, s.118-119]. Şirazi'nin anlayışına göre bilgide ittihat yani bilen ve bilinenin ittihadı şarttır. Bunun gerçekleşmesi için huzur, yani bilgi edinmenin vasıtasız gerçekleşebileceği ortam gereklidir. Bu ise her iki taraf aynı menşeden oldukları zaman gerçekleşebilir. Yani idrak eden ve edilen veya bilen ve bilinen mücerret oldukları zaman idrakten bahsedilebilir. İster his ister hayali veya akli olsun bütün bilgi mertebelerinde bilen, bilinen ve bilgi mücerrettir. Aksi takdirde bunların ittihadından bahsedilemez. Maddi şeyin manevi olanla ittihadı imkansızdır (küllü mücerred müdrük ve küllü müdreğ mücerred). Bunların ittihadının gerçekleşmesi için mücerret olmaları şarttır [Puyan, 1381 hş, s.123]. Böylece Şirazi bilgi ve bilinen veya akıl ve akıl edenin birliği şeklinde ortaya çıkan huzuri bilgiyi kabul etmektedir [Kalm, 2015, s.121].

Burada karıştırılmaması gereken önemli bir noktaya vurgu yapılması gerekmektedir ki, bu da bilgi mertebelerinin yani hissi, hayali ve akli düzeylerdeki bilginin aynı derecede olmamasıdır. Varlığın bilgi, bilginin varlık olması anlamına geldiği Şirazi düşüncesinde bilgi varlık gibi teşkikiştir. Varlığın aşağı mertebelerinden daha mükemmel mertebelerine doğru yoğunlaştığı gibi bilgi de üst düzeylerde daha yoğun veya daha şiddetli şekilde ortaya çıkar, yani maddeden uzaklaştıkça akledilirlik güçlenmektedir [Kalm, 2015, s.121].

Yeniden Şirazi'nin ilkenin başında ifade ettiği konuya dönelim. Burada Şirazi idraki suretlerin nefiste bir durum olmadığını ifade etmiştir. Yani bunlar arasında hal-mahal ilişkisi yoktur. Gerçek olan bilinen suretlerin nefiste onun kendisinden sudur ederek ortaya çıkmasıdır. Nefis bu suretlerin kaynağı, mastarı durumundadır [Puyan, 1381 hş, s.123]. Hayali suretlerde hayal gücü vasıtası ile nefiste ortaya çıkan nefsin yarattığı suretlerdir. Bu suretler nefise hulul ederek değil, ondan sudur ederek ortaya çıkar. İletten malulün çıkması gibi hayalden de hayal olunan hasıl olur. Nefis musavvire gücü aracılığı ile kendisinden sadır ettiği suretler maddi ve dünyadaki cisim türünden olmamakla beraber müstakil olarak misal aleminde de mevcut değildirler. Bu suretle yalnızca nefisle kaimdirler [Nemetullah, 2001, s.60-61].

Nefis dünyevi bedenle beraber olduğu sürece hayal ve hisler arasında fark vardır. Hisler yani hissi müşterek hayalden ayrıdır. Birincisinin algılaması için dış maddeye ve belirli diğer şartlara ihtiyaç vardır. Bunlar gerçekleşmedikçe duyular işlevini yapmaz. Ama hayalde maddiyata ihtiyaç yoktur [Molla Sadra, 1382 hş, s.269]. Ne var ki, bu durum nefsin bedenle birlikteliğinde söz konusudur. Dünyevi maddeden ayrıldıktan sonra nefis duyularını farklı şekilde kullanmaktadır. Maddi alemde hisler hayale nispetle daha iyi çalışmaktadır veya daha güçlü ve belirgindirler. Hayal ise onlara göre daha zayıftır. Ancak diğer tarafta işlevini tam bir şekilde yerine getirmek şansını yakalamış hayal gücü güçlü taraftır. Hayal güçlü taraftır derken öteki dünyada da hayal ve hisler diye iki tarafın olmasını ve bunlardan güçlü olanın hayal olmasını kast edilmemektedir. Yani burada maddeden dolayı zayıf duruma düşen hayal, orada tüm algı vasıtalarını kendi yönetimi altına alacaktır.

Filozofun *Esfar*'da belirttiğine göre bu alemden ayrılmasından sonra hayal ve hisler arasında fark kalmayacaktır. Hislerin hazinesi olan hayal gücü bedenden ayrılması ile güçlenir. Zayıflık ve nakıslık ondan ayrıldıktan sonra bu güçler birleşerek kaynaklarına dönecekler. Nefis hislerle yaptıklarını hayal gücü ile yapabilecektir. Nefsin kudreti, ilmi, iradesi bir tek şey olacaktır [Molla Sadra, 1382 hş, s.269; Molla Sadra, 1381 hş, s.22]. Artık ilmi, kudreti ve iradesi arasında fark olmadığına istediği her şey anında yanında bulunacaktır. Filozof söylediklerini Kuran'dan getirdiği ayetlerle de güçlendirmeye çalışmıştır. “*Orada sizin için canlarınızın çektiği her şey var ve istediğiniz her şey orada sizin için hazır*” [el-Fussilet, 41/31]. “*Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır*” [ez-Zuhuruf, 43/71]. Şirazi nefsin arzu ettiği şeylerin ahirette onun için hazır bulunmasını, nefsin tüm güçlerini kendinde ihtiva eden alem olma özelliğine yorumlamıştır.

12.Hayali Suretlerin Ortaya Çıkması

Bu ilke önceki son iki ilkenin tamamlayıcısı mahiyetinde olup Şirazi'nin bütün eserlerinde yer verdiği meadın açıklamasında çok önemli bir yere sahip olan prensiptir.

Daha önce ifade edildi ki, hayal mücerrettir ve hayali suretler nefisle kaimdir. Bu ilke de nefsin bu suretleri yaratması ile ilgilidir. Hayali suretler iki şekilde ortaya çıkabilir. Bazen bu suretler harici tesirden, bazen ise dahili sebeplerden doğar [Sanepur, 1388 hş, s.68].

Birincisi, yani harici etkiden ortaya çıkan insanın hariçte maddeyi görmesi ile ortaya çıkan suretlerdir. Bu tür idrakte eğer nefsin dışarıda müşahade ettiği veya duygu organları ile algıladığı somut varlık bulunmazsa bu suret ve idrak ortaya çıkmaz. Bu tür idrakte nefis sadece kabul eden ve edilgen taraf olup etken değildir [Puyan, 1381 hş, s.128-129]. Hissi müşterek aracılığı ile üretilen bu suretler zihinde daha doğrusu hayal gücünde korunmaktadır. İlk kez gördükten sonra somut nesne kaybolursa bile insan onu hatırlayabilir. Uykuda veya uyanık iken herhangi bir şeyi gören onu unutmasına rağmen tekrar gördüğünde hatırlar. Bu da, bu suretlerin insanda muhafaza olunduğunu göstermektedir [Tahiri, 1388 h, s.272].

Bu söylediğimiz şekilde suretin zihinde ortaya çıkması hayali suretlerin birinci ortaya çıkma şekli olup vücut bakımından zayıf olandır. Bunun üzerine bu şekilde suret oluşturma

yöntemi yetkinliğe ulaşmayan nefisler için söz konusudur. Şirazi hayali suretlerin “maddenin iştiraki ile failden hasıl olan” [Molla Sadra, 1382 hş, s.270] bu şeklini ifade ettikten sonra konu bakımından daha önemli olan bu suretlerin diğer ortaya çıkma şekline yönelmiştir. Bu ise nefsin hayal gücü vasıtasıyla kendisinde madde ve maddi varlığın aracılığı olmadan kendi vatanında ortaya çıkardığı veya ibda ettiği suretlerdir. Bu suretler hayalin fail tarafı ve idraki haysiyetinden, harici maddenin iştiraki olmadan icat edilmektedir [Molla Sadra, 1382 hş, s.270]. Hayal gücü öyle suretler icat edebilir ki onların ne bulunduğumuz dünyada ne de başka bir alemde benzerleri vardır. Bu suretler beyinde değil ve hayal gücünün kendisinde de bir durum, hal değildir. Külli, misali alemde de bulunmayan bu suretler nefsin maddi alemin dışında olan memleketinde bulunuyorlar. Nefsin musavvere gücü ile tasavvur ettiği ve hayal gücü ile gördüğü suretler bu alemden gizli başka bir alemde yani nefsin kendi vatanında olmasaydı diğer insanlar da onları müşahade edebilirdi [Molla Sadra, 1382 hş, s.270]. Halbuki bunun böyle olmadığı açıktır. O suretlerin bulunduğu alemin özelliklerinden dolayı biz zahiri duyularımız ve maddi aletlerimizle onları algılama imkanına sahip değiliz. Bundan dolayıdır ki bazen o alem gayb alemi, bu bulunduğumuz alem ise şahadet alemi olarak da ifade edilir. Bunların her ikisi zat ve vaziyetleri bakımından birbirlerinden ayrırırlar [Molla Sadra, 1381 hş, c 2. s.646].

Her bir varlık aleminde var olan varlıkların algılanması için onların varlık tarzına uygun onlarla aynı cinsten olan algı vasıtaları bulunmaktadır. Aynen bu dünyada mevcut varlıkların maddi olmasından dolayı algı vasıtalarının da onlara uygun maddi olması gibi [Molla Sadra, 1381 hş, c 2, s.646]. Aksi taktirde idrak imkansız olurdu. Bu gerekçeyle biz başka birinin nefsinde icat ettiği suretleri duyularla algılayamıyoruz. Şirazi Şevahid’de konuyla alakalı olarak düşüncelerini şöyle açıklamıştır:

“Tanrı nefsi öyle bir özellikte yaratmıştır ki onun hislerden gizli (gaip) suretler ibda etmek iktidarı vardır... Tüm suretler failden madde vasıtasıyla sudur etmiyor. (Maddesiz sudur edenlerin) nefislerindeki husulü failleri için olan husuldür ve nitelenme ve hulul, husulün şartı değildir. Nasıl ki biliyorsun, mevcudatın sureti hulul söz konusu olmadan Bari için ortaya çıkmıştır ve O’nunla kaimdir... Aynı zamanda nefis için kendi zatında ona özel cevherlerden ve arazlardan feleksel ve unsuri cisimler, cismani türler ve mücerret bireyler vardır” [Molla Sadra, 1391 hş, s.314].

Tanrı insan nefsinin kendi zatında batını suretler yarata bilecek (halk) özellikte yaratmıştır. Nefsin suretleri “halk” etmesinde maksat suretlerin nefisten sudur etmesidir. Yani nefis kendi zatında suretleri sudur yolu ile halk edebilme kabiliyetine sahiptir. Bu suretler nefsin kabul ettiği veya onda nakşolan suretler değildir. Sebzevari nefsin bu özelliğinden dolayı onun için “İlahi fail” (failun-ilahiyyun) tabirini kullanmıştır [Puyan, 1381 hş, s.127]. Bundan dolayıdır ki Yaratıcı, onu kendisine ait ederek bu maddi unsurlardan oluşan alemden olmadığını belirtmiştir. “Ona kendi ruhumdan üfledim...” [el-Hicr, 15/29]. Bunun mukabilinde bedeni kastederek “çamurdan bir özden yarattık” [el-Mu’minun, 23/12] diyerek bedeni dünyevi maddeye nispet etmiştir [Puyan, 1381 hş, s.127].

Nefis bu dünyada hissi, duyusal suretlere erişebildiği kadar hayali suretlerle ilişki kuramıyor. Nefsin hayal gücü ile gördüğü suretlerle duyu organları ile gördüğü suretler arasındaki fark birincide nefsin zayıf ve istikrarsız davranmasıdır. Şöyle ki, nefis bu suretleri tasavvur etse de bu anlamda sabit ve devamlı olmadığından onları kaybedebiliyor. Bunun sebebi ise nefsin başka şeylerle uğraşmasıdır. Nefis bu dünyada dünyevi hislere fazla gömüldüğünden onların etkisinde kalır ve onlarla meşgul olur. Eğer nefis nebati ve hayvani hislerden arınarak tüm gücünü tahayyül ve tasavvura yöneltse onun hayal gücü ile ibda ve tasavvur ettiği suretlerin vücudu daha yoğun ve duyusal maddi varlıklardan daha etkili olacaktır. Bilge kişilerin söyledikleri de bunu ispat etmektedir. Nefsin bu dünyada iken ulaşabildiği bu varlık türlerini oluşturma kabiliyeti onun bu dünya ile ilişkisi kesildikten

sonra maddi duyularla meşgalesi bulunmadığından şüphesiz daha da güçlü olacaktır [Molla Sadra, 1382 hş, s.270-271]. Dünyada bazı insanlar için söz konusu olan bu güç ahirette herkes için geçerli olacaktır [Yusifi, 1391 hş, s.314]. Bütün insan nefislerinin maddi dünya ile ilişkisi kesildikten sonra bütün nefsanî hastalıklar, ahlaki noksanlıklar, onu rahatsız eden ve kendi zatına dönmeye engel olan şeylerden kurtulacaktır. Böylece onun kendisine ait ve istediği, irade ettiği her şeyin bulunduğu bir alemi olacaktır [Molla Sadra, 1382 hş, s.271].

13. İnsanın Tabii, Misali ve Akli Olmakla Üç Varlık Alemi İçermesi

Bu ilke yalnız *Esfar* ve *Zadu'l-müsafir*'de ele alınmıştır [Molla Sadra, 1382 hş, s. 271-274; Molla Sadra, 1381 hş, s.22-23]. Şirazi bu ilkeyle ilgili olarak *Esfar*'da şöyle ifade eder:

“...Hakikaten neşet ve alem türleri birinin diğeri ile irtibatı için tek olan varlık dairesinde - sayılamayacak kadar çok olması yanında - üç olmakla sınırlıdır. Bunlardan en altta olanı kevn ve fesada tabi olan tabii suretler alemidir (maddi alem). Ortada olan zıtlıkları kabul (etmek) istidat ve imkanları için maddeden mücerret, hissi, idraki suretler alemidir. En üstünü ise akli suretler veya Müsül'i-llahi alemidir

Kişiliğinin baki kalması yanında kendisi için bu üç farklı yaratılış şeklinin bulunması mevcudatlar arasında (sadece) insanın kendisine mahsustur. Her bir insan için çocukluğunun başlangıcında tabii varlık vardır ve o bu varlığı sayesinde beşeri insandır. Sonra bu varlığında kendi cevherinde tedricle (maddeden) arınıp latifleştiği zaman kendisi için nefsanî varlık hasıl oluyor. O (insan) bu vücuduyla nefsanî, uhrevî insandır. Bu varlık şekli b'as ve kıyam için uygun olan ve kendisi için nefsanî azalar olan ikinci insandır. Sonra (insan) bu yaratılıştan da tedricle hareket etmekle kendisi için akli varlık ortaya çıkıyor. O bu vücuduyla akli insandır ve kendisi için akli azalar vardır. Bu da üçüncü insandır...” [Molla Sadra, 1382 hş, s.271-272].

Görüldüğü gibi Sadreddin Şirazi insan için kemaline doğru olan seferinde üç varlık alemi olduğunu belirtmiştir. Maddi, tabii alemle başlayan sefer idraki misali alemle devam ederek akli alemde sonuna ulaşır. Bu her bir insanın cevheri hareketle tedrici olarak katedebileceği yoldur. Ayrıca bu değişken, üç aşamalı, nakıstan kamile doğru giden yolda vahit kişiliği ile Hakk'a doğru ilerlemek yetkisi sadece insana özeldir. Diğer varlıklar da bu gayeye yönelseler bile sona ulaşmak kabiliyeti insan dışında hiçbir varlığın nasibi değildir [Molla Sadra, 1382 hş, s.271-272].

Önceki ilkelerden öğrendiğimize göre biliyoruz ki vücut tektir, kişilik vücutladır veya kişilik vücutla aynıdır. Her mevcudun varlığında birden fazla vücudu ve kişiliği yoktur. Zahiren bu söylenenlerle üç varlık alemi ve insanın bunların birinden diğerine geçmesi çelişkili görülebilir. Ancak filozofun söylediklerine dikkat edersek böyle bir çelişkinin olmadığı ortaya çıkacaktır. Şirazi'nin insanın tekamül yolunda bulunduğundan bahsettiği az önce söylediğimiz üç varlık alemi ayrı ayrı, biri diğerinden kopuk müstakil varlıklar değildirler. Bunlar vücudun yoğunluğu bakımından biri diğerinden üstün olan vücut mertebeleridir. Tek vücut bir mertebeden diğerine geçerken önceki varlıksal özelliklerini kaybetmeyerek bu özelliklerin üzerine yenilerini ilave etmektedir. Yani bir elbisesini çıkarmadan diğerini üzerine giyer (el-lebs b'ade'l-lebs). Varlıklar içinde bu varlık tarzının hepsini katederek kamil gayesine ulaşmak imkanını kendisinde bulunduran insanın bu farklı varlık alemlerinde kişiliği değişmeden sabittir. Tüm varlık düzeylerinde sabit olan kişilikle onun vahdeti de temin edilmektedir. Aynı zamanda her bir varlık mertebesinde veya bu varlık alemlerinin her birinde o aleme uygun şekilde mevcut olan insan aslında diğer varlık mertebelerini de potansiyel olarak içermektedir. Maddi alemde insanın maddi tabiatından dolayı maddi şekilde ortaya çıkması onun hep bu şekilde kalacağı anlamına gelmiyor. Mücerret nefis aşamasına vardığında nefsanî vücudu ortaya çıkar. Eğer akli tecerrüde varsa yine de aynı şekilde ona uygun vücuda sahip olacaktır [Puyan, 1381 hş, s.134-135].

Yukarıda *Esfar*'dan verdiğimiz alıntıda da görüldüğü gibi, Şirazi her bir varlık mertebesinde insan için o aleme uygun organlardan bahsediyor. Beden organları veya uzuvları derken bellidir ki insanın dünyada bir iş yaptığı zaman ihtiyaç duyduğu aletler kast ediliyor. Bizim dünyadaki aletlerimiz olan organlarımız maddidir ve yaptıkları işler de maddeseldir [Puyan, 1381 hş, s.139]. Böylece bu varlık aleminde, yani maddi dünyada insanın sahip olduğu organlar fiziksel olup madde dışında olan eylemlerde kullanıma uygun değildir, sadece maddi dünyadaki hayat için uygundurlar. İnsan için gayri maddi türden olan organlardan bahsedildiği zaman insanda zihin karışıklığına neden olan bir şey söylenmiş olabilir, ancak filozofumuz gördüğümüz gibi nefsanî ve akli mertebedeki insan için de organlardan bahsetmektedir. İlk başta dünya şartlarıyla düşündüğümüz için zihin karışıklığı ile karşılaşabiliriz. Çünkü organ denildiğinde aklımıza maddi organlar geliyor ki her biri belli bir fiil yapmak potansiyeline sahiptir. Pek tabii bu anlamda nefsanî ve akli insan için azalardan bahsedemeyiz. Bu tür varlık düzeylerinde nefsin sahip olduğu aletler kast edilmektedir. Aslında bedenî azalan derken onun aletleri kastedilmiştir ki herhangi bir fiil için vasıttır. Aletin niteliği nefsin durumuna bağlıdır. Eğer bu aletin kullanıcısı maddi beden ise aletin kendisi de belli ki maddi olacaktır. Yok, eğer aletin sahibi mücerret nefis ise onun aletleri de ona uygun şekilde soyut, misali olacaktır. Akli kullanıcının aleti de ona uygun şekilde aklidir [Puyan, 1381 hş, s.160].

Şirazi *Esfar*'da aletle kastolunanın cisimden oluşmuş bir şey olmadığını belirtmiştir. Filozof bunu parmak örneği üzerinden açıklamaya çalışır. Şöyle ki, insanın bir organı olan parmağa iki itibarla yaklaşılabılır. Bir bakımdan parmak Ahmet'e mahsus bir alettir. Diğer anlamda ise o cisimden oluşmuş bir şeydir. Parmağa parmak denilmesi onun Ahmet'in aleti olmasına göredir. Yoksa belli bir şekilde olan maddi cisimden oluşmuş bir şey olduğundan dolayı değildir. Birinci bakımdan yani bir alet olarak parmak nefis baki kaldıkça baki kalır ve nefis onda tasarruf ederek onu kullanır ve mizacını koruyarak istediği şekilde değişir. Ancak o bir cisim olarak çürüyüp ortadan kalkacaktır [Molla Sadra, 1391 h., s.317].

Bu konudaki kanışıklığın sebebi dünyada gördüğümüz el, bacak, göz, kulak vs. gibi organlarımızın maddi olmasıdır. Bu tür maddi organlara alıştığımızdan alet derken bunlar aklımıza geliyor. Halbuki, artık söylediğimiz gibi aletle kastedilen somut maddi cisimler değil kendisi ile bir şey yaptığımız vasıttır. Maddi bedenî aletleri maddi olduğu gibi nefis için de bu şekilde maddi aletler düşünemeyiz. Misali varlığın aletleri de mücerret misali olmak zorundadır. Maddi beden için mücerret aletin işe yaramadığı gibi mücerret beden için de maddi alet faydasızdır.

Burada ifade edilmesi gereken diğer bir mesele, organları maddi olmayan mücerret nefsin veya aklın maddi etkilerinin olmasıdır. Yani böyle bir nefis sahibi olan insan maddi ve maddi olmayan fiil yapabilir. Mesela, uyuduğumuz zaman rüyada herhangi bir yükseklikten düştüğümüzü görürsek bedenimiz uyuduğu yerde hareket ederek nefsin yaptığını his edecektir. Rüyada seyir halinde olan beden değildir ki onun etkisi ile nefis için bu olay gerçekleşmiş olsun. Aksine rüyada seyir halinde olan nefsin kendisidir ve beden ondan etkilenecek hareket etmektedir. Maddi etkileri olması yanında nefsin eylemlerinde maddi alete ihtiyacı yoktur. O kendisine has organları ile eylemde bulunur, onlarla arzu eder, görür, yürür vs. Bedenî onun yaptıklarını duyması ise bu ikisi arasında bulunan irtibat sebebiyledir. Mücerret nefsin aletine örnek olarak hayal gücünü verilebilir. Önceki ilkelerde ele alındığı gibi Şirazi'ye göre nefis hayali suretleri kendi vatanında icat etmektedir. Bu misali sureti nefis, aleti olan hayal gücü vasıtasıyla halk etmiştir.

Dünyevî azalarla diğerleri arasındaki önemli bir farksa dünyada organların her birinin ayrı, müstakîl olması yanında misali ve akli mertebede bunların tamamı bir güçtür. Bu alemde her bir organımızın kendine göre yaptığı belli bir iş vardır. Mesela göz görmek, kulak işitmek, burun koku duymak içindir ve bunların hiç biri diğerinin görevini yapamaz.

Ancak nefساني, misali insanda bütün bu güçler aynıdır. Akli alemde ise bu birlik misal alemine göre daha da güçlüdür [Puyan, 1381 hş, s.161-163].

14.Doğal Ölümün Cevheri Hareketin Sonucu Olması

Bu ilke Şirazi'nin en çok ilkeyi ele aldığı *Zadu'l-musafir*'de sonuncu ilke olarak ele alınmıştır.

Filozofa göre tabii ölüm tabiatçıların ve tıpçıların düşündüğü gibi cismani maddi gücün tükenen olması nedeni ile gerçekleşmemektedir. Çünkü ona göre cismin fiili kutsal veya ulvi yardım sağlanırsa sonsuz olabilir [Molla Sadra, 1381 hş, s.24]. Şirazi'den önce tıp uzmanları ve tabiatçılar tabii ölümle ilgili farklı görüşler ortaya atmışlardır. Ortaya atılan bu görüşlere göre, beden beslenme gücü cismani güçtür. Cismani gücün fiilleri de belli bir yere kadardır. Beden de fiziki maddeden oluştuğu için bu güç olmadan hayatını devam ettiremiyor. Diğerleri ise ölüm sebebi gibi beden rutubetinin gittikçe azalmasını ve sonunda beden kurummasını göstermişlerdir. Bunlarla beraber başka fikirler de ortaya atılmıştı ki, bütün söylenen iddialarda ölüm sebebi gibi beden ve azalarının veya güçlerinin bozulması ölümün gerçekleşmesinde esas faktör olarak görülmüştür [Abidini, 1391 hş, s.125-149]. Şirazi ise bu problemi de cevheri hareket nazariyesine dayanarak çözüme ulaştırmaya çalışmıştır.

Filozofa göre tabii ölümün sebebi nefsin yetkinleşmesi ve (dünyevi bedenden ayrı) müstakil varlık bulmasıdır. Nefis kendi cevheri hareketi ve yükseğe, kemaline olan meyli ile başka bir aleme yükselmektedir. Nefsin zatı aşama aşama, adım adım güçlendikten sonra varlığı başka bir şekle bürünür ve bu bedenden ayrılarak nefsin iyi veya kötü durumuna ve ahlakına uygun olarak kesbi bir bedene bürünür [Molla Sadra, 1381 hş, s.24].

Filozofun görüşünü mukaddimeler şeklinde ifade edersek ona göre a) Nefis zaten hareketlidir, b) her bir hareketin bir gayesi vardır, c) her bir hareketli de gayesine ulaştığı zaman o yönde olan hareketini tamamlayacaktır [Abidini, 1391 hş, s.125-149].

Önceki ilkede insan nefsi için farklı alemlerden bahsettik. Bunlardan birincisi maddi alemdir ki, insan bu alemde maddi bedenle yaşar. Nefsin büründüğü bu beden onun yetkinliğini elde etmesi için bir vasıta. Nefis bu maddi dünyada yaşamasını ve kemaline varmasını temin eden bedende hedefine ulaştıktan sonra artık bu bedene ihtiyaç duymaz ve varlığının gerektirdiği başka bir aleme geçer ve ona uygun başka bir bedene bürünür. Ölüm de nefsin bu bedenden ayrılmasıdır. Şirazi'nin söylediklerinden çıkan sonuca göre ölüm beden faaliyetini dayandırdığı için gerçekleşmiyor. Aslında bu olay yöneten taraf olan nefsin kemali gereğince ve onun isteği ile oluyor. Farklı şekilde ifade edilirse, cevherindeki hareketle yetkinleşen nefis maddi alemden uhrevi aleme geçiyor ve bu alemde de maddi unsurlardan oluşmuş bedene ihtiyaç duymadığı için ondan ayrılmıştır. Yani ölüm zamanı nefsin kendisi bedenden ayrılır yoksa beden gücü tükendiğinden ölüm gerçekleşmiş değildir.

Sadreddin Şirazi *Esfer*'da tertip ettiği ilkeleri açıkladıktan sonra onların cismani mead anlamakta sahip oldukları önemden bahsediyor. Ona göre fitratı sapma, günah gibi afetlerden, inat, haset gibi marazlardan ve taassup, tekebbürden salim olan kimse inşa ettiğimiz ve apaçık delillerle ortaya koyduğumuz ilkeler ve kanunlar üzerinde yeteri kadar düşünürse o kimsede cesetlerin ve nefislerin haşri ve mead meselesi ile ilgili hiç bir şüphe ve tereddüt kalmayacaktır. Aynı zamanda yakın bir şekilde bilecektir ki bu beden olduğu gibi kıyamet günü haşrolunacak, meadda iade olunan nefis ve beden mecmuu olacağı açığa çıkacaktır. Gerçekten kıyamette b'as olunan beden bu bedenden başka bir beden değil, bu beden aynısıdır [Molla Sadra, 1382 hş, s.286-287].

Şirazi'ye göre dine ve şeriata uygun olan aynı zamanda burhan ve hikmete muvafık olan doğru itikat budur. Kim bunu tasdikleyip iman ederse ceza gününe iman etmiştir ve hakiki

mümin sayılır. Buna imanda noksan ise irfanda (anlamakta) kusur ve başarısızlıktır [Molla Sadra, 1382 hş, s.286].

15.Sonuç

Sadreddin Şirazi cismani meadı açıklamak için belli ilkeler oluşturmuştur. Ona göre bu ilkeleri hakkıyla anlayan birinde cismani meadla ilgili hiç bir şüphe kalmayacak ve dinin bahsettiği cismani meadı anlayacaktır. Ona göre insanın nefsi ve bedeni ittihat halindedir. Ortaya çıkışında insan için biri ruhani olan nefis ve diğeri cisim olan beden bulunmamaktadır. Cismani olarak hudus eden nefis cevheri hareketi ile adım adım kamilleşerek ruhani varlığına ulaşır. Yani insan başlangıçta nevi sureti olan cisim, sonda ise cismani özelliğe sahip surettir. Nefis ve beden ittihat halindelerdir yoksa iki ayrı ve karşıt şeyler değildir. Nefis ve beden arasındaki fark, varlığın şiddet ve zayıflığı bakımındandır. Nefis vücudun güçlü beden ise zayıf mertebesidir. Diğer taraftan beden nefsin aleti olarak hiç bir zaman ondan ayrı olmayacaktır. Buna rağmen beden farklı alemlerde farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bedenin özelliklerinin değişmesi onun zatını ve ayniyetini etkilemez. Nefis aynı nefis olduğu ve bedenin ayniyeti de nefse bağlı olduğu için beden bütün varlık alemlerinde aynı bedendir. Farklı şekilde ifade edecek olursak, nefis kendisiyle müşahhas olduğu halde beden nefisle müşahhasdır. Şu durumda beden niteliğinin değişmesi nefis aynı kaldığı için onun özdeşliğini bozmaz.

Diğer taraftan ahiretteki beden nefsin faili olduğu bedendir. İnsan bu maddi dünyada cevheri harekete sahip olduğu için kendi batını suretini oluşturabilmektedir. Bizim bilgi, ahlak ve amellerimiz dahili suretimizi oluşturmaktadır. Ahirette sahip olduğumuz beden şakile olarak adlandırılan dahili, batını suretimizin tezahürüdür. İnsanın cennet ve cehennem ehlinden olması da onun batını suretinin iyi veya kötü olmasına bağlıdır. İnsanın hayal gücü mücerret olduğundan beden ölümünden sonra baki kalacak ve ahirette bu dahili suretleri kullanarak uhrevi suretler yaratacaktır. Yani insan kendi suretini hayal edecektir.

Şüphesiz ki, Şirazi'nin cismani meadındaki beden dünyevi anlamda bir cisim değildir. Bu cisim veya beden nefsin faili olduğu, soyutlanmış bir cisimdir. Sadreddin Şirazi'nin cismani mead anlayışını anlamak için kendisinin de söylediği gibi, onun cismani meadı temellendirdiği ilkeleri anlamak son derece önemlidir. Asaletü'l-vücut, teşkiki'l-vücut, teşahhus, hareketi-cevheri, hayalin mücerretliği vs. gibi ilkeler doğru bir şekilde anlaşılmaz ise Sadreddin Şirazi'nin cismani meadını anlamak da mümkün olmaz. Ancak onun oluşturduğu cismani meadın ilkelerine bakacak olursak o (kendisinin kabul ettiği şekilde) cismani meadı hayal gücüne dayandırıyor. Yani nefsin ahiretteki cismani bedeni nefsin hayal vasıtasıyla icat ettiği bedendir. Aynı zamanda filozof akli yetkinliğe ulaşan nefislerin kendi varlık alemlerine uygun bedenleri olacağını ifade etmiştir. Yani akli yetkinliğe ulaşan insanın bedeni hayali beden olmayacaktır. Eğer ahiretteki cismani bedenin hayali beden olduğunu farzedersek ve akli insanın da bu bedene sahip olmayacağını hesaba katarsak söyleyebiliriz ki, Şirazi başkaları tarafından da eleştirildiği gibi, yalnız orta ve düşük mertebeli nefisler için cismani meadı ispat edebilmiş veya sadece bu nefisler için cismani meadı kabul etmiş ve akli insanın meadının ruhani olacağını düşünmüştür. Ancak bu husus Şirazi tarafından açık bir şekilde ifade edilmemiştir.

16.REFERENCES

1. Abidini, F. (1391 SH). The philosophical consequences of substantial motion in the issues of the soul and its perfection. *Islamic Studies: Philosophy and Theology*, 44(89). (in Persian)
2. Ali, K. (1381 AH). *Philosophical terms and their differences from each other*. Bustan-e Ketab. (in Persian)

3. Alevi, H. (2007). *The theory of substantial motion according to Shirazi*. DaruT-Mada. (in Arabic)
4. Ashtiyani, C. (1423 AH). *Commentary on Zad al-musafir by Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi*. Bustan-e Ketab. (in Arabic)
5. Bagirov, I. (2021). Ibn Sina's concept of resurrection. *Religious Studies*, 1(6), 103–117. (in Azerbaijani)
6. Dekgani, M. H. (2010). Mulla Sadra and the rational analysis of bodily resurrection. *Journal of Religious Thought, Shiraz University*, 36, 101–124. (in Persian)
7. Dinani, G. I. (1385 SH). *The adventure of philosophical thought in the Islamic world* (Vol. 3). (in Persian)
8. Gorbani, G. (n.d.). The origin and resurrection of the human being in the light of Mulla Sadra's theory of substantial motion. *Philosophical-Theological Research*, 8(2), 67–88. (in Persian)
9. Halikiyan, F. (n.d.). Spiritual resurrection or the theory of the soul's happiness and misery after death. In *Proceedings of the International Conference on Ibn Sina*. (in Persian)
10. Kalin, I. (2002). Mulla Sadra's realist ontology of the intelligibles and theory of knowledge. *Journal of Islamic Studies*, 7, 1–29. (in English)
11. Kalin, I. (2015). *Being and cognition: Mulla Sadra's conception of knowledge* (N. Koltash, Trans.). Klasik Yayin. (in Turkish)
12. Kazim, M., & Muhammed, S. (n.d.). *The Transcendent Philosophy: Commentary on the poem Tuhfat al-hakim by al-Allama al-Isfahani*. Maktab al-Ilami al-Islam. (in Arabic)
13. Muallimi, H. (1387 SH). *Transcendent philosophy*. (in Persian)
14. Mutahhari, M. (1373 SH). *Resurrection*. Intisharat-e Sadra. (in Persian)
15. Nematullah, B. (2001). Harmony between reason and religion in proving bodily resurrection according to Sadr al-Mutaallihin Shirazi. *Journal of Religious Thought, Shiraz University*, 2(4), 43–67. (in Persian)
16. Puyan, M. (1381 SH). *Bodily resurrection in Transcendent Philosophy*. Bustan-e Ketab. (in Persian)
17. Sanepur, M. (1388 SH). *The immateriality of imagination in Transcendent Philosophy*. (in Persian)
18. Sabzevari, M. H. (1382 SH). Annotations. In R. Akberiyani & S. M. Hamnei (Eds.), *The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys*. (in Persian)
19. Seccadi, C. (1379 SH). *Dictionary of philosophical terms of Mulla Sadra*. (in Persian)
20. Subhani, T. C. (1424 AH). *Ontology in the school of Sadr al-Mutaallihin*. (in Persian)
21. Tabatabai, M. H. (1382 SH). *The beginning of philosophy* (A. Sirvani, Ed.). (in Arabic)
22. Tabatabai, M. H. (1428 AH). *The end of philosophy* (Sh. A. A. Zarii Sabzevari, Ed.). Muassasat al-Nashr al-Islami. (in Arabic)
23. Tahiri, I. (1388 AH). *The soul and its faculties from the perspectives of Aristotle, Ibn Sina, and Sadr al-Din Shirazi*. Bustan-e Ketab. (in Persian)
24. Yusifi, M. (1391 AH). Resurrection from the perspective of Shaykh al-Ishraq. *Aine-ye Hikmat Journal*, 3(11), 187–212. (in Persian)
25. Ibn Sina. (2011). *Al-Adhawiyya fi al-maad*. In M. Kaya (Ed.), *Philosophy and the afterlife*. Klasik Yayinlari. (in Arabic)
26. Mulla Sadra. (1382 SH). *The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys* (R. Akberiyani & S. M. Hamnei, Eds.). (in Arabic)
27. Mulla Sadra. (1391 SH). *Al-Shawahid al-rububiyya fi al-manahij al-sulukiyya* (S. M. Muhakkik Damad & S. M. Hamnei, Eds.). (in Arabic)

28. Mulla Sadra. (1381 SH). *The Beginning and the end* (M. Zabihi & C. Shah Nazari, Eds.). (in Persian)
29. Mulla Sadra. (1381 SH). *The Provision of the Traveler*. In C. Ashtiyani, *Commentary on Zad al-musafir by Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi*. (in Arabic)

ƏDƏBİYYAT

1. Abidini, F. (1391 hş.). Peyamdehayi felsefi herekete covheri der mesaye le nefis ve tekamole an. *Motaleate İslami: Felsefe ve Kelam*, 44(89).
2. Ali, K. (1381 h.). *Estelahate felsefi ve tefavote anha bayekdigir*. Bustan-e Ketab.
3. Alevi, H. (2007). *Nazariyyetu'l-hareketu'l-cevheriyye inde Şirazi*. DaruT-Mada.
4. Aştiyani, C. (1423 hg.). *Şerhu zadi'l-musafir li Sadruddin Muhammed ibn İbrahim Şirazi*. Bustane Ketab.
5. Bağirov, İ. (2021). İbn Sina'nın məəd anlayışı. *Dina Araşdırmaları*, 1(6), 103–117.
6. Dekgânî, M. H. (2010). Molla Sadrâ ve tehlile eglânî meâd-e cismanî. *Fesnâme-e Endişe-e Dinî Daneşgâh-e Şirâz*, 36, 101–124.
7. Dinani, G. İ. (1385 hş.). *Macaraye fekre felsefi der cahane İslam* (Vol. 3).
8. Gurbani, G. (n.d.). Mebde ve meade insan der pertove herekere cevheriye Molla Sadra. *Philosophical-Theological Research*, 8(2), 67–88.
9. Halikiyyan, F. (n.d.). Meade ruhani ya nezeriyyeye seadet ve şegavet'e ruh pes ez merg. In *Mecmueye megalat hemayeşe beynulmileli İbn Sina*.
10. Kalın, İ. (2002). Mulla Sadra's realist ontology of the intelligibles and theory of knowledge. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 7, 1–29.
11. Kalın, İ. (2015). *Varlık ve idrak: Molla Sadra'nın bilgi tasavvuru* (N. Koltas, Trans.). Klasik Yayın.
12. Kazim, M., & Muhammed, S. (n.d.). *Hikmetu'l-Mutealiye şerhi manzumeti tuhfetu'l-hakim li'l-Allemetu'l-İsfahani*. Mektebu İlamîT-İslam.
13. Muallimi, H. (1387 hş.). *Hekmet-e mütealiye*.
14. Mutahhari, M. (1373 hş.). *Mead*. İntişarat-e Sadra.
15. Nemetullah, B. (2001). Hemahengi miyane egl ve din der esbate meade cismani ez nezere Sedrü'l-müteellihin Şirazi. *Journal of Religious Thought of Shiraz University*, 2(4), 43–67.
16. Puyan, M. (1381 hş.). *Meade cismani der hekmete mütealiye*. Bustane Ketab.
17. Sanepur, M. (1388 hş.). *Tecerrude hayal der hekmete mütealiye*.
18. Sebzevârî, M. H. (1382 hş.). Tâlikat. In R. Akberiyân & S. M. Hamneî (Eds.), *El-Hikmetu'l-muteâliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*.
19. Seccadi, C. (1379 hş.). *Ferheng'e estelahat'e felsefi Molla Sadra*.
20. Subhani, T. C. (1424 h.). *Hestişenasi der Mektebe Sedrü'l-müteellihin*.
21. Tabatabai, M. H. (1382 hş.). *Bidayetu'l-hikme* (A. Sirvani, Ed.).
22. Tabatabai, M. H. (1428 hk.). *Nihayetu'l-hikme* (Ş. A. A. Zarii es-Sebzevari, Ed.). Muessesetu'l-Naşri'l-İslami.
23. Tahiri, İ. (1388 h.). *Nefs ve gevaye an ez didgahe Aristo, İbn Sina ve Sadruddin Şirazi*. Bustan-e Ketab.
24. Yusifi, M. (1391 h.). Mead ez didgahe şeyh işraki. *Feslnameye Aine Hekmet*, 3(11), 187–212.
25. İbn Sina. (2011). *El-Adhaviyye fi'l-mead*. In M. Kaya (Ed.), *Felsefe ve ölüm ötesi*. Klasik Yayınları.
26. Molla Sadra. (1382 hş.). *El-Hikmetu'l-mutealiye fi'l-Esfari'l-akliyyeti'l-erbaa* (R. Akberiyân & S. M. Hamnei, Eds.).
27. Molla Sadra. (1391 hş.). *Es-Şevahidu'r-rububiyye fi'l-menahici'l-sulukiyye* (S. M. Muhakkik Damad & S. M. Hamnei, Eds.).

28. Molla Sadra. (1381 hş.). *Mebde ve'l-mead* (M. Zabihi & C. Şah Nazari, Eds.).
29. Molla Sadra. (1381 hş.). *Zadü'l-müsafir*. In C. Aştiyani, *Şerhu zadi'l-musafir li Sadruddin Muhammed ibn İbrahim Şirazi*.