

MÎR DÂMÂD VE DEHRÎ HUDÛS TEORİSİ

Nurettin YAKIŞAN

Doktora Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

2020

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Nurettin YAKIŞAN

MÎR DÂMÂD VE DEHRÎ HUDÛS TEORİSİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

ERZURUM-2020



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Mîr Dâmâd ve Dehrî Hudûs Teorisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezinin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezinin makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

25.06.2020

Aslı Islak İmzalıdır.

Nurettin YAKIŞAN

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN danışmanlığında, Nurettin YAKIŞAN tarafından hazırlanan bu çalışma 25.06/2020 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

İmza Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. İsa ÇELİK

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ömer AYDIN

İmza Aslı Islak İmzalıdır.

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	VIII
ŞEKİLLER	IX

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, SINIRLARI VE YÖNTEMİ.....	2
III. PROBLEM VE ENTELEKTÜEL ARKA PLAN.....	4
A. Mîr Dâmâd'ın Tasviriyle Antik Dönem Düşünürlerinin Hudûs Anlayışı	6
B. Mîr Dâmâd'ın Referans Aldığı Müslüman Düşünürlerin Hudûs Anlayışı	12
1. Mütakellimûnun Hudûs Anlayışı.....	12
2. Meşşâîlerin Hudûs Anlayışı.....	14

BİRİNCİ BÖLÜM

MİR DÂMÂD VE ENTELEKTÜEL ŞAHSİYETİ

1.1. YAŞADIĞI COĞRAFYANIN VE DÖNEMİN SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU	19
1.2. HAYATI.....	22
1.3. ESERLERİ.....	25
1.3.1. Matbu Olan Eserleri.....	26
1.3.2. Matbu Olmayan Eserleri	35
1.4. ÖĞRENCİLERİ	36
1.5. DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI	36
1.5.1. Yunan Felsefesi.....	37
1.5.2. Hermetizm	38
1.5.3. İslam Kültür ve Medeniyeti	40
1.5.3.1. İslâm Dini.....	40
1.5.3.2. Meşşâîlik	42
1.5.3.3. İşrâkîlik	44

1.5.4. Değerlendirme	46
1.6. MÎR DÂMÂD'IN ÖZGÜNLÜĞÜ	47
1.7. MÎR DÂMÂD'IN ETKİLERİ	53

İKİNCİ BÖLÜM

DEHRÎ HUDÛSUN KAVRAMSAL ARKA PLANI

2.1. VARLIK KATEGORİLERİ	59
2.1.1. Zaman	63
2.1.2. Dehr	66
2.1.3. Sermed	72
2.1.4. Mîr Dâmâd'ın Konuyla İlgili Bazı Eleştirileri.....	78
2.2. YOKLUK VE ÇEŞİTLERİ	82
2.2.1. “Yokluk” Kavramı	82
2.2.2. Yokluk Çeşitleri	84
2.2.3. Zamansal Yokluk ile Dehrî Yokluk Arasındaki İlişki	87
2.2.4. Yokluğun Tabîî Varlıklar İçin İlke Oluşu.....	88
2.2.5. Âleme İlişen Yokluk Çeşitleri	89
2.3. İMKÂN VE ÇEŞİTLERİ.....	90
2.4. KIDEM VE ÇEŞİTLERİ	93
2.5. DEVÂM, BEKÂ, EZEL, EBED VE SERMEDİYYET KAVRAMLARI	94
2.6. VARLIK VERME TARZLARI	100
2.7. HAREKET VE ÇEŞİTLERİ.....	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEHRÎ HUDÛSA GİDEN YOL: ÖNCELİK-SONRALIK SINIFLANDIRMASI

3.1. ÖNCELİK KAVRAMI	109
3.2. ÖNCELİK ÇEŞİTLERİ	110
3.2.1. Zâtî Olmayan Öncelik Çeşitleri	112
3.2.1.1. Zamansal Öncelik.....	112
3.2.1.2. Sermedî-Dehrî Öncelik	116
3.2.1.3. Rütbe ile Öncelik.....	124
3.2.1.4. Şeref ile Öncelik.....	127
3.2.2. Zâtî Öncelik Çeşitleri.....	128

3.2.2.1. Mâhiyetle Öncelik.....	132
3.2.2.2. Tabiat Bakımından Öncelik	136
3.2.2.3. İlliyyetle Öncelik.....	139
3.3. MÎR DÂMÂD'IN KONUYLA İLGİLİ BAZI GENEL ELEŞTİRİLERİ...	143
3.3.1. Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler	143
3.3.2. Mîr Dâmâd'ın Sühreverdî'ye Yönelttiği Eleştiriler.....	145
3.3.3. Mîr Dâmâd'ın Nasîruddîn et-Tûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler	148

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MÎR DÂMÂD'IN DEHRÎ HUDÛS TEORİSİ

4.1. HUDÛS ÇEŞİTLERİ	152
4.1.1. Zamansal Hudûs	157
4.1.2. Zâtî Hudûs.....	158
4.2. DEHRÎ HUDÛS	161
4.2.1. Allah'ın Âleme Önceliği.....	162
4.2.2. Âlemin Sarîh-Dehrî Yokluktan Sonra Yaratılması.....	166
4.2.3. Her Mümkünün Hâdis Olması ve Hudûs Çeşitlerinin Mevcûdâta Taalluku	176
4.2.4. Değişken Varlığın Sâbit Varlığa Bağlanması.....	179
4.2.5. Dehrî Hudûs Teorisine Yönelik Olası Bir İtirâz ve Cevabı.....	181
4.2.6. Dehrî Hudûsun Delilleri.....	183
4.2.6.1. Rasyonel Deliller.....	183
4.2.6.2. Naklî Deliller.....	201
4.2.7. Mîr Dâmâd'ın Kendisini ve Dehrî Hudûs Teorisini Düşünce Tarihinde Konumlandığı Yer	210
SONUÇ -----	213
KAYNAKÇA -----	217
ÖZGEÇMİŞ -----	230

ÖZET**DOKTORA TEZİ****MÎR DÂMÂD VE DEHRÎ HUDÛS TEORİSİ****Nurettin YAKIŞAN****Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN****2020, 239 sayfa****Jüri: Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN****Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. İsa ÇELİK****Pof. Dr. Hüseyin KARAMAN****Prof. Dr. Ömer AYDIN**

Bu tezin amacı, Mîr Dâmâd'ın entelektüel kişiliğini ve “dehrî hudûs” teorisini incelemektir. Bu amaçla çalışmada Mîr Dâmâd'ın hayatı, felsefî eserleri, düşüncesinin kaynakları, özgünlüğü ve etkilerine yer verildikten sonra onun âlemin varoluşuna dair ortaya koyduğu “dehrî hudûs” teorisi sistematik bir şekilde incelenmiştir. Mîr Dâmâd'ın bu teoriyi üç adımda formüle ettiği tespit edilmiştir: (1) Önceki teorilerin eleştirilmesi, (2) kavramsal analiz ile yeni bir teoriye zemin hazırlanması ve (3) nihai olarak yeni teorinin tanıtılarak temellendirilmesi. Bu formülasyonun problemin tarihsel arka planı ile ilişkisi nedeniyle, incelemede filozofların ve kelamcılarının görüşleri de kısaca değerlendirilmiş ve Mîr Dâmâd'ın bunlara yönelttiği eleştiriler irdelenmiştir.

Dehrî hudûs teorisinin kavramsal zemini oluşturulurken; “hudûs”un tanımında anahtar rol oynayan “yokluk” ve “öncelik-sonralık” kavramlarının yanı sıra mümkünlerin mahiyetinin lâzımı olan “imkân” ve “varlık kapları” yani mevcûdât için belirgin sınırlarla ayrılan üç farklı ontolojik alan olarak zaman, dehr ve sermed kavramları analiz edilmiştir. Bu analizlerinden sonra Mîr Dâmâd, “sermed”in Yaratıcı'ya özgü olduğunu ve hiçbir mümkün varlığın orada var olma imkânının bulunmadığını ısrarla vurgulanmış, âlemin ise bütün unsurlarıyla “dehr” boyutunda sarıh yokluktan sonra yaratıldığını temellendirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Hudûs, Zamansal hudûs, Zâtî hudûs, Dehrî hudûs, Dehr, Sermed, Öncelik-sonralık, Mîr Dâmâd.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****MÎR DÂMÂD AND HIS THEORY OF PERPETUAL CREATION****Nurettin YAKIŞAN****Advisor: Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN****2020, Page: 239****Jury: Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN****Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI****Prof. Dr. İsa ÇELİK****Pof. Dr. Hüseyin KARAMAN****Prof. Dr. Ömer AYDIN**

The aim of this dissertation is to examine the intellectual personality of Mîr Dâmâd and his theory of perpetual creation. For this purpose, firstly Mîr Dâmâd's life and his philosophical works and the sources of his thought and his originality and his effects was given and then his theory of perpetual creation which he put forward regarding the existence of the world has been systematically examined. It was found that Mîr Dâmâd formulated this theory in three steps: Criticizing previous theories, preparing a basis for a new theory with conceptual analysis, and ultimately introducing the new theory. Due to the relationship of this formulation with the historical background of the problem, the views of philosophers and theologians are also briefly discussed.

While constructing the conceptual basis of theory of perpetual creation; the concepts of "privation" and "priority-posteriority" which play a key role in the definition of "creation", in addition, the concepts of "possibility" which is indispensable of contingent quiddities and "the containers of existence namely time, perpetuity and eternity" as three different ontological fields separated by certain boundaries, were analyzed. After these analyzes, Mîr Dâmâd insisted that "eternity" is peculiar to the Creator and that no other being could exist there, and he tried to justify that the world with its all elements were created in the dimension of "perpetuity" after its real non-existence.

Key Words: Islâmic Philosophy, Creation, Temporal creation, Essential creation, Perpetual creation, Perpetuity, Eternity, Priority-Posteriority, Mîr Dâmâd.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada 17. yy. İslam filozoflarından Mîr Dâmâd'ın ilmî kişiliği ve “dehrî hudûs” teorisi inceleme konusu yapılmaktadır. İslam metafizik geleneğinin en merkezî konularından olan “hudûs” ve “vücut-mâhiyet” problemleri başta olmak üzere özellikle İslam Felsefesi'nin klasik-sonrası döneminde entelektüel kesimleri sürekli meşgul eden, hatta bu problemler karşısında alınan pozisyonlarla ekolleşmelerin oluşumunda mihenk rolü oynayan konuların tamamı ile ilgili kitaplar ve risaleler telif eden Mîr Dâmâd ve düşünceleri hakkında ülkemizde henüz bir tez çalışması yapılmamış olması bu konunun seçilmesinde belirleyici olmuştur.

Âlemin varoluşu problemi düşünce tarihinde mütefekkirleri en fazla meşgul eden konu olmuştur. İslam düşüncesinde Meşşâî filozofların âlemin sadece zât mertebesinde Yaratıcı'dan sonra olduğunu iddia etmeleri, dinî referansları önceleyen ulemanın tekfire varan tepkilerine neden olmuş ve Gazzâlî'nin meşhur muhalefetinden sonra felsefî çevrelerde bu soruna daha fazla yoğunlaşma ihtiyacı hissedilmiştir. Bu yeni dönemin *kelâm*ının felsefenin umûr-ı âmme denilen konularını istîâb ederek felsefî bir nitelik kazanmasının yanı sıra farklı bir terminoloji ile ortaya çıkan *İşrâkîlik* akımı ve kullandığı metafizik ağırlıklı terminoloji ile ilmî atmosferde önemli bir yer edinen İbn Arabî sonrası *tasavvuf metafiziği* yeni arayışların birer neticesidir. Bir sonraki merhalede bu disiplinler arasında gerçekleştirilen sentez denemelerine şahit olunur. İncelememize konu olan Mîr Dâmâd'ın umûr-ı âmme bahislerinde kullandığı terminoloji genel olarak Meşşâîlik ile İşrâkîlik ekolleri arasında bir senteze işaret ederken âlemin varoluşu probleminde Meşşâîliğin *zâtî hudûs* teorisi ile *kelâmın zamansal hudûs* teorilerinin sentezi olarak değerlendirilebilecek yeni bir teori ortaya koymuştur. Biz bu teoriyi incelerken onun söz konusu iki tez ile kesişen ve onlardan ayrılan yönlerini açık bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bu itibarla Mîr Dâmâd'ın gelenekten nasıl beslendiğini ve ona katkısının mâhiyetini tespit etmek çalışmanın ana hedefleri arasındadır. Araştırmamızda Mîr Dâmâd'ın eserleri temel kaynaklarımızı teşkil etmekle beraber, onun felsefesine dair yapılmış bulunan sınırlı miktardaki incelemelerden de yararlandık ve katılmadığımız tespitlere gerekçelerimizi belirterek değindik.

Bu uzun soluklu çalışmanın ortaya çıkmasında çok sayıda kişinin teşekkürü gerektiren katkısı oldu. Öncelikle tez konusunun ve içeriğinin belirlenmesinde beni yönlendiren, çok uzun süren çalışmalarım esnasında sabırlı ve müşfik tavrıyla bana yol gösteren ve çalışmamın nihayete ermesini sağlayan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN'a en kalbî şükranlarımı sunarım. Doktora eğitimimin başından sonuna kadar karşılaştığım birçok zorlukta bana yol gösteren ve bu çalışmayı tamamlamam için maddî-manevî destek sağlayan muhterem hocam Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI'ya da medyûn-u şükranım. Ayrıca kaynakların temini için İran'a yaptığım seyahatte bana eşlik eden ve oradaki ilmî ve kültürel merkezleri görmemi sağlayan sevgili dostum Arş. Gör. Sadi YILMAZ'a; İslam Felsefesi klasik metinlerini beraber okuyup anlama çabasında teşrik-i mesai ettiğimiz kıymetli dostum Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA'ya; okumalarım esnasında Mîr Dâmâd'ın yer yer lügazları andıran ve çözmekte zorlandığım Arapça ibarelerini okuyup yorumlamada bana yardımcı olan Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR hocama; Farsça metinleri okumada vaktini cömertçe paylaşan Doç. Dr. Naim DÖNER hocama ve başta dekanımız Prof. Dr. Mustafa ÂGÂH olmak üzere fakültedeki ders yükümü paylaşarak çalışmalarına dolaylı katkıda bulunan mesai arkadaşlarıma sonsuz teşekkürler. Kaynak temini noktasında İSAM'dan da çok yardım aldım. Hizmet kalitesiyle ülkemizin medâr-ı iftihar olduğunu düşündüğüm bu kurumun yöneticilerine ve çalışanlarına da teşekkür etmeliyim.

Son beş yıl boyunca hasta olan babamın bütün ihtiyaçlarıyla ilgilenerek tezime odaklanmam için insanüstü bir çaba ve fedakârlık gösteren annem, kardeşim ve ablama ömür boyu minnettarım. Elbette en özel teşekkürü son yedi yılımızda tez çalışmasının bütün stresini benimle beraber yaşayan, çocuklarımdan fedakâr annesi sevgili eşim Gülsüm'e borçluyum. Konuşma yetisini kaybedinceye kadar her görüştüğümde tezimin durumunu soran fakat mezuniyetimin mutluluğunu yaşayamayan babam ile bu mutluluğu cennette paylaşmayı diliyorum. Bu mülahazalar ile tezimin İslam Düşüncesi çalışmalarına bir katkı olmasını temenni ederim.

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyânet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Maddesi
Nşr.	: Neşreden
Neş.	: Neşriyat
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
şrh.	: Şerh eden
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
thl.	: Tahlil eden
ts.	: Tarihsiz
Tsh.	: Tashih eden
vd.	: ve diğerleri, ve devamı
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları

ŞEKİLLER

Şekil 1.1. Mîr Dâmâd'ın el-Ufuku'l-Mübîn Adlı Eserinin İçeriği.....	28
Şekil 2.1. Zaman-Dehr-Sermed Arasındaki İlişki	59
Şekil 2.2. Mevcûdâtın Zaman, Dehr ve Sermed'e Göre Taksimi.....	61
Şekil 2.3. Mîr Dâmâd'a Göre Yokluk Çeşitleri.....	85
Şekil 3.1. Mîr Dâmâd'a Göre Öncelik Çeşitleri.....	111
Şekil 3.2. Sühreverdî'nin Rütbe, Şeref, Zaman ve Tabiat ile Öncelik Türleri Arasında Kurduğu İlişki.....	146
Şekil 4.1. Mîr Dâmâd'a Göre Hudûs Çeşitleri.....	156
Şekil 4.2. Zamansal Hudûs Çeşitleri.....	158

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Ülkemizde, İslam felsefesinin klasik dönemiyle ilgili yapılan akademik çalışmalar gerek nicelik gerekse nitelik olarak önemli bir seviyeye ulaşmıştır. Fakat klasik dönem sonrası İslam felsefesi alanında ortaya konan çabalar ve ürünler hakkında yapılan çalışmalar sınırlıdır. Söz konusu dönem açısından önemli bir yeri olan Mîr Dâmâd ve felsefesi hakkında ülkemizde tez düzeyinde hiçbir çalışma yapılmamıştır. Dünyada ise sadece birkaç tez ile sınırlı sayıda makale, kitap ya da kitap bölümü yazılmıştır. Biz bu çalışma ile Aristo ve Fârâbî'nin ardından “Muallim” unvanını (Muallim-i Sâlis) alan ve son dönem İslam felsefesi çalışmalarına canlılık kazandıran İsfahan Okulu'nun kurucusu kabul edilmesinin yanı sıra, Molla Sadrâ'nın da dâhil olduğu bir dizi filozofa hocalık yapan Mîr Dâmâd'ın hayatı ve entelektüel şahsiyeti hakkında bilgi vererek eserlerinin merkezî konusunu teşkil eden “dehrî hudûs” teorisini arka planıyla beraber ilim camiasına sunmayı amaçladık.

Bilindiği gibi, âlemin varoluşu problemi gerek İslam medeniyetinde gerek Batı medeniyetinde en fazla tartışılan ve hakkında geniş bir literatürün olduğu konuların başında gelir. Bu meselede, detaylara inildiğinde nüanslarla ayrışan çok sayıda farklı açıklama ile karşılaşılsa da genel olarak iki farklı kutup olduğu görülür: Filozofların savunduğu *âlemin İlk Varlık ile nesnel varlık düzeyinde beraber ezeli olup sadece zihni seviyede sonra varolduğu* tezi ve teologların savunduğu *sadece Yaratıcı'nın ezeli olduğu, âlemin ise zamansal hâdis olduğu* tezi. Teolojik söylemi temsil edenler, âlemin ezeli olduğunu savunmanın Yaratıcı'nın mutlaklığına hâlel getireceği kaygısıyla ezeli tezini kategorik olarak reddederler. Ezeliği savunanlar ise zamansal hudûsun aklen izah edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürerler. Bu tartışmaya dâhil olan düşünürlerin çabalarının İslam düşünce tarihinin gelişiminde önemli bir rol oynadığı müşahade edilir. İnceleme konumuz olan Mîr Dâmâd'ın “dehrî hudûs” teorisi söz konusu iki ana söylemin muhaliflerce eleştirilen yönlerinin dikkate alınmasıyla geliştirilen bir sentez mahiyeti taşır. Bu yönüyle Mîr Dâmâd'ın teorisi, âlemin Yaratıcı'dan dehrî bir sonralıkla (gerçek yokluktan sonra) varolduğunu kabul ederek kelamcılarının kaygısını gidermeye namzet iken, bu varoluşun zamansal olmadığını

bilakis zamanın kendisinin de âlemle beraber hâdis olduğunu ileri sürerek filozofların itirazını kısmen dikkate alır.

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, SINIRLARI VE YÖNTEMİ

Bu çalışmada, Mîr Dâmâd'ın yaşadığı sosyo-kültürel ortam ve âlemin hudûsu problemine “burhânî çözüm” iddiasıyla ortaya koyduğu teori incelenecektir. Bu kapsamda *Giriş* kısmında söz konusu problemin entelektüel arka planı tespit edilmeye çalışılacaktır. İncelemeye konu edilen mesele bağlamında tevarüs edilen entelektüel birikim düşünce tarihinin en zengin alanlarından birini teşkil ettiğinden, bu noktada bir sınırlandırmaya gitmek zorunludur. Dolayısıyla entelektüel arka planı resmedilirken, tezin mahiyeti ve sınırları gözetilerek dört referans noktası esas alınacaktır. Bunlar, Mîr Dâmâd'ın teorisini vaz'ederken gündemine alarak kritik ettiği ve bunlar üzerinden kendi açıklamasına zemin hazırladığı şahıs ya da firkalardır (Eflâtun, Aristoteles, Mütakellimûn ve İbn Sina). Mîr Dâmâd'ın teorisi İslam düşüncesindeki birbirine muhalif iki açıklama modelinin (zâtî hudûs-zamansal hudûs) sentezi mahiyetinde olduğu için, bu diyalektiği belirgin bir şekilde yansıtmaya ve böylelikle Mîr Dâmâd'ın teorisinin bu gelenek içindeki konumunu ve fonksiyonunu göstermeye çalışacağız.

Birinci Bölümde Mîr Dâmâd'ın yaşadığı coğrafyanın ve dönemin sosyo-kültürel durumu, hayatı, felsefî eserleri, düşüncesinin kaynakları olan inanç sistemi ve ilmî figürler-akımlar ve özgünlüğü ele alınacaktır. Bu konular işlenirken de belli sınırlar gözetilecektir. Mesela Dâmâd'ın hayatı anlatılırken onun tahsil, tedris ve telif faaliyetleri esas alınarak hayatının entelektüel yönü ortaya konmaya çalışılacaktır. Mîr Dâmâd'ın -İslam düşünce tarihindeki yerinin tespitine yardımcı olacağı mülâhazasıyla- öğrencileri ve etkileri de bu bölümde ele alınacak konular arasındadır.

İkinci Bölüm tezin ana konusu olan “dehrî hudûs” teorisinin kavramsal zeminini inşa edecektir. Bu amaçla, hudûs kavramının “*bir şeyin yok iken daha sonra var olması*”¹ şeklindeki temel anlamı dikkate alınarak, adem (yokluk), vücûd (varlık), ademe ve vücûda nisbeti eşit kabul edilen mahiyetlerin temel doğası olan “imkân”, “dehrî hudûs” kavramının bileşeni olan “dehr”in kısımlarından biri olarak yer aldığı “varlık kategorileri”, mevcutların çeşitlerine nazaran “varlık verme tarzları”, hudûsun mukabili olarak “kıdem” ve bununla ilgili kavramlara Mîr Dâmâd'ın getirdiği

¹ Cürçânî, “Hudûs” md., *Kitâbu't-Ta'rifât* (3. Baskı), Dâru'n-nefâis, Beyrut 2012, 145.

açıklamalara yer verilecektir. Bu kavramlar içinde varlık, mâhiyet ve imkân terimleri hudûs konusunun anlaşılmasına yardımcı olabilecek derecede sınırlı bir çerçevede ele alınacak; Mîr Dâmâd'ın gerek bu kavramlar arasındaki ilişki gerekse bunlarla ilgili tâlî sorunlara dair -bunların İslam metafizik geleneğinde oynadığı merkezî rollerine paralel olarak- oldukça geniş bir çerçevede ortaya koyduğu değerlendirmelerin teferruatına girilmeyecektir.

Üçüncü Bölüm esasında *İkinci Bölüm*'ün devamı mahiyetinde olup hacmi itibariyle aynı bölüme dâhil edilmeye elverişli olmadığından müstakil bir bölüm olarak işlenecektir. Bu bölümün konusu “öncelik-sonralık (tekaddüm-teahhur)”tır. Hudûs problemi, “âlemin Yaratıcı'dan sonralığı”nın izahı ile ilgili olduğundan Müslüman düşünürler bu problemin çözümüne “öncelik-sonralık” kavram ikilisinin analiziyle başlarlar. Mîr Dâmâd da bu probleme yönelik özgün bir açıklama modeli olarak ortaya koyduğu tezini temellendirmek üzere aynı yöntemi izleyerek bu kavram ikilisine dair ortaya konmuş olan beşli taksimin eksik olduğunu göstermeye çalışmış ve “dehrî öncelik-sonralık” ile “mâhiyet bakımından öncelik-sonralık” çeşitlerini de dâhil ederek taksimi yedili yapmıştır. Onun “dehrî hudûs” teorisi, kendisinin söz konusu taksime dâhil ettiği “dehrî sonralık” üzerine temellendiğinden, bu teorinin önceki teorilerden farkının en önemli parametresi olan “zemin farkı”nı göstermesi açısından, bu konu teferruatlı bir şekilde incelenecektir. Mîr Dâmâd'ın eserlerinde bu konuya ayırdığı geniş yer (mesela baş eseri sayılan *Kitâbu'l-kabesât*'ın beşte birine tekabül eden yüz sayfa buna hasredilmiştir) itibara alınır, bu bölümün tez açısından taşıdığı önem anlaşılabilir.

“Mîr Dâmâd'ın Dehrî Hudûs Teorisi” başlığıyla *Dördüncü Bölüm* tezin son bölümü olup hudûs çeşitlerinin tanıtımıyla başlayacak, devamında Mîr Dâmâd'ın dehrî hudûs teorisini nasıl izah ettiğine ve bu bağlamda ortaya koyduğu aklî ve naklî delillere yer verilecektir.

Yöntem ile ilgili olarak öncelikle vurgulanması gereken nokta şudur: Mîr Dâmâd'ın telif tarzı klasik İslam filozoflarının mantık-tabiiyyât-ilâhiyyât şeklindeki tasnifinden oldukça farklıdır. Onun eserleri felsefenin temel disiplinlerini bazen ilâhiyyât-tabiiyyât-mantık sırasıyla içerirken, bazen aynı bölümde bu üç disipline ait kavramsal analizlerin yanı sıra dinî argümanların da kullanıldığı görülür. Binâenaleyh,

bu çalışmanın planı tasarlanırken onun konuları ele alış sırasına riayet etmenin tez çalışmasının formatına zarar vereceği düşüncesiyle hareket edilmiştir.²

Mîr Dâmâd'ın telif tarzında en çok dikkat çeken hususlardan biri, ele aldığı problemle ilgili olarak önceki ilmî otoritelerden yaptığı uzun alıntılardır. Özellikle “Riyâsette (Başkanlıkta) Ortağım” diye andığı İbn Sina'nın eserlerinden naklettiği pasajlar konunun işlenişinde kimi zaman kendi değerlendirmelerinden daha fazla yer tutar. Konular işlenirken, nakledilen pasaj/-lar Mîr Dâmâd'ın görüşünü yansıtmada noktasında kritik bir rol oynuyorsa -ve kısa ise- tamamına yer verilecek, şayet bu nakiller uzun ise iki yoldan biri tutulacak; pasajın kavramsal yoğunluğu fazla değilse ve ıktibas edilince konunun akışına zarar vermiyorsa ıktibas edilecek, aksi takdirde metnin ana noktaları tespit edilerek maddeler halinde verilecektir.

III. PROBLEM VE ENTELEKTÜEL ARKA PLAN

Bir düşünürün fikirlerini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için, onun devraldığı ilmî mirası dikkate almak gerekir. Bu açıdan, çalışmamızın konusunu teşkil eden Mîr Dâmâd'ın hudûs anlayışını ele almadan önce, onu yetiştiren ilmî geleneğe ve bu geleneğin arka planına, hudûs ve kıdem kavramlarını merkeze almak suretiyle, kısaca değinmemiz faydalı olacaktır.

Mîr Dâmâd'dan önce İslam düşüncesinde âlemin varoluşuna dair ortaya konulan teorileri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Kelamcıların savunduğu zamanda yoktan yaratma teorisi (zamansal hudûs),
2. Sudûru savunan filozofların âlemin haricî varlık düzeyinde kadîm olup zât mertebesinde hâdis olduğu teorisi (zâtî hudûs),

² Bu noktada, Mîr Dâmâd'ın baş eseri sayılan *Kitâbu'l-kabasât*'ın analizini konu alan bir doktora tezine değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz:

California Üniversitesi'nde Keven Alexander Brown tarafından Hüseyin Ziyâî'nin danışmanlığında hazırlanan söz konusu çalışmada Mîr Dâmâd'ın eserinin planına bağlı kalınarak kitaptan uzunca pasajlar İngilizceye tercüme edilmiş ve analiz edilmiştir. Bu çalışma modern dönemde Mîr Dâmâd üzerine yapılan sınırlı sayıdaki araştırmaların en hacimli ve nitelikli olanlarından biridir. Bununla birlikte çalışmamızın muhtelif noktalarında işaret ettiğimiz üzere Brown'ın katılmadığımız bazı tespitleri, yanlış tercüme ettiği pasajlar ve Mîr Dâmâd'ın kendi açıklamaları ile alıntı yaptığı bazı filozofların metinlerini ayırma noktasında hatalar bulunmaktadır. Bu çalışmamızda Brown'ın söz konusu tezinden istifade ettiğimiz belirtmeliyiz. [Bkz.: Keven Alexander Brown, *Time, Perpetuity and Eternity Mîr Dâmâd's Theory of Perpetual Creation and the Trifold Division of Existence: An Analysis of Kitâb Al-Qabasât: The Book of Blazing Brands*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 2006]

3. Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 925) görüşü olan beş ezeli ilke yani Yaratıcı, küllî nefis, heyûlâ, mutlak mekân ve mutlak zaman (dehr) dışında kalan her şeyin yaratıldığı teorisi,³
4. İbn Rüşd'ün (ö. 1198) savunduğu teori olan âlemin gerçek anlamda ne kadîm olduğu ne hâdis olduğu, bilakis bir fâil tarafından varedilmiş olması yönüyle hâdis benzediği, zaman ve madde ile öncelenmemiş olması yönüyle ise kadîm varlığa benzediği, dolayısıyla hâdis ve kadîm varlık arasında üçüncü bir varlık kategorisi olduğu görüşü,⁴
5. İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) savunduğu teori olarak yaratılmış tikel şeylerin zamanda bir başlangıcı olduğu ancak bunların tümünün oluşturduğu silsilenin zamanda bir başlangıcı olmadığı, aynı şekilde Allah'ın fiilinin de tabiatı gereği zamansal bir başlangıcı olmadığı görüşü.⁵

Müslüman düşünürlerin kâhir ekseriyeti ilk iki teoriden birini kabul etmiştir. Her iki teori de âlemin yokluk (adem) ile öncelendiğini öngörme noktasında ortak bir zemine sahip olsa da *zamansal hudûsta* söz konusu olan yokluk haricî varlık düzeyinde iken *zâtî hudûsta* âlemin varlığını öncelediği kabul edilen yokluk mâhiyetin lâzımı olması nedeniyle sadece zât mertebesinde. Zamansal hudûs anlayışını yönlendiren temel ilke ezeliğin Yaratıcı'ya has olduğu ve onun âlemi mutlak iradesi ve kudreti ile daha sonra yarattığıdır. Zâtî hudûs anlayışını yönlendiren iki temel ilkedен biri ma'lûlün (âlem) tam illetinden (Yaratıcı) geri kalamayacağı, diğeri ise âlemin varoluşunun kaynağı olan Yaratıcı'nın cömertliğinin onun zâtı gibi ezeli olması, dolayısıyla bu cömertliğin bir gereği olan âleme varlık verme fiilinin sonraya bırakılamayacağıdır. Mütakellimûn ile felâsifenin en önemli ihtilaflarından biri olan bu anlayış farkı, özellikle Gazzâlî'nin (ö. 1111) Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sina'ya (ö. 1037) yönelttiği tenkitlerle sonraki entelektüel faaliyetleri derinden etkilemiştir. İslam düşüncesinin ana disiplinleri (felsefe, kelâm, tasavvuf) arasında yoğun bir etkileşimin cereyan ettiği

³ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (2. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2005, 88-95.

⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (2. Baskı), Muhammed Ammara (thk.), Dâru'l-maarif, Kâhire 1983, 41-43. Krş.: *Faslu'l-makâl* (3. Baskı), Bekir Karlığa (çev.), İşaret Yay., İstanbul 2019, 102-108.

⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, Muhammed Reşâd Sâlim (tkh.), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1989, 232-234; Hüsâm el-Âlûsî, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, The National Printing, Cambridge 1965, 187; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998, 265-266; İbrahim Hakkı Aydın, "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, 2001, 107-144.

müteakip dönemlerde âlemin varoluşu problemini ele alan düşünürler genel olarak zamansal hudûs ile zâtî hudûs teorileri üzerinden meseleyi değerlendirerek kendi yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır. Klasik dönem sonrası düşünürlerinden biri olarak Mîr Dâmâd da (ö. 1631) bu probleme dair hem Antik Yunan döneminden hem İslâmî dönemden tevarüs ettiği literatürün genel bir kritiğini yaptıktan sonra kendi teorisini inşa etmiştir. Söz konusu teoriyi konu alan çalışmamızın bu aşamasında mezkûr problemin entelektüel arka planını konu edindik. Mîr Dâmâd'ın kendi tezini ortaya koymak için izlediği yöntemin çalışmamızın metodolojisine paralellik arz etmesi dolayısıyla onun perspektifinden bu tarihsel okumayı gerçekleştirmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Mîr Dâmâd âlemin yaratılışı meselesinde kendi pozisyonunu belirlerken düşünce tarihinden dört temel referans noktası tayin eder. Bunlar Platon (ö. mö 347), Aristoteles (ö. mö 322), Müslüman Meşşâîler ve mütekellimûndur. Platon ve Aristoteles isimlerinin seçilmesinde bu iki filozofun felsefe tarihindeki şöhretleri ve konumları rol oynamakla birlikte onların bu problem bağlamında genellikle tez-antitez şeklinde iki temel yaklaşımın temsilcileri olarak görülmeleri de tercih sebebi olmuştur. Aynı şekilde Meşşâîler ve mütekellimûn da bu problemin İslam düşüncesindeki iki muhalif tarafını temsilen seçilmiştir. Mîr Dâmâd'ın zihninde bu referansların üçü hakkında net bir resmin oluştuğunu ancak Aristoteles'in görüşü hakkında şüphe bulunduğunu görüyoruz. Öncelikle onun bu problemi Antik Yunan ve müteakip dönem üzerinden nasıl okuduğunu görelim.

A. Mîr Dâmâd'ın Tasviriyle Antik Dönem Düşünürlerinin Hudûs Anlayışı

İslam'ın klasik döneminde tercümeler vasıtasıyla devralınan Grek felsefesinin Allah-âlem ilişkisine taalluk eden konuları Müslüman düşünürler tarafından eleştirel bir okumaya tabi tutulmuş ve o dönemin bazı filozoflarının âlemin yaratılmışlığını, diğer bir kısmının ise kıdemini savunduğu kanaatine varılmıştır. Bu iki karşıt pozisyonun temsilcilerinden kıdemi savunanlar arasında Aristoteles'in adı öne çıkarılırken hudûsu savunanlar arasında ise Platon'un adı öne çıkarılmış ve felsefenin birçok konusunda olduğu gibi bu konuda da Platoncular-Aristocular diyalektiğinden söz edilmiştir. Aristoteles'in bizzat kendisi Platon'u, âlemin hudûsunu savunduğu gerekçesiyle tenkit etmiş ve Müslüman düşünürlerin çoğunluğunun kabul ettiği bu tablonun sıhhatine dair

önemli bir veri ortaya koymuştur.⁶ Aristoteles ve Müslüman yazarların Platon'un âlemin hâdis olduğu görüşünde olduğunu ileri sürmesine karşılık başta Yeni-Platoncular olmak üzere Platoncuların önemli bir kısmı karşı görüşü savunmuş yani Platon'un da aslında âlemin ezelî olduğu görüşünde olduğunu, hudûsa yorumlanan açıklamalarının "sergileme kolaylığı" nedeniyle söylenmiş sözlerden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir.⁷ Öte yandan Fârâbî (ö. 950) Platon'un âlemin hâdisliğini Aristoteles'in ise kıdemini savunduğu şeklindeki yaygın kabulün bir yanılgı olduğunu iddia ederek Aristoteles'in de hocası Platon gibi âlemin hâdis (ona göre zâtî hâdis) olduğunu savunduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁸ Ancak Fârâbî'nin itiraz ettiği tablo ondan sonraki dönemlerde de Müslüman entelektüeller arasında hâkim olmaya devam etmiştir. Nitekim ondan iki asır sonra gelen Şehristânî (ö. 1158), Antik Yunanlı filozofların âlemin hudûsu veya kıdemi hakkındaki görüşlerine dair şu açıklamaları yapmıştır:

Bütün dinlerin hak ehlinin görüşü, âlemin muhdes ve yaratılmış (mahlûk) olduğu, bir başlangıcının olduğu, Bâri Teâla'nın onu yokluğundan sonra ihdâs ve ibdâ' yoluyla var ettiği yönünde olup "Allah var idi, onunla birlikte hiçbir şey mevcut değildi" rivayeti de bu görüşün bir ifadesidir. Bu konuda, Miletlilerden Thales, Anaximenes ve Anaxagoras, Atina ve Yunanlılardan Pythagoras, Empedocles, Sokrates, Eflâtun gibi hikmetin sütunlarından ve kadim filozoflardan bir grup ile öncekilerden, şairlerden ve zahitlerden bir grup onlara muvafakat etmiştir. Bunların ibdâ'nın keyfiyeti noktasında görüşlerinin detayı ve ilk ilkeler (el-mebâdiu'l-uvel) hakkında görüş ayrılıkları olup, bunları el-Milel ve'n-nihal adlı eserimizde açıkladık.⁹

Yaratıcının ispatından sonra âlemin kıdemini ve hareketlerin ezeliliğini savunmak ve ayrıca "ilk illet" iddiası, daha çok Aristoteles'ten sonra ortaya çıktı. Çünkü Aristoteles, öncekilere açıkça muhalefet ederek söz konusu tezi hüccet ve burhan zannettiği kıyaslar üzerine kurmuştu. Kendisinden sonra İskender Afrodisi, Themistius ve Porphyrios gibi talebeleri de hocalarının yolundan yürüdüler ve

⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Saffet Babür (çev.), Dost Kitabevi, Ankara 1997, 97-98. Platon'un âlemin hudûsunu (yaratılmışlığını) savunduğunu gösteren açıklamaları için bkz.: Platon, *Timaios* (2. Baskı), Furkan Akderin (çev.), Say Yay., İstanbul 2018, 37-47

⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, II, 355-356.

⁸ Bkz.: Fârâbî, *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* (2. Baskı), Albert Nasri Nadir (thk.), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986, 100-102.

⁹ Muhammed eş-Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîlâm*, Ahmed Ferîd Mezîdî (thk.), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1425, 9.

onun tezini açıkladılar. Eflâtun’a müntesip olan Proklus,¹⁰ bu mesele hakkında bir kitap yazarak, konu ile ilgili şüphelerini ortaya koydu. Yoksa öncekiler daha önce naklettiğimiz hususları belirtmişlerdi.¹¹

Bu iki pasaj, Mîr Dâmâd’ın da referansları arasında yer alır.¹² Onun İslam öncesi düşünce tarihi ile ilgili referans kaynakları arasında “Mütekellimûnun Allâmesi” lakabıyla andığı Şehristânî’nin eserleri önemli bir yer tutar. Eserlerinde hudûs konusunu işlerken *Nihâyetü’l-ikdâm* ve *el-Milel ve’n-nihal*’den naklettiğimiz yukarıdaki iki pasajın yanı sıra ikinci eserden başka pasajları da aktararak problemin genel çerçevesini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca Şehristânî’nin *Kitâbu’l-musâraa* adlı eserinde de benzer açıklamaları ortaya koyduğunu, Nasîruddîn et-Tûsî’nin (ö. 1274) *Musâriu’l-Musâri*’ adlı eserinde bu açıklamaları teyit ettiğini¹³ ifade ederek kendisinin de bu nakilleri sahih gördüğünü ima eder.

Dâmâd meseleyi “âlemin hudûsu ya da kıdemi ve Bâri-i Evvel’in küllî nizâmın sâni ve mübdii olması problemi” şeklinde adlandırır ve bu noktada felsefe tarihindeki büyük filozoflar arasında süregelen bir ihtilaf bulunduğunu ifade ederek şöyle bir tablo ortaya koyar:

Hikmetin İmâmı Eflâtun-u İlâhî ile ondan önceki altı asıl filozof (el-Hukemâu’s-seb’atü’l-usûl)¹⁴ ve onların yolundan gidenlerin görüşü şöyledir: İnsân-ı kebîr denilen büyük âlem -ibdâi olsun kiyânî olsun- bütün unsurlarıyla yani emir ve halk âlemlerindeki bütün heyûlânî ve kutsî varlıklarıyla hâdis olup Bâri-i Hâkk onun mübdii ve sâniidir.

¹⁰ Proclus, formlar konusunda olduğu gibi birçok problemde Platon ile hemfikir olup Yeni-Platoncu çoğu arkadaşı gibi mümkün olan her konuda Platon-Aristo uyumunu sağlamaya çalışmakla birlikte, âlemin kıdemi sorununun Aristoteles’in tarafını tutar.

¹¹ Muhammed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Mustafa Öz (çev.), Litera Yay., İstanbul 2008, 356.

¹² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 30.

¹³ Bkz.: Nasîruddîn et-Tûsî, *Musâriu’l-Musâri*, Faysal Bedîr Avn (thk.), Dâru’l-sekâfeti li’n-neşri ve’t-tab’, Kâhire ts., 192. İbn Rüşd (ö. 1198) de Aristo’nun âlemin kıdeminin, Platon’un ise hudûsunu savunduğunu ifade etmiştir. (Bkz.: İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl* [3. Baslık], Bekir Karlığa [çev. ve nşr.], İşaret Yay., İstanbul 2019, 104.)

¹⁴ Mîr Dâmâd *el-İmâdât*’ta “yedi asıl filozof ve hikmetin sütunları” dediği bu isimleri şöyle zikreder: **Eflâtun, Sokrates, Pythagoras, Empedocles, Anaximenes, Anaxagoras ve Thales**. Dâmâd bu isimlerin ardından “amûdu’l-hikme” yani hikmetin direği diye nitelediği iki isim daha zikreder: **Agathodaimon** (Hz. Şît) ve **Hermes** (Hz. İdris). (Mîr Dâmâd, *el-İmâdât*, (“Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002” içinde), I, 1-112, 15).

*Yunanlı Meşşâîlerin Muallimi Aristoteles ile eş-Şeyhu'l-Yûnânî (Plotinus), Proclus, Themistius, İskender el-Afrodîsî ve Porfirûs gibi arkadaşları ve takipçileri, âlemin bir kısmının –mübdeâtın fertleri ile tür ve cins tabiatları gibi- kadîm olup a'yânda sermedî olduğunu ve Bâri-i Evvel'in onların sâniî olduğunu; âlemin hâdis olan kısmının ise sadece zâtı ve vücudu isti'dâdî imkâna ipotekli (merhûn) olan heyûlânî-tekvînî tikellerin olduğu ve Fa'âl Bâri'nin onların sâniî olduğunu savunmuşlardır.*¹⁵

Mîr Dâmâd birinci görüşü “Platoncu görüş”, ikinci görüşü ise “Aristocu görüş” olarak adlandırır. Onun bu iki görüşü kısmen kendi terminolojisi ile aktardığını görüyoruz. Ancak “Aristocu ve Platoncu görüşten anlaşılan şudur” diyerek bunları yorumlamaya devam eder ve her yönüyle kendi hudûs anlayışının anahtar kavramları ile formüle eder. Onun bu kavramlar üzerinden tasvir ettiği **Aristocu görüşü** şöyle özetleyebiliriz:

Bâri-i Evvel, **mübdeâtı sadece zâtî** olarak önceler. Dolayısıyla bu tür varlıkların ondan sonralığı da haricî varlık düzeyinde değil, zâtî hudûsları itibariyle sadece aklî mertebede söz konudur. Bâri-i Evvel'in diğer varlıklara yani mükevvenâta olan önceliği ise yaratıcılarına kıyasla ma'lûl olmaları ve mâhiyetlerinin bulunması noktasında zâtî hudûsları itibariyle zât mertebesinde aklî bir önceliktir (zâtî tekaddüm); ayrıca dehr âleminde gerçek yokluk ile öncelenmeleri yani dehrî hudûsları itibariyle haricî varlık düzeyinde ayrık bir önceliktir. Dolayısıyla **mükevvenâtın Bâri-i Evvel'den sonralığı hem aklî mertebede hem hariçte (a'yânda) söz konusudur.**¹⁶

Mîr Dâmâd'ın **Eflâtuncu görüşten** çıkarsayıp kendi anahtar kavramları ile tasvir ettiği sonucu ise şöyle özetleyebiliriz:

Hem mübdeât hem mükevvenât için her iki sonralık türü yani hem zâtî hem infikâkî (ayrık) sonralık söz konusudur. Dolayısıyla büyük âlem (el-âlemü'l-ekber), zâtî sonralığı ve ardındanlık (tahallüfî) sonralığı bakımından halk ve emir âlemlerinden başka bir ifadeyle gayb ve şehâdet iklimlerinden oluşan bütün unsurlarıyla, Yaratıcı'ya

¹⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât* (3. Baskı), Mehdî Muhakkik vd. (thk.), Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 1395, 24-25.

¹⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 25-26.

nisbetle mesela şu günlük hâdis konumundadır. Bu ise halk ve emir âlemlerindeki bütün mevcutlar için hem zâtî hem dehrî hudûsun söz konusu olması cihetiyledir.¹⁷

Peki, Mîr Dâmâd bu analizlerin ve tespitlerin neticesinde tartışma alanını nasıl belirliyor?.. O hem Aristoteles ve takipçilerinin hem Platon ve takipçilerinin bir bütün olarak âlemin zâtî hudûsunu kabul edip zamansal hudûsunu reddetme noktasında ittifak ettiklerini, **ihtilaf noktasının ise dehrî hudûs** olduğunu belirtir.¹⁸

Bu konunun başında Mîr Dâmâd'ın seçtiği referanslardan biri olarak Aristoteles hakkında zihninin karışık olduğuna işaret etmiştik. Bunun temel nedeninin Aristoteles'e yanlışlıkla nisbet edilen *Esûlûcyâ*'daki bazı açıklamalar ile onun gerçek fikirleri arasında görülen çelişki olduğunu düşünüyoruz. (Çalışmamızın bazı noktalarında Mîr Dâmâd'ın Aristoteles'e nisbet ederek *Esûlûcyâ*'dan uzunca iktibaslar yaptığını göreceğiz.*) Nitekim yukarıda sunduğumuz tabloda görüldüğü üzere, genel olarak onun âlemin Yaratıcı'dan sadece zât mertebesinde yani zihnî seviyede sonra olup hariçte beraber olduğunu savunduğunu düşünmekle beraber bazı kaynaklarda ona nisbet edilen hudûs görüşü nedeniyle Aristoteles'in açıklamalarının çelişik olduğunu iddia eder. Onun Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini yorumlarken kullandığı kaynaklardan biri de "Ta'lîmde Ortağımız" diye andığı Fârâbî'nin *el-Cem' beyne'r-re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eseridir.¹⁹ Fârâbî bu eserinde Aristoteles'in âlemin kıdemini Platon'un ise hudûsunu savunduğu şeklindeki yaygın kanaatin bir yanlışlığı olup gerçekte Aristoteles'in de hocası gibi âlemin sonradan meydana getirilmiş (muhtes) olduğunu savunduğu iddia eder. Ona göre bu "yanılgı" Aristo'nun bazı açıklamalarının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Fârâbî yanlış yorumlandığını iddia ettiği Aristo'ya ait cümlelerden bazılarını naklederek onların nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar. Daha sonra ise her iki filozofun da hudûsu savunduğunu göstermek üzere Platon'un *Timaios*'undan, Aristo için ise ona nisbet edilen *Esûlûcyâ*'dan bazı cümleleri aktarır.²⁰

¹⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 26.

¹⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 26.

* Bkz.: İkinci Bölüm, Varlık Kategorileri, Dehr.

¹⁹ Mîr Dâmâd Fârâbî'nin *el-Cem' beyne'r-re'yeyn* adlı eserinden hudûs-kıdem ile ilgili açıklamalarından iki sayfalık bir alıntı naklederek onun yorumundan bu iki filozofun zâtî hudûsun kabulü ve zamansal hudûsun inkârı noktasında ittifak ettiğini göstermeye çalışır. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 27-28.)

²⁰ Bkz.: Fârâbî, *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, 100-102.

Mîr Dâmâd da Fârâbî gibi *Esûlûcyâ*'nın Aristo'ya ait olduğunu zannettiği için bu eserdeki açıklamaları Aristo'nun asıl açıklamaları ile telif edememiş, ayrıca felsefî yetkinliğine en çok itimat ettiği birkaç filozoftan biri olan bu Meşşâî üstadın da *Esûlûcyâ*'yı referans alması onu tereddütte bırakmıştır. Genel olarak Aristo'nun âlemin kıdemini (sadece zâtî hudûsunu) savunduğunu düşünmekle beraber, zaman zaman bu konudaki tereddütünü dile getirdiğini görüyoruz. Onun Aristo'nun bu mesele hakkındaki pozisyonunu açıkladığı pasajlardan biri şöyledir:

*Aristoteles'in bu kanaatte (âlemin kıdemi) olduğunun zannedilmesinin sebebi, onun metafizik ve fizik ile ilgili eserlerindeki şu açıklamalarıdır: **İbdâ' ile var olan** şerefli varlıklar a'yânda yokluk ile öncelenmemişlerdir; onlar sadece İlk Fâil'in zâtı ile öncelenmişlerdir ve ondan sonralıkları sadece aklî mertebededir. Gerçek Fâil'in onlarla ilişkisi ibdâ' ve icâd iledir. **Kevnî varlıklar** ise hariçteki yokluklarından sonra Gerçek Fâil'den varlık kazanmışlardır ve ondan hem zât ile hem haricî varlık ile sonra gelirler. İlk Varlık'ın onlarla ilişkisi sun' ve tekvin iledir. Mübde'ât **sermed** alanındadır, kevnî varlıklar (kâinât) sâbit âleme kıyasla **dehr** alanındadır, birbirlerine kıyasla ise **zaman** alanındadır. Kevnîlerin üç varlık ilkesi yani heyûlâ-sûret-yokluk, zamansız ve mekânsızdır.²¹*

Aristo'ya nisbet edilen kıdem görüşünün Dâmâd'ın bu açıklamasının ilk cümlesinde “zan” olarak nitelenmesi onun Fârâbî'nin etkisinde kaldığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Nitekim bu açıklamadan bir sayfa sonra, Fârâbî'nin Aristoteles'ten naklettiği açıklamalardan, onun da hocası “Eflâtûn-u İlâhî” gibi dehrî hudûsa inandığı sonucunun çıkarılabileceğini, benzer nakillerin diğer bazı düşünce tarihi müellifleri tarafından da nakledildiğini belirterek, Aristoteles'in bu mesele ile ilgili sözlerinin **çelişkili** olduğunu iddia eder.²²

Sonuç olarak Aristoteles'in görüşü hakkında Mîr Dâmâd'ın zihninde şüphe olmakla birlikte onu Platon'un karşısında konumlandırarak âlemin olgusal düzeyde kadîm, zihnî mertebede ise hâdis olduğu görüşünün öncüsü olarak kabul etmiştir.

²¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 29.

²² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 30.

B. Mîr Dâmâd'ın Referans Aldığı Müslüman Düşünürlerin Hudûs Anlayışı

1. Mütakellimûnun Hudûs Anlayışı

Kelam âlimleri “hudûs” kavramını genellikle âlemin yaratılmışlığı ve ispât-ı Vâcib bağlamında “hudûs delili” çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Çeşitli istidlâllere dayanarak cevher ve arazların, dolayısıyla cisimlerin ve nihayet bütünüyle âlemin hâdis olduğunu, her hâdisin bir muhdis ihtiyacı bulunduğunu belirtip -bu arada çeşitli delillerle teselsülün butlânını da göstererek- buradan âlemin Allah tarafından yaratıldığı sonucunu çıkarırlar.²³ Onların hudûs ile kastettiği mana, yoruma mahal bırakmayacak derece açık bir şekilde zamansal hudûstur. Çünkü onlara göre zâtî hudûs gerçek manada hudûs olmayıp bununla nitelenen bir varlık ezelîliği Yaratıcı ile paylaşmış olur.

Kelamcıların hudûs anlayışı iki kaide üzerine temellendirilmiştir: Aklî kâide ve naklî kâide.

1- Aklî kâide: Bir şey zamansal kadîm olunca, hâdis olamaz. Yaratıcı dışında kalan her varlık zamansal hudûsun konusudur. Mahluk olan her şey kaçınılmaz olarak hem ma'lûl hem zamansal hâdistir. Bir şeyin zamansal hâdis olmadığını farzederseniz, o şey bir illete ihtiyaç duymaz ve asla bir başka şeyin ma'lûlü olamaz, dolayısıyla ne mahluk olabilir ne de mümkün olabilir; bilakis zâtıyla kadîm olur, dolayısıyla zâtıyla zorunlu olur. Zâtıyla zorunlu varlık bir tane ise birden fazla zamansal kadîm olamaz. Çünkü zâtî vâcib ile zâtî kadîm kavramları mütelâzım kavramlardır.

2- Naklî kâide: Dinî metinlerde Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğu açıklanmıştır. Hatta bütün dinler bu prensip üzerinde ittifak etmiştir.²⁴

Kelamcılar aklî kâideyi vaz'ederken bir şeyin illete ihtiyaç duymasının onun zamansal hâdis olmasını gerektirdiği ön kabulünden hareket ederler. Bu anlayış onlarla filozoflar arasındaki ihtilaf noktalarından birini oluşturur. Çünkü filozoflara göre illete ihtiyacın kaynağının hudûs olması mümkün değildir. Bunun sebebi şöyle izah edilir: Hudûs, malûlün varlığından sonra ona ilişen bir vasıftır. Oysa malûlün var olmak için illete ihtiyaç duymasının illeti onun varlığından önce mevcut olmalıdır. Malûlün bir vasfı olan hudûsun malûlden önce var olması mümtenidir. Filozoflar kelamcılarının

²³ Mustafa Çağrıcı, “Yaratma”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2013, XXXXIII, 328.

²⁴ Murtazâ Mutahharî, *Şerhu'l-Manzûme* (2. Baskı), Müessesetü Ummu'l-kurâ li't-tahkîk ve'n-neşr, Beyrut 1430/2009, 254.

iddiasını bu şekilde cerhettikten sonra söz konusu illetin “imkân” olduğunu iddia ederler.²⁵

Kelam literatüründe âlemin yoktan (ma’dûm, lâ şey’, leys) yaratıldığı noktasında ittifak olmakla birlikte, “ma’dûm”un “şey” olup olmadığı, bir varlığa tekabül edip etmediği meselesi önemli tartışmalara yol açmıştır. Ehl-i sünnet kelâmcıları “şey”e “varlık” anlamını verdiklerinden “ma’dûm”u “lâ şey” (şey değil) olarak yorumlarken, Mu’tezile ekolüne mensup düşünürlerin çoğunluğu onu “şey” saymış; onların bu kabulü Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından âlemin önceden mevcut olan bir şeyden yaratıldığı, dolayısıyla Allah’tan başka ezeli bir gerçeğin mevcut olduğu şeklinde anlaşılacak tenkit edilmiştir.²⁶ Nitekim bu tartışmaları değerlendiren H. Austryn Wolfson, ma’dûmun bir şey olduğuna inanan Mu’tezili düşünürlerin Platoncu düşüncedeki ezeli madde inancını takip ettiğini söylemektedir.²⁷ Mu’tezili kelâmcıların ekseriyetinin ma’dûmu şey olarak yorumlamalarından rahatsızlık duyan kimi Eş’ârî ve Mâtûrîdî kelâmcılar âlemin yoktan yaratıldığını (ex nihilo) ifade etmede ma’dûm kavramını kullanmaktan kaçınarak onun yerine “min lâ şey” ve “lâ min şey” gibi yoktan yaratmayı daha net ifade eden kavramları tercih etmişlerdir.²⁸

Mîr Dâmâd “mütekellimûn” derken genellikle Eş’âriye ve Mutezile ekollerini kasteder ve onları tenkit ettiği pasajların çoğunda “kendilerini ilgilendirmeyen konulara girenler derler ki...” diye söze başlar. Onun kelâmcıların hudûs anlayışını değerlendirirken en çok üzerinde durduğu nokta, onların âlemin varoluşundan önceki adem (yokluk) hakkındaki görüşleridir. Bu noktada yaptığı eleştirilerin odağı, kelâmcıların bu ademe uzam ve sınırlar gibi zamana ait nitelikler atfetmeleridir. Meselâ hem *Kitâbu’l-kabesât*’ta hem *el-Ufuku’l-mübîn*’de yer alan bir pasajda şöyle der:

“Mütekellimûn” diye isimlendirilenler Yaratıcı (el-Câ’ilü’l-mübdi)’nin varlığı ile âlemin hudûsu arasında başlangıcı itibariyle sonsuz ancak âlemin hudûsu noktasında son bulan sürekli bir yokluk varsaymışlar ve bu sonsuz

²⁵ Hüsâm Muhyiddîn el-Âlûsî, *Hivâr beyne’l-felâsife ve’l-mütekellimîn*, Matbaatü’z-Zehrâ, Bağdâd 1967, I, 51.

²⁶ Çağrı, 328.

²⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Kasım Turhan (çev.), Kitabevi, İstanbul 2001, 280.

²⁸ Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012, 120.

*mevhûm uzamı “ezel” diye adlandırmışlardır. Bunu ancak hasta zihinliler doğru kabul edebilir.*²⁹

Mîr Dâmâd kelâmcıların görüşlerini değerlendirirken genellikle “İmâmu’l-müteşekkikîn=Şüphecilerin Önderi” lakabıyla andığı Fahreddîn er-Râzî’yi muhatap alır. Nasîruddîn et-Tûsî’yi ise genellikle en muteber ilmî otoritelerden biri olarak takdim ederek Râzî’nin fikirlerini çürütmek amacıyla onun açıklamalarına başvurur.

2. Meşşâîlerin Hudûs Anlayışı

Meşşâîlerin âlemin varoluşuna getirdiği açıklama, mümkün mevcutların kategorik olarak ikiye ayrılması üzerine temellendirilmiştir. Ay-üstü âleme dâhil olan ve oluş-bozuluşa konu olmayan mevcutların varoluşunu zâtî hudûs ile açıklayan bu filozoflar, zamanın ve hareketin konusu olan, dolayısıyla oluş-bozuluşa maruz kalan mevcutların (ay-altı âlemin) varoluşunu ise zamansal hudûs ile izah ederler. Onların ay-altı âlemin hudûsuna dair yaptığı açıklamalara muhalefet edilmemekle beraber, ay-üstü âlemin sadece zâtî hâdis olduğu iddiası hem kelâmcılar hem Mîr Dâmâd tarafından eleştirilmiştir. Mîr Dâmâd onların görüşlerine atıfta bulunurken, eş-Şeyhu’r-reîs lakabıyla anılan İbn Sina’yı muhatap alır. Biz de bunu dikkate alarak bu geleneğin zirvesi sayılan İbn Sina örneğinde onların hudûs anlayışını ana hatlarıyla açıklayalım.

İbn Sina mübde’ât diye tabir edilen varlıkların Yaratıcı’dan sonralığının sadece zât mertebesinde olup bu noktada haricî bir sonralık (zamansal sonralık ya da dehrî sonralık) bulunmadığını, dolayısıyla bunların hudûsunun sadece zâtî hudûs olduğunu savunur.³⁰ Ay-altı âlemin varlıkları olan mükevvenâtın oluşumunda etkin olan zaman ve hareket de İbn Sina’nın kozmolojisinde en uzak feleğin malûlleri olarak onun gibi ezeli (sadece zâtları bakımından hâdis) sayılmıştır.³¹ Onun bu görüşünün delilleri kısaca şöyle özetlenebilir:

1- Âlem ile Allah arasında tam illet-malûl ilişkisi bulunduğu ve malûlün varlıkta illetten geri kalması mümteni olduğundan âlem a’yânda Allah ile beraber ezeli

²⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 31-32; *el-Ufuku’l-mübîn*, (“Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002” içinde), II, 376.

³⁰ İbn Sina, *en-Necât*, Dâru’l-âfâki’l-cedîde, Beyrut 1982, 292-293. Ayrıca bkz.: Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, 121-122.

³¹ Bkz.: İbn Sina, *Fizik-II*, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, 78-81.

olup sadece zât mertebesinde ondan sonradır.³² Mîr Dâmâd'ın özetlemesiyle ifade edersek, “insân-ı kebîr” ve “âlem-i ekber” denilen küllî nizâmın kasd-ı evvel ile tam illeti, Zâtıyla Zorunlu Varlık'tır. ... Bâri-i Hak olan Fa'âl Mübdi', feyzi vâcib olan, ifâzası tam olan, cömertliği ve rahmeti bol olandır. Şu hâlde, ma'lûlün Tam İllet'ten ve feyzin Feyyâz'dan sonraya kalması nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla âlemin haricî varlık bakımından ezeliğini savunmak kaçınılmazdır.³³

2- Âlemin Yaratıcı'dan sudûrunun kaynağı, Yaratıcı'nın cömertliğidir (cûd). Onun cömertliği de tıpkı zâtı gibi ezeli olduğundan âlemin sudûru yani varoluşu zamanda meydana gelmiş olamaz. Yaratıcı'nın ezeli olduğunu fakat onun bütün mec'ûlâtının hâdis olduğunu savunmak, Gerçek Cömert'i başlangıçta (sonradan yaratılacak olanlar henüz var olmadığı için) cömertliğinden âtıl bırakmaktır (ta'tîl³⁴). Bu bir çelişkidir. Çünkü onun mutlak cömertliği ve zatıyla cömert oluşu, zât mertebesi bakımındandır. Zâtıyla Zorunlu Varlık -zâtı bakımından- her yönüyle zorunludur; zât mertebesinde önce sahip olmadığı bir şeye daha sonra sahip olması caiz değildir. Kısacası, Zât-ı İlâhî'de herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi muhaldir. Bu bakımdan kelamcıların âlemin zamansal hâdis olduğu şeklindeki tezi Allah'ın sıfatlarında değişim gerektirdiği için bâtıldır. Dolayısıyla âlemin hudûsu zaman bakımından ezeli'dir.³⁵

3- Yoklukta vakitlerin ayrışması tasavvur edilemeyeceği için, Allah'ın âlemi başka herhangi bir zamanda ve vakitte değil de belirli bir zamanda yaratmasının mantıkî bir izahı yapılamaz. İbn Sina bu iddialarını temellendirmek üzere yaptığı istidlallerin neticesinde semavî hareketlerin ezeli olduğu sonucuna varır.³⁶

4- Şayet zaman ezeli olmayıp hâdis olsaydı, varlığından önce ma'dûm olurdu. Buradaki öncelik, kendisi açısından olgusal düzeyde “önce”nin “sonra” ile bir araya

³² İbn Sina, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* (2. Baskı), Saîd Zâhid vd. (thk), Zevî'l-kurbâ, Kum 1434, 164-169.

³³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 247-248.

³⁴ **Ta'tîl**: “Boş olmak” anlamındaki atl (utûl) kökünün tef'îl kalıbında türeyen **ta'tîl** “boş ve hâlî kabul etmek” manasına gelir. Filozoflar, kelamcıların âlemin ezeli olmadığı tezinin, Yaratıcı'nın âlemin varoluşundan önce “yaratıcılık” sıfatına bilfiil sahip olmadığı yani onun bu sıfattan hâlî olduğu manasına geldiğini, bu durumun ise Yaratıcı'nın kemâli açısından bir kusur teşkil edeceğini savunurlar.

³⁵ İbn Sina, *Metafizik I-II*, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, II, 120-121; *el-Mebde' ve'l-meâd*, Abdullah Nûrânî (neş.), Müessesetü Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Tahran 1404, 88-90.

³⁶ İbn Sina, *Metafizik*, II, 123-124.

toplanamayacağı ayrık bir öncelik (kabliyye infikâkiyye) olup buna sadece zamanın cüzleri zâtî olarak maruz olur; zaman dışındaki şeyler ancak zamana bitişmek açısından ve arazî olarak maruz olabilir. Şu hâlde zamanın ma'dûm olduğu varsayılan bir durumda, varlığı gerekli olur.³⁷

İbn Sina'nın hudûs ile ilgili bu açıklamaları dikkatle incelendiğinde hemen hepsinin bir şekilde onun nedensellik (illiyet) düşüncesinden kaynaklandığı görülür.³⁸ Bundan dolayıdır ki İbn Sina *eş-Şifâ-el-Îlâhiyyât*'ın dördüncü makalesinin birinci faslında öncelik-sonralık çeşitlerini ele alarak o bağlamda illiyetle (zâtî) önceliği ayrıntılı olarak tartıştıktan sonra hudûs konusunu işler. Çalışmamızın üçüncü bölümünde göreceğimiz üzere İbn Sina'nın bu yaklaşımının Mîr Dâmâd'ı etkilediğini söyleyebiliriz. İslam filozofları arasındaki en önemli referansı olan İbn Sina'nın hudûs ile ilgili açıklamalarına eserlerinde oldukça geniş bir yer veren Dâmâd, bu filozofun görüşleri arasında -Aristo'yu ima ederek- herhangi bir çelişki bulunmadığını belirtir. *Kitâbu'l-kabesât*'ta antik dönem filozoflarının âlemin varoluşu meselesindeki görüşlerini ortaya koyduktan sonra sözü İbn Sina'ya getirerek şöyle der:

*Bana desen ki: Ortağın er-Reis (İbn Sina) hakkında ne düşünüyorsun?.. O bu mesele hakkında Platoncularla mı beraberdir, Aristocularla mı beraberdir yoksa o da Ortağın el-Muallim'in (Fârâbî) iddia ettiği gibi Aristoteles'in hocası Platon'un yolundan ayrılmadığını mı düşünüyor?*³⁹

Mîr Dâmâd bu soruyu cevaplarken İbn Sina'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-Mebde'* ve *l-meâd* adlı eserlerinden alıntılar yapar ve onun bu mesele ile ilgili açıklamalarındaki asıl gayesinin âlem için zamansal bir başlangıcın olmadığını, bilakis âlemin varoluşunun Yaratıcı'dan başladığını ispatlamak⁴⁰ olduğunu ifade eder. Ona göre, İbn Sina'nın âlemin (zamansal) hâdis olmadığına dair geliştirdiği deliller kelamcılarının postülaları üzerine geliştirilmiş olan cedelî kıyaslardır. Hatta bizzat İbn Sina'nın bu argümanları cedelî olarak nitelediğine ve dikkatle incelendiğinde (iktiksâ) bunların

³⁷ İbn Sina, *Fizik-II*, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (çev.), 77-78. Krş.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 246-247; Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 80-82.

³⁸ İbn Sina'nın hudûs anlayışı ve nedensellik düşüncesinin bu düşüncedeki rolü ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz.: Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sina'nın Hudûs Yorumu", *Beytülhikme*, Vol.: 1, Issue: 2, 2011, 104-132.

³⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 34.

⁴⁰ Bkz.: İbn Sina, *Metafizik*, II, 124.

burhana ulaştıracağını iddia ettiğine dair onun eserlerinden bazı alıntılar yapar.⁴¹ Kelamcıların söz konusu postülaları şunlardır: “Yaratıcı’nın önceliği, ölçülebilir bir önceliktir (kabliyye mükemmeme).” “Zamandan önce, Yaratıcı ile âlemin varlığının evveli arasında mevhum bir uzam bulunur.” “Âlemin varlığından önce cisimlerin ve hareketlerin var olması mümkündür.”⁴²

Mîr Dâmâd’ın hudûs konusunda referans aldığı kişi ve grupların âlemin varoluşu hakkındaki görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra ortaya çıkan tabloyu kısaca değerlendirelim:

Mîr Dâmâd tartışma alanını (harîmu’n-nizâ’) tespit etmek üzere düşünce tarihinde bu probleme dair sergilenen yaklaşımları analiz eder ve üç farklı görüş ortaya konduğunu tespit eder.

Bunlardan biri, âlemin dış gerçeklikte ezeli olup sadece zihni varlık mertebesinde Yaratıcı’nın zâtı tarafından öncelendiğini yani **zâtî hâdis** olduğunu savunan Aristocu tezdır. İslam düşüncesinde başta Fârâbî ve İbn Sina olmak üzere filozofların çoğunluğu bu tezi benimsemiştir. Mîr Dâmâd’a göre, bütün mümkün varlıkların doğasında mündemiç olan **zâtî imkân** dolayısıyla âlemi oluşturan mevcûdâtın her birinin “zâtî hudûs”un konusu olduğu bilgisinin hem burhân ile hem filozofların ittifakıyla sabit olduğunu iddia ederek âlemin varoluşu probleminde ihtilaf konusunun zâtî hudûs olamayacağını belirtir. Hatta ona göre âlemin kıdemi tezinin öncüsü sayılan Aristoteles dahil olmak üzere, zâtî hudûsun inkârı, o seviyedeki hiçbir filozofa nisbet edilemez. O, Aristoteles’in âlemin hudûsu ya da kıdemi tezlerini cedeli meselelerden addetmesini buna delil gösterir.⁴³

İkincisi, kelâm âlimlerinin geneli tarafından benimsenen **zamansal hudûs** tezidir. Dâmâd, “âlemin hâdis olduğunu kabul eden Platon ve onunla aynı çizgideki diğer

⁴¹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 35-36. Mîr Dâmâd’ın burada farklı eserler üzerinden atıfta bulunduğu İbn Sina açıklamalarının uzun bir pasajı *Topika*’da geçmektedir. Bkz.: İbn Sina, *Topikler*, Ömer Türker (çev.), Litera Yay., İstanbul 2014, 79-84.

⁴² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 34.

⁴³ Aristoteles, Mantık’ın *Topica*’sında (Cedel) âlemin hâdis mi yoksa kadim mi olduğu probleminde meselenin iki tarafı için burhânî delil bulunmaması ve argümanlarının cedeli olması nedeniyle âlemin zâtî hudûs veya zâtî kıdem ile kesin olarak nitelenemeyeceğini belirtir. {Bkz.: Aristoteles, *Posterior analytics; topica*, Hugh Tredennick ve E. Forster (ed. ve çev.), Harvard University Press, Cambridge 1960, 299-303.}; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 25.

düşünürler dâhil olmak üzere bütün zeki insanların bu tezi geçersiz-boş bir vehim” olarak değerlendirdiklerini belirtir.⁴⁴

Üçüncüsü, Dâmâd’ın “Platoncu” tez olarak nitelediği ve başta peygamberler olmak üzere “gerçek” dinî otoritelerin de insanlara açıkladığını iddia ettiği **dehrî hudûs** tezidir. Bu teze göre âlem sarîh adem (gerçek-olgusal yokluk) ve Yaratıcı tarafından öncelenmiş ve sadece zihnî varlık düzeyinde değil gerçek anlamda hâdistir. Fakat söz konusu yokluk kelamcılarının iddiasının aksine ölçülebilir bir yokluk değil, sınırların ve nicelik kategorisinin herhangi bir özelliğinin atfedilemeyeceği, varlığın mukabili olan bir yokluktur. Mîr Dâmâd bu “gerçeğin” daha önce başkaları tarafından da kabul edilerek açıklanmış olmasına karşılık, burhânî olarak ilk defa kendisi tarafından ortaya konulduğunu iddia eder.⁴⁵ Bu genel tablonun Dâmâd’a göre gerek (tevatür yoluyla gelen) sözlü nakillerle gerekse yazılı kaynaklarla sabit olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁶

⁴⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 25.

⁴⁵ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 28-29.

⁴⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 25.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİR DÂMÂD VE ENTELEKTÜEL ŞAHSİYETİ

1.1. YAŞADIĞI COĞRAFYANIN VE DÖNEMİN SOSYO-KÜLTÜREL DURUMU

Mîr Dâmâd, İran’da 1501-1736 yılları arasında hüküm süren Safeviler zamanında yaşamıştır. Safeviler devleti, Şeyh Safiyuddîn (1252-1334) adındaki Sünnî bir tasavvuf şeyhinin müntesipleri tarafından kurulmuştur.⁴⁷ Bununla birlikte Safeviler, kendi kökenlerini bir yana bırakarak, onları kutsal Şii imamlara bağlayan düzmece bir şecere üretmek suretiyle İran’da iktidara geldi. Safevi sultanları, iktidara geldikten sonra, Şia ile bağlantılarını ispatlamak ve devletin ideolojik temellerini sağlamlaştırmak için yoğun bir çaba sarf ettiler.⁴⁸ Bu noktada, Şah İsmail (1501-1524) kritik bir rol oynadı. O, tahta oturduktan sonra, önce o güne kadar bir azınlığın mezhebi olarak varlığını devam ettiren Şiiliği resmi mezhep olarak ilan etti. Daha sonra, çoğunluğu Sünni olan halka Şii fıkhi anlatılarak şeyhülislamın nezaretinde (gerektiği takdirde şiddete başvurarak) topluca mezhep değiştirme işlemi yerine getirildi.⁴⁹

Şah İsmail’in icraatlarına bakılınca, onun niyetinin sadece Şiiliği yaymak değil, aynı zamanda Sünniliği silip süpürmeyi amaçladığı sonucuna varılabilir. Nitekim Marshall G. S. Hodgson, onun tüm İslam toplumu için böyle bir amaç güttüğünü iddia eder.⁵⁰ Bu konuda kesin konuşmak zor olsa da, onun fethettiği topraklardaki Sünni âlimleri ya öldürerek ya da sürgün ederek etkisiz hale getirmesi, halkı Şiiliğe zorlaması, kabul etmeyenleri katletmesi⁵¹ ve nihayet hutbelerde okunan duaları Hz. Ali’den önceki halifeleri kötülemek üzere yeniden düzenlemesi gibi icraatlarının neticesinde, bazı

⁴⁷ Ira Marvin Lapidus, *A History of Islamic Societies* (2. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2002, 233; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, Fethi Aytuna (çev.), İnkılap Kitapevi, İstanbul 2011, 146-147.

⁴⁸ Lapidus, 234; Garthwaite, 147-148.

⁴⁹ Tufan Gündüz, “Safeviler”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2008, XXXV, 452, 456.

⁵⁰ Marshall G. Hodgson, *İslam’ın Serüveni I-III*, İzzet Akyol (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, III, 24.

⁵¹ Roger Savory, “Safevi İran’ı”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti I-IV*, Bernard Lewis vd. (ed.), Mehmed Maksudoğlu (çev.), Kitabevi, İstanbul 1989, I, 403.

bölgelerde karşı reaksiyonlar görüldü ve İslam toplumunun sivil birliği bozuldu.⁵² Bu dönemde oluşan kutuplaşma, günümüze kadar devam etti.

Öte yandan Şiilik resmî mezhep ilan edilince, bu fıkıhı iyi bilen âlimlere ihtiyaç duyuldu. Fakat İran topraklarındaki Şii ulemâ sayısı yetersiz idi. Bu sebeple Irak, Suriye, Lübnan ve Bahreyn gibi Şiilerin yoğun olduğu ülkelerden âlimler davet edilerek bu soruna çözüm bulundu.⁵³

Safeviler 1514'te Çaldıran'da Osmanlı'ya yenilince devletin başkentini Tebriz'den Kazvin'e, bir süre sonra (1598) ise oradan İsfahan'a taşıdılar. Bu gelişmelerden sonra İsfahan, Şii dünyanın yeni kültür merkezi haline geldi. Özellikle I. Şah Abbas (1588-1629)'ın Şii âlimlere gösterdiği yakın ilgi, bu şehirde yoğun bir entelektüel atmosferin oluşmasını sağladı.⁵⁴

İlmî faaliyetler açısından bakıldığında; genel olarak Safevi imparatorluğunda özel olarak İsfahan'da kelam ve felsefe gibi aklî ilimlerin önceki dönemlere nazaran canlılığını yitirdiğini, buna karşılık naklî ilimlerin ve bilhassa fıkıhın ön plana çıktığını görüyoruz. Bunun sebebini şu şekilde açıklayabiliriz: Şiilik bir azınlığın mezhebi durumundayken, onun mahiyetinin izah edilmesi ve reddiye türü eserlerin yazılmasına daha fazla ihtiyaç duyuluyordu. Dolayısıyla böyle bir konjonktürde kelamî ve felsefî içerikte eserlerin ortaya konulması kaçınılmaz olmuştur. Fakat Şiilik bir imparatorluğun resmi mezhebi olunca, savunmacı refleksler yerine, zihinler imparatorluğun (yeni karşılaşılan) siyasal ve sosyal problemlerine çözümler geliştirmeye yoğunlaşmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak ise fıkıh disiplini önemli bir ivme kazanmış ve onun temsilcilerinin nüfuzu artmıştır.

Safeviler dönemine hâkim olan entelektüel atmosferde, İslam tarihinin diğer dönemlerinde olduğu gibi, felsefe çalışmaları genellikle hoş görülmeyen bir uğraş durumundaydı. Kendi meşruiyetlerini sağlama ihtiyacı duyan Safevi hükümdarlarının desteğini yanlarında bulan Şii din âlimleri, sadece söylemlerinin metafizik temelleri için değil, aynı zamanda, haklı olarak sosyal statüleri ve politik güçleri bakımından da

⁵² Bkz.: Hodgson, III, 25.

⁵³ Gündüz, 457.

⁵⁴ Bkz.: Hamid Dabashi, "Mîr Dâmâd and the Founding of the 'School of Isfahan'", *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (Ed.), Routledge, London 1996, 597; Roger Savory, *Iran Under The Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, 217; Lapidus, 238-241.

zararlı buldukları rasyonel söylemlere karşı çok az hoşgörölü idiler. Bu dönemde yazılan felsefi risalelerin önsözleri ve sonuçları, filozofların huzurunu kaçırın ve onlara zulmeden fıkıh otoritelerinden yakınmalarla doludur. Özellikle Mîr Dâmâd örneğinde görüldüğü üzere, filozoflar zulüm korkusuyla, anlaşılması zor söylemlerde kendilerine bir sığınak arıyorlardı. Ya da Mîr Dâmâd'ın meşhur öğrencisi Molla Sadrâ'da gördüğümüz gibi memleketlerini terk ederek ülkenin ücra köşelerinde sürgünde yaşamaya zorlanıyorlardı.⁵⁵ Safeviler döneminde, "İsfahan Okulu" olarak adlandırılan özel bir felsefe ekolünün ortaya çıkışı, Debaşı'nın de işaret ettiğı üzere, uygun sosyal şartlardan ziyade, sınırlı sayıdaki şahsın ısrarlı felsefi meşguliyetlerinin bir sonucudur.⁵⁶ Öte yandan, şunu da unutmamak gerekir ki İbn Sina, Nasîruddin et-Tûsî ve Mîr Dâmâd gibi İslam felsefesinin meşhur şahsiyetlerinin, felsefi kariyerlerinin yanı sıra Tıp gibi pratik bilimlerde de söz sahibi olmaları ve hükümdarların, saraylarında doktora ve astronomiste ihtiyaç duymaları dolayısıyla, bu filozofların felsefi meşguliyetleri için gerekli olan maddî imkânlar sağlanmıştı.⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında, felsefenin tarihsel bir şansı da olmuştur.⁵⁸

Sanatsal faaliyetler açısından bakıldığında, Safeviler devrinin İslam sanat tarihinin en zengin dönemlerinden biri olduğu kuşkusuzdur. Bu dönemde hükümdarlar sanatçıları korumuş ve sanat faaliyetlerinin gelişimi için gerekli imkânları sağlamışlardır. Bilhassa, Safevilerin zenginlik ve ihtişamının zirvesini temsil eden Şah I. Abbas döneminde (1588-1629), mimarî alanında abidevî sayılan eserler ortaya konmuş ve önemli sanatsal başarılar elde edilmiştir.⁵⁹ İsfahan, özellikle başkent olduktan sonra (1598), sanatsal ve ticarî faaliyetler için de önemli bir merkez haline gelmiştir. İran'ın yabancılarla

⁵⁵ Celâleddîn Aştîyânî, *Şerh-i Hâl ve Ârâ-i Felsefi-yi Mollâ Sadrâ* (6. Baskı), Bostân-ı Kitâb, Kum 1378, 27; Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet* (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2009, 32; Dabashi, 598, 600;

⁵⁶ Mîr Dâmâd *es-Sırâtu'l-müstakîm* adlı eserinin mukaddimesinde içinde bulunduğu şartların olumsuzluğundan sitem eder. (Mîr Dâmâd, *es-Sırâtu'l-müstakîm*, Ali Ücebî (thk.), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002, 4)

⁵⁷ Dabashi, 598-9.

⁵⁸ Safeviler dönemindeki felsefe karşıtlığı için bakınız: Muhammed Hâcevî, *Dû Sadruddîn* (2. Baskı), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1393, 126-131; Dabashi, 598-601.

⁵⁹ Bkz.: A. Engin Beksaç, "Safeviler/Sanat", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2008, XXXV, 458.

ilişkilerinin arttığı söz konusu dönemde, İran sanatı, başta Osmanlı ve Hindistan olmak üzere komşu ülkeler üzerinde de etki yapmıştır.⁶⁰

1.2. HAYATI

“Mîr Dâmâd”, Muhammed Bâkır b. Şemseddin Muhammed el-Hüseynî el-Esterâbâdî'nin meşhur ünvanıdır. Ona “Dâmâd” denilmesinin sebebi, babasının, Muhakkik-i Sâni (ö.1533) olarak bilinen ünlü Şii âlim Şeyh Ali b. Abdu'l-Âli el-Kerekî'nin kızıyla olan evliliğidir.⁶¹ Bu akrabalık ilişkisinden dolayı Mîr Şemseddin'e “Dâmâd” lakabı verilince, oğlu Muhammed Bâkır ona nisbetle “Mîr-i Dâmâd” yani “Dâmâd'ın Mîr'i” diye anılmıştır.⁶² Bu terkip, zamanla izafet şeklini kaybederek “Mîr Dâmâd”a dönüşmüştür. Mîr Dâmâd'ın diğer ünvanları “Burhânuddîn”, “Seyyidü'l-Hükemâ”, “Seyyidü'l-Felâsife”, “Seyyidü'l-Efâdil”,⁶³ “Müessisü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye” ve “Muallim-i Sâlis” şeklindedir.⁶⁴

Mîr Dâmâd, seçkin ve dindar bir Şii ailenin çocuğu olarak Esterâbâd'da (aşağı-yukarı 16. yüzyılın ortasında) doğdu. Kültür seviyesi yüksek olan ailesi sayesinde Mîr Dâmâd, döneminin zor şartlarının üstesinden gelerek mümkün olan en iyi eğitimi tahsil etti. Şii İran'ın dinî başkenti sayılan Meşhed'e giderek önde gelen âlimlerin yanında eğitim gören Mîr Dâmâd, küçük yaşına rağmen keskin bir zekâ ve olağanüstü ilmi kabiliyeti ile hocalarının dikkatini çekti. Meşhed'deki eğitimi esnasında temel eğitim derslerine (sarf, nahiv, meânî, beyân, lügat vs.) ilaveten Kur'ân ilimleri, fıkıh, usûl, felsefe-hikmet, matematik ilimleri gibi hem naklî hem aklî ilimleri tahsil etti. Okuduğu felsefî eserler arasında yer alan İbn Sina'nın eş-Şifâ'sı ile İşârât'ını yakından inceledi. Eserlerinin bir kısmını burada telife başladı.⁶⁵

⁶⁰ Bkz.: Beksaç, 457.

⁶¹ Müderris Tebrîzî Hıyâbânî, “Reyhânetü'l-Edeb”, *Kitâbu'l-Kabesât/Mukaddime*, LVII.

⁶² Zebîhullah Safâ, *Tarih-i Edebiyat der İran* (5. Baskı), İntişârât-i Firdevs, Tahran 1369, V (1. kısım), 306. Mîr Dâmâd'ın çağdaşlarının isimlerinde sıkça rastladığımız “Mîr” ünvanı, “emir”, “bey”, “efendi” gibi manalarda kullanılmıştır.

⁶³ el-Muhakkik es-Sebzevârî, *Şerhu'l-manzûme*, I-V, Neşr-i Nâb, Tahran 1990-2000, II, 288.

⁶⁴ Bkz.: Ali Ücebî, *Mîr Dâmâd*, Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran 2010, 35-36.

⁶⁵ Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”; *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, Eyüp Bekiryazıcı (ed.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, VII, 1090.

Meşhed'den Kazvin'e geçen Mîr Dâmâd, burada hocalık yaptı. Daha sonra Muhayyemü'l-Muallâ denilen bir yere, oradan da Kâşân'a geçen Mîr Dâmâd, burada bir süre kaldıktan sonra nihayet İsfahan'a giderek oraya yerleşti.⁶⁶ Mîr Dâmâd İsfahan'da, Gıyaseddin Mansûr Deştakî'nin (ö.1541) öğrencilerinden olan Mîr Fahreddin Semmâkî el-Esterâbâdî'den aklî ilimleri tahsile devam etti. Mîr Dâmâd'ın, henüz on üç yaşında iken, Şeyh Abdul'âlî b. Ali b. Abdul'âlî Kerekî'den⁶⁷ ve on dört yaşında iken, Şeyh 'İzzüddîn Hüseyin b. Abdussamed 'Âmilî'den⁶⁸ icâzet aldığı söylenir.⁶⁹

Mîr Dâmâd İsfahân'da etrafına çok sayıda öğrenci topladı ve yetiştirdiği öğrenciler Safevî İran'ındaki entelektüel faaliyetlerin canlanmasına büyük bir katkı sağladılar. Bu öğrencilerin bir kısmı, Mîr Dâmâd'ın yakın arkadaşları ve aynı zamanda dönemin ünlü âlimleri arasında sayılan Şeyh Bahâî ve Mîr Findiriskî'den de ders alıyordu. Mîr Dâmâd bu iki âlim ile birlikte Safevî sarayında özel bir mevkiye sahip idi. Şah Abbas'ın bu üç isme büyük değer verdiği ve sarayında sık sık ilmî toplantılar tertiplelediği söylenir.

Mîr Dâmâd, henüz hayatta iken başarılı bir filozof, matematikçi, fıkıhçı, tefsirci, şair ve doğa bilimcisi olarak saygı görmüştür.⁷⁰ Nitekim çağdaşı olan İskender Beyk Turkamân "Târih-i 'Âlem Ârâ-yı 'Abbâsî" adlı eserinde, Mîr Dâmâd'ın maddi manevi erdemleri haiz, tefsir ve hadisin yanı sıra felsefî ve riyazî ilimlerde yetkin olduğunu hatta döneminin fıkıhçıları tarafından müctehid olarak itibar gördüğünü aktarır.⁷¹

⁶⁶ Muhammed Ali er-Reyhânî, "es-Seyyid ed-Dâmâd", *el-Hâdî*, Sayı:2, Yıl: 2, Dâru't-tebliğî'l-İslâmî, Kum 1392/1972, 70.

⁶⁷ Muhakkik-i Kerekî'nin oğlu yani Mîr Dâmâd'ın dayısıdır. Molla Sadrâ, icâzet senedinde Mîr Dâmâd'dan tahsil ettiği ilmin, ona Şeyh Abdul'âlî'den aktarıldığını ifade eder. (Bkz.: er-Reyhânî, 73.)

⁶⁸ Ölümü: Hicrî 984. Bu hocası, daha sonra Safevî sarayında yakın arkadaşlık kuracağı Şeyh Bahâî'nin babasıdır. (Muhammed Hamaney, *Mîr Dâmâd*, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahran 1384, 6; Seyyid Ali Müsevî Bihbehânî, *Hakîm-i Esterâbâd* (2. Baskı), Müessese-i İntişârât ve Çâp-i Dânişgâh-i Tehrân, Tahran 1377, 49)

⁶⁹ Söz konusu icâzetlerin metni için bkz.: Ali Ücebî, "Mukaddime-i Musahhih", *Takvîmü'l-îman*, 31-2. Mîr Dâmâd'ın diğer hocaları şunlardır: Seyyid Ebu'l-Hasan Müsevî 'Âmilî, Seyyid Hüseyin Hüseyinî Kerekî 'Âmilî, Seyyid Nûreddin Hüseyinî Müsevî 'Âmilî Cebe'î (Şehîd-i Sâni'nin öğrencilerinden olup İran'a göç ederek yerleşen âlimlerden biridir.), Seyyid Ali Mûsa 'Âmilî, Şeyh Abdul'âlî Hâdim Câbulkî, Tâcuddîn Hüseyin Sâ'id b. Şemsüddîn Tûsî.

⁷⁰ Seyyed Hossein Nasr, "The School of Isfahan", *A History of Muslim Philosophy I-II*, M. M. Sharif (ed.), Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1963, II, 914)

⁷¹ İskender Beyk Münşî, "Târih-i Alem-Arâ-yi Abbâsî", *Kitâbu'l-Kabesât/ Mukaddime*, XXV. Söz konusu kaynağın telif tarihi 1616 olup Mîr Dâmâd'ın vefatının on beş yıl evveline tekabül eder.

Aristoteles'in Antik Yunan'da ve Fârâbî'nin İslâm medeniyetinde felsefeye yaptıkları katkıların bir benzerini Safevi İran'ında ortaya koyan Mîr Dâmâd, Birinci ve İkinci Öğretmenler olan bu iki filozoftan sonra “Üçüncü Öğretmen” (Mu'allim-i Sâlis) ünvanıyla da onurlandırıldı.⁷²

Mîr Dâmâd 1631/1041⁷³ yılında, Şah Safî'nin maiyetinde Kerbela ziyareti için çıktığı Irak seyahati esnasında hastalanarak Necef ile Kerbelâ arasında vefat etti ve vasiyetine uygun olarak, Necef'te bulunan Hz. Ali'nin türbesinin yakınına defnedildi. Rivayete göre, son nefesini verirken Kur'ân'da geçen “*Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!*”⁷⁴ âyetini mırıldandığı nakledilir.⁷⁵

Mîr Dâmâd'ın Doğum Tarihi

Mîr Dâmâd'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hamid Debaşı 1543 tarihini verir ancak Ağa Buzurg Tahrânî, Tabatabâî ve Seyyid Hüseyin Nasr, bu tarihin 1561 veya 1562 (hicrî-kamerî 969-970) olabileceğini ifade ederler.⁷⁶ Biz Debâşî'nin verdiği tarihin isabetli olmadığını, buna karşılık Tahrânî'nin ortaya attığı ve Tabatabâî ile Nasr'ın desteklediği tarihin makul olduğunu düşünüyoruz. Bu kanaatimiz birden fazla gerekçeye dayanmaktadır. Bunlar:

1) Takiyyuddin Hüseyinî Kâşânî'nin *Tezkire-i Hulâsatü'l-eş'âr* adlı eserinde, Mîr Dâmâd'ın kamerî 988 yılında küçük yaşına rağmen felsefe ve matematik ile ilgili zor meselelerin çoğunu ele alarak risaleler ve hâşiyeler yazdığı bilgisini verir.⁷⁷ Müellifin “küçük yaş”tan kastının 15-20 civarı olduğunu farzederek, Mîr Dâmâd'ın doğum tarihi 968-973 arasına tekabül eder. Bu açıdan, 969-970 tarihi makul görünmektedir.

⁷² Andrew Newman, “*Mîr Dâmâd*”, Encyclopedia Iranica, <http://www.iranicaonline.org/articles/damad-mir-e-sayyed-mohammad-baqer-b> (erişim:16-03-2012).

⁷³ Farklı kaynaklarda bu tarih, 1040, 1041 veya 1042 şeklinde verilir. Fakat ağırlıklı kanaat 1041 olduğu şeklindedir.

⁷⁴ Fecr: 89/27.

⁷⁵ Ücebî, “Şerh-i Hâl-i Musannif”, *Cezvât ve Mevâkîf*, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 2001, 21.

⁷⁶ Bkz.: Dabashi, 597; Seyyin Hüseyin Nasr, “Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period”, *The Cambridge History of Iran I-VII*, Peter Jackson and Laurence Lockhart (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1986, VI, 670; *el-Ufuku'l-Mübîn*, Mukaddime, 46.

⁷⁷ Bkz.: Takiyyüddîn Hüseyinî Kâşânî, “Şerh-i Hâl-i Mîr Dâmâd be-nakl-i Takiyyüddîn Hüseyinî Kâşânî der Tezkire-i Hulâsatü'l-eş'âr”, *Kitâbu'l-kabesât/Mukaddime*, XXIX.

2) Mîr Dâmâd'ın Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed Âmilî'nin (ö. 984) yanındaki eğitimi 980-983 tarihleri arasında olmuştur.⁷⁸ Tahrânî'nin tespit ettiği tarih itibara alınrsa, Mîr Dâmâd o sıralarda onlu yaşlarında olur. Buna karşılık, Debaşî'nin iddiası dikkate alınrsa, bu yaş 30 civarında olur. Mîr Dâmâd'ın kültür seviyesi yüksek bir aileye mensup olduğunu göz önüne alırsak, onun eğitiminin bu kadar geciktirilmediğini düşünebiliriz.

3) Mîr Dâmâd'ın baş eseri sayılan ve oldukça hacimli olan (yaklaşık beş yüz sayfa) *Kitâbu'l-kabesât*'ın te'lif tarihi, müellifin vefatından altı yıl öncesine tekabül eder (1624-1625). Debâşî'nin verdiği tarih dikkate alınrsa, Mîr Dâmâd bu eseri 81-82 yaşında iken te'lif etmiş olur. Felsefenin en zor meselelerinin üst düzeyde bir üslupla ele alındığı ve düşünce tarihinden yapılan istişhâdlar bakımından oldukça zengin olduğu görülen bu eserin, zihnî melekelerin artık zayıfladığı kabul edilen bu yaşlarda te'lifinin oldukça zor olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu eserin kronolojik olarak Dâmâd'ın son eseri olmadığını da itibara alırsak, Tahrânî'nin tespit ettiği tarihin makul olduğunu yani Mîr Dâmâd'ın doğum tarihinin mîlâdî 1561 veya 1562 olduğunu söyleyebiliriz.

1.3. ESERLERİ

Mîr Dâmâd'ın eserlerinin sayısı hakkında farklı rakamlar verilmektedir. Henry Corbin onun kırk civarında eser bıraktığını,⁷⁹ bazıları ise bu rakamın elli civarında olduğunu ifade eder.⁸⁰ Müderris Tebrîzî Hıyâbânî, Mîr Dâmâd'ın kırk sekiz eserinin adını zikrederken, Brockelmann yirmi sekiz eserin adını verir.⁸¹ Ancak yakın zamanlarda İran'da yapılan çalışmalar neticesinde ortaya konan listeleri yan yana koyduğumuzda, Mîr Dâmâd'a yüz civarında eser nisbet edildiğini görmekteyiz.⁸² Fakat ne yazık ki, söz konusu eserlerin bir kısmı bize ulaşmamış, ulaşanların da önemli bir kısmı henüz neşredilmemiştir. Bir kısmı bir sayfalık risale iken, bazıları ise yedi yüz küsur sayfayı bulmaktadır. Konuları itibariyle bu eserler; felsefe, kelâm, akâid, tefsir,

⁷⁸ Bkz.: Hamaney, 4-5.

⁷⁹ Henry Eugenie Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London 1993, 339. Krş.: *İslâm Felsefesi Tarihi* (6. Baskı), Ahmet Arslan (çev.), İletişim Yay., İstanbul 2010, II, 139.

⁸⁰ Bkz.: Debâşî, 608; Nasr, *Spiritual Movement*, 671.

⁸¹ Bkz.: Hıyâbânî, LIX-LXII; Carl Brockelmann, *GAL Suppl.*, E. J. Brill, Leiden 1938, II, 579-80.

⁸² Mîr Dâmâd'ın eserleri hakkında detaylı bilgi için Seyyid Ali Mûsevî Bihbehânî'nin *Hakîm-i Esterâbâd* adlı eserinin ilgili bölümüne ve ayrıca Ali Ücebî'nin "*Takvîmü'l-îmân*" için yazdığı mukaddimeye ve *Mîr Dâmâd* adlı eserinin ilgili bölümüne bakılabilir. Ali Ücebî söz konusu çalışmalarında Bihbehânî'nin eserinden de yararlanmıştır.

hadis, fıkıh, matematik, astronomi ve şiir şeklinde sınıflandırılabilir. Burada Mîr Dâmâd'ın bütün eserlerini ele alıp değerlendirmek, çalışmamızın sınırlarını aşacağından, böyle bir değerlendirmeyi müstakil bir çalışmaya bırakarak,⁸³ şimdi onun sadece felsefî nitelikli eserlerini ele alıp kısaca tanıtacağız.

1.3.1. Matbu Olan Eserleri

1. el-Kabesât: Tam adı “*Kabesâtu hakki'l-yakîn fi hudûsi'l-âlem*” şeklinde olup, Mîr Dâmâd yorumcularının çoğuna göre, onun en önemli felsefî eseridir. Kendi ifadesine göre bu eserin telif tarihi 23.12.1624 ile 13.05.1625 (h. 1034, Rebî'ul-evvel ile h. 1034, 6 Şaban) arası olup altı aydan daha az bir sürede tamamlandığı anlaşılmaktadır.⁸⁴ Tahkikli neşri, Toshihiko Izutsu ve Mehdi Muhakkık tarafından 1977 yılında Tahran'da, Mîr Dâmâd hakkındaki (gerek en eski kaynaklarda yer alan gerekse son dönemde onunda hakkında yazılmış) önemli makaleler ile birlikte yayınlanmıştır.⁸⁵ Mîr Dâmâd'ın bazı öğrencileri tarafından bu esere önemli şerhler yapılmıştır. Örneğin, Henry Corbin, Muhammed İbn Akâcânî (Ağâcânî) tarafından kaleme alınan bin iki yüz varaklık bir şerhin müellif nüshası ile Mîr Dâmâd'ın bir başka öğrencisi tarafından kaleme alınmış olan fakat baş tarafı bozuk olduğu için müellifin adı tespit edilemeyen aynı hacimdeki bir diğer şerhin yazma nüshasının kişisel kütüphanesinde bulunduğunu ifade eder.⁸⁶ Mîr Dâmâd'ın diğer bir öğrencisi olan Seyyid Ahmed Alevî tarafından yazılan şerh ise neşredilmiş olup ulaşılabılır durumdadır.⁸⁷

⁸³ Ülkemizde, Mîr Dâmâd'ın eserleri hakkında herhangi bir çalışmanın yapılmamış olmasını ilim dünyamız için bir eksiklik olarak görüyor ve bu konuda hazırlamakta olduğumuz tafsilatlı bir çalışmayı yakın bir zamanda yayınlamayı planlamaktayız.

⁸⁴ Bkz.: *Kitâbu'l-kabesât*, 484.

⁸⁵ *Kitâbu'l-kabesât*, Mehdi Muhakkık vd. (ed.), Dânişgâh-ı McGill, Tahran 1977. Bu eserin ikinci baskısı Tahran Üniversitesi Yayınları'nda 1988 yılında; üçüncü baskısı ise yine Tahran Üniversitesi Yayınları'nda 2016 yılında çıkmıştır. İkinci ve üçüncü baskıların mukaddimesinde, birincisinde olmayan önemli bazı makalelerin Farsça çevirileri de yer almaktadır. Henry Corbin'in “İsfahan Okulu”, Toshihiko Izutsu'nun “Mîr Dâmâd ve Metafizigi” ve Fazlur Rahman'ın “Mîr Dâmâd'ın Hudûs-ı Dehrî Kavramı” konulu makaleleri bunlardan bazılarıdır.

⁸⁶ Bkz.: Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 339-340. Krş.: *İslâm Felsefesi Tarihi* (6. Baskı), Ahmet Arslan (çev.), II, 140. Celâleddin Aştîyânî, İbn Akâcânî'nin söz konusu şerhini, Corbin'in kişisel kütüphanesinde gördüğünü ifade eder (bkz.: 280, dipnot) ve *Müntehabât ez Âsâr-i Hukemâ-yi İrân* adlı antolojisinde bu eserden seçmeler yapar. (Bkz.: *Müntehabât ez âsâr-ı hükemâ-yi ilâhî-yi İrân I-IV* (2. Baskı), Seyyid Celâleddin Aştîyânî (thk.), Merkez-i İntişârât-ı Defter, Kum 1363, II, 279-398). Yaptığımız araştırmalar neticesinde, bu şerhin Meşhed'de yayına hazırlandığı bilgisine ulaştık.

⁸⁷ Seyyid Ahmed Alevî, *Şerhu Kitabı'l-Kabesât*, Hâmid Nâcî İsfahânî (thk.), Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran 1376 (1997).

Toplam on “kabe”ten⁸⁸ oluşan *Kabesât*’ın içeriği özetle şöyledir:

Birinci kabeste kitabın ana konusunu oluşturan meselenin sınırları ortaya konur ve kitap boyunca ispatı için çaba sarfedilen tez tayin edilir. İkinci, üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı kabe”lerde bu tezin delilleri ortaya konur. Yedinci kabeste eser boyunca muhalefet edilen iki temel tez yani kelamcılarının âlemin zamansal hâdis olduğu tezi ile filozofların âlemin sadece zâtî hâdis olup aynî varlık bakımından kadîm olduğu tezi ile ilgili delillerin çürütülmesi konu edilir. Sekizinci, dokuzuncu ve onuncu kabe”lerde ise eserin ana tezi ile dolaylı olarak alakalı olan diğer konular ele alınır.

2. es-Sırâtu’l-müstakîm: Tam adı “*es-Sırâtu’l-müstakîm fî rabti’l-hâdis bi’l-kadîm*” şeklinde olup, hâdisin kadîm ile irtibatını açıklar. Şah Abbas’a ithaf edilen eser, müellifin kendi terminolojisiyle ifade edersek, söz konusu irtibatı “hem Yûnânî Felsefe hem Yemânî Hikmet yoluyla” sunar.⁸⁹ Müellifin zor anlaşılan bir üslûp kullandığı eserlerinden biri olan *es-Sırâtu’l-müstakîm*, biri “Musannefât-ı Mîr Dâmâd”ın içinde, diğeri ise müstakîl olmak üzere iki ayrı neşri yapılmıştır.⁹⁰ Fakat ne yazık ki bu eser (müellifin mukaddimede verdiği eser planına bakılırsa) eksiktir.

3. el-Ufuku’l-mübîn / el-Hikme⁹¹: Mîr Dâmâd’ın en hacimli felsefî eseridir. Müellif diğer eserlerinde (mesela baş eseri sayılan el-Kabesât’ta) ele aldığı felsefî meselelerin tafsilatlı değerlendirmeleri için, okurları çoğunlukla bu eserine yönlendirir. “*Dustûru’l-Hakk*” ve “*Fircâru’l-yakîn*” şeklinde de andığı bu eser ilk olarak Abdullah Nûrânî tarafından “*Musannefât-ı Mîr Dâmâd*”ın ikinci cildi olarak 2007 yılında Tahran’da neşredilmiştir.⁹² Fakat bu baskıda sıkça imlâ ve tahkik hatalarıyla karşılaşılmalıdır. 2013 yılında ise yine Tahran’da Hâmid Nâcî İsfahânî tarafından

⁸⁸ “Kabe” kelimesi “ateş şulesi, ateş parçası” manasına gelir. “Kabesât” ise onun çoğuludur.

⁸⁹ Bkz: *Takvîmu’l-îmân*/Mukaddime, Ali Ücebî (thk.), Müessese-i Motâla’ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Tahran, Tahran 1376/1998, 110. “Hikmet-i Yemânî” ile neyin kastedildiği hakkında bilgi için bu çalışmanın “Mîr Dâmâd’ın Özgünlüğü” konusuna bakılabilir.

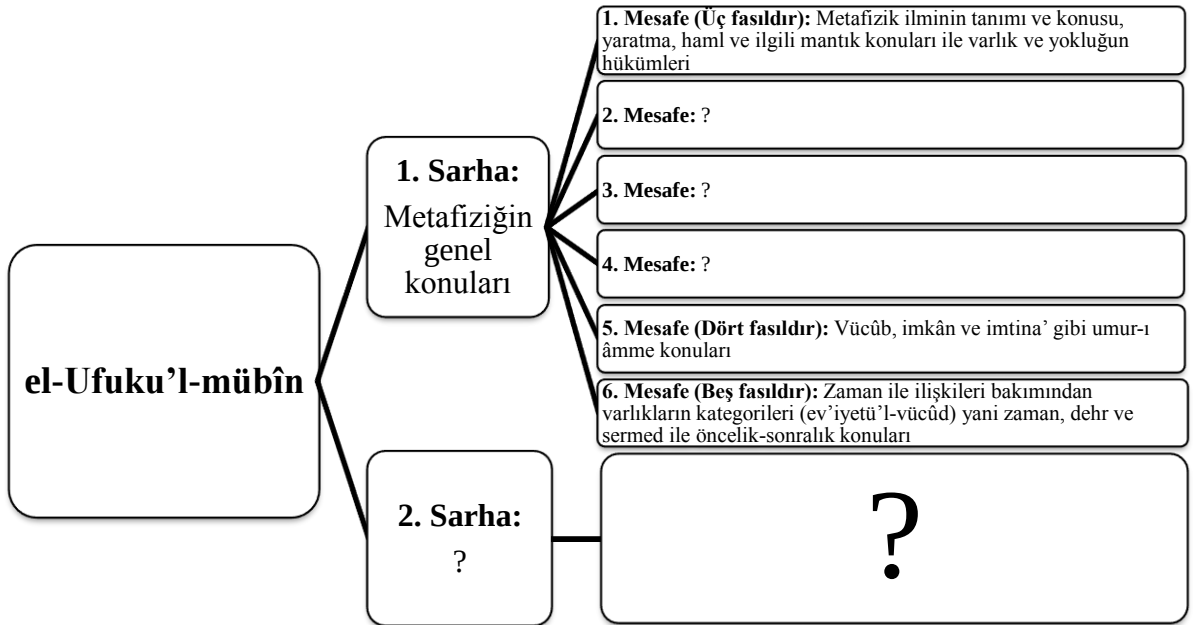
⁹⁰ *es-Sırâtu’l-müstakîm*, (Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Abdullah Nûrânî (İhtimâm), Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, Tahran 2003 içinde), I, 329-580; *es-Sırâtu’l-müstakîm*, Ali Ücebî (Thk), Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2002.

⁹¹ DİA’da “Dâmâd, Muhammed Bâkır” maddesinde, bu eserin yanına parantez içinde *es-Sırâtu’l-müstakîm* yazılmış ve bu iki eserin aynı olduğuna işaret edilmiştir. Fakat burada verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere bunlar iki ayrı eserdir.

⁹² Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, Tahran 2007.

yapılan tahkikli neşri⁹³ ilkinde göre çok daha başarılı bir çalışma olmuştur. Fakat ne yazık ki her iki baskı da mevcut yazma nüshaların tam olmaması nedeniyle eksiktir. Mîr Dâmâd'ın eserin başında yaptığı açıklamaya göre, eser iki sarha ve her bir sarha birkaç mesâfe'den oluşur. Ancak elimizdeki baskılarda sadece birinci sarha mevcut olup bunun da sadece birinci, beşinci ve altıncı mesafeleri bulunmaktadır. Buna rağmen (aşağı-yukarı ¼'lük haliyle) eserin birinci neşrinde metnin 512 sayfa olması, ikinci neşrinde ise 716 sayfa olması, eserin hacmi hakkında bir fikir vermektedir. Önemine binaen, Mîr Dâmâd'ın bazı öğrencileri ve filozoflar söz konusu esere hâşiyeye ve ta'likâtlar yazmışlardır. Örneğin Nizâmuddin Ahmed Gîlî'nin hâşiyesi, Abdulgaffâr Gîlânî'nin hâşiyesi, Mîr Seyyid Ahmed Alevî'nin hâşiyesi, Şerîf Keşmîrî'nin hâşiyesi ve Akâ Ali Müderris Zennûzî'nin hâşiyesi bunlardandır.

el-Ufuku'l-mübîn, mevcut haliyle şu konuları içermektedir:



Şekil 1.1. Mîr Dâmâd'ın *el-Ufuku'l-mübîn* adlı eserinin içeriği

4. el-Cezevât ve Mevâkîf: Mîr Dâmâd'ın en önemli eserleri arasında sayılan bu eser, müellifin Farsça kaleme aldığı az sayıdaki eserlerden biri olup, ilk olarak taş baskı olarak 1302 (1923) yılında Bombay'da basılmıştır. Ali Ücebî tarafından yapılan tahkikli neşri ise 2001 yılında Tahran'da Mîrâs-ı Mektûb yayınları arasında çıktı. İki kısımdan

⁹³ Mîrâs-ı Mektûb Yayınları, Tahran 2013.

oluşan eserin ilk kısmı on iki “cezve”den⁹⁴ oluşur ve Yaratıcı’nın doğası ve varlık mertebeleri hakkındadır. İkinci kısım ise yirmi altı “mîkât”tan⁹⁵ oluşur ve sayıların doğası, harfler âlemi ile sayılar âlemi ve sayılar âlemi ile varlık âlemi arasındaki ilişki hakkındadır.

Müellif bu eserin ilk kısmında, varoluşu sudûr temelinde fakat irfanî bakış açısıyla ele alır. Ona göre, ilâhî bir tecelli Zât-ı İlâhî’den uzak düşmüş ve sudûrun tersi yönde bir hareketle tekrar kaynağına dönerek bu hareketi tamamlar. Başlangıç ya da iniş silsilesi (silsile-i bed’) denilen hiyerarşik düzenin birinci kısmında söz konusu tecelli, İlâhî Öz’den derece derece aşağı inerek “heyûla”da son bulur. Dönüş ya da çıkış silsilesi (silsile-i ‘avd) denilen ikinci kısmın ise başlangıcı “heyûla” olup yukarı çıktıkça varlık hiyerarşisindeki mertebe yükselir ve nihayet Mutlak Varlık olan İlâhî Öz’de bu silsile sona erer.

Eserin ikinci kısmının temasını ise şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Harfler âlemi sayılar âlemine tekâbül eder, sayılar âlemi de varlık âlemine. Harfler âlemi ile sayılar âlemi arasındaki ilişki, sayılar âlemi ile varlık âleminin kombinasyonları ve karışımları arasındaki ilişki gibidir. Dâmâd ayrıca, Arap alfabesindeki harfler ile felekler arasında ilişki kurarak, vahiy kitabı ile tabiat kitabı arasındaki ortak zemine ve duyulur dünya ile akledilir dünya arasında ilişkiye dikkat çekmeye çalışır.⁹⁶

5. Takvîmü’l-îmân / Takvîm fi’l-keîâm / et-Tashîhât ve’t-takvîmât: Mir Dâmâd’ın kelimâ konularında yazdığı en mufassal eserdir. İlgili kaynaklarda, bu eser üzerine bizzat Mîr Dâmâd’a ait iki üç tane şerh zikredilir.⁹⁷ Ayrıca müellifin öğrencilerinden Seyyid Ahmed Alevî’nin kaleme aldığı “Keşfü’l-hakâik” adlı şerh matbu olup eser ile birlikte Ali Ücebî tahkiki ile ilk olarak 1998 yılında McGill

⁹⁴ “Cezve” de tıpkı “kabes” gibi “ateş şulesi, parıltı” gibi anlamlara gelip her iki kelime de Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Musa’nın kıssası içinde geçmektedir. Detaylı bilgi için bu çalışmanın “Mîr Dâmâd’ın Düşüncesinin Kaynakları” konusuna bakılabilir. “Cezevât” ise aynı kelimenin çoğuludur.

⁹⁵ “Mevâkîr” kelimesi, “tarih, zaman, mevsim, randevu yeri, hareket ve varış zamanı” anlamlarına gelen “mîkât”ın çoğuludur.

⁹⁶ Bu eserin bir değerlendirmesi için bkz.: Nasr, The School of Isfahan, 921-2.

⁹⁷ Takdîmetü Takvîmî’l-îmân, Şerhu Takvîmî’l-îmân, et-Tashîhâtü ve’t-takvîmât (Şerhu Kitâbi Takvîmî’l-îmân)

Üniversitesi Tahran şubesi tarafından neşredilmiştir. Daha sonra 2006 yılında ikinci baskısı Mîrâs-ı Mektûb tarafından yayınlanmıştır.⁹⁸

6. et-Takdîsât / Arşu't-takdîs: Mîr Dâmâd'ın metafizik ile ilgili konuları işlediği ve *Kitâbu'l-kabesât* ve *el-Cezevât* gibi son dönem eserlerinde en fazla referansta bulunduğu kitaplarından biridir. Bihbehânî, et-Takdîsât ile Arşu't-takdîs'in yazma nüshaları arasında bariz farklılıklar bulunduğunu belirterek bunların ayrı eserler olduğunu iddia eder.⁹⁹ Ancak Ali Ücebî bu iki ismin aynı eser için kullanıldığını ifade ederek bu iddiayı reddeder.¹⁰⁰ Bu eser üzerine Abdulgaffâr Gîlânî'nin bir hâşiyesi ile Ağâ Hüseyin Hansârî'nin bir ta'likatı olduğu belirtilir.¹⁰¹ Molla Sadrâ'nın takrizi ile birlikte *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I* içinde (113-206) yayınlanmıştır.

7. el-Îmâdâtü ve't-teşrîkât fî mes'ele'ti'l-hudûsi ve'l-kıdem / es-Sahîfetü'l-melekûtiyye ve'l-hikmtü'n-nebeviyye: Müellifin kimi zaman “es-Sahîfetü'l-melekûtiyye” diye de andığı bu eser, hudûs ve kıdem meselesi hakkında olup h. 1012 (m. 1603-4) yılında telif edilmeye başlanmıştır.¹⁰² Seyyid Ahmed Alevî ile Abdulgaffâr Gîlânî bu eser üzerine hâşiye yazmışlardır.¹⁰³

8. Nibrâsü'z-zıyâ' ve tisvâü's-sivâ' fî şerhi bâbi'l-bedâ' ve isbâti cedva'd-duâ: Şîî kelâmcılar ile Sünnî kelâmcılar arasındaki ihtilaf konularından biri olan “bedâ” konusunun işlendiği bu eserde müellif ağırlıklı olarak ontoloji ve kozmoloji alanıyla ilgili açıklamalara yer verir. Hâmid Nâci İsfahânî tahkik ederek Molla Ali Nûrî'nin (ö. 1831) ta'likatı ile birlikte neşretmiştir.¹⁰⁴ Bu neşrin sonunda yer alan harfler ve sayılar ile ilgili bölümün (80-116) Mîr Dâmâd'ın müstakil bir eseri olduğu da iddia edilmiştir.¹⁰⁵

⁹⁸ *Takvîmü'l-îmân ve Şerhuhu Keşfü'l-Hakâik* (2. Baskı), Seyyid Ahmed Alevî (Şerh), Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran h.k. 1376/1998; Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2006.

⁹⁹ Bkz.: Bihbehânî, 126.

¹⁰⁰ Bkz.: Ali Ücebî, *Mîr Dâmâd*, 180.

¹⁰¹ Bkz.: Ali Ücebî, *Mîr Dâmâd*, 181.

¹⁰² Bkz.: *el-Îmâdât*, 1.

¹⁰³ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, 1-111.

¹⁰⁴ *Nibrâsü'z-zıyâ' ve Tisvâü's-sivâ' fî Şerhi Bâbi'l-bedâ' ve İsbâti Cedva'd-duâ*, Hâmid Nâci İsfahânî (thk.), İntişârât-ı Hicret, Kum 1376.

¹⁰⁵ Bkz.: Bihbehânî, 137-138.

9. Hulsetü'l-melekût: Mîr Dâmâd'ın anlaşılması zor bir üslûpla kaleme aldığı bu eser, onun âlemin yaratılışı hakkındaki fikirlerini içerir.¹⁰⁶

10. el- İ'dâlât / Hallü'l-İ'dâlât / el-İ'dâlâtü'l-İşrîniyye / el-İ'dâlâtü'l-'avîsetu fî funûni'l-ulûmi ve's-sınâ'ât / Risâle fî funûni'l-ulûmi ve's-sınâ'ât: Eserin sonunda yer alan bilgiye göre, hicrî 1022 yılının sonunda telif edilmiştir. Çeşitli konularda (matematik, mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve usûl) sorulmuş yirmi sorunun cevabından oluşur.¹⁰⁷

11. Mefhûmu'l-vücûd ve'l-mâhiyye: Adından da anlaşılacağı üzere varlık ve mâhiyet kavramları ile bunların ilişkisi hakkındadır. *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I* içinde daha önce neşri yapılan bu risale Hâdî Rastegâr Mokaddem Govherî tarafından yakın bir zamanda tahkik edilerek hâşiyeli olarak neşredildi.¹⁰⁸

12. Ta'lik-i Hikmetü'l-İşrâk: Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinin mantık bölümü üzerine Mîr Dâmâd'ın tuttuğu notlardan oluşur. Mehdî Muhakkık ve T. Izutsu tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.¹⁰⁹

13. Ta'lik-i Unmûzecü'l-ulûm-ı Devvânî: Mîr Dâmâd'ın Celâleddîn Devvânî'nin ilimler tasnifi mahiyetindeki eserinin mantık konuları (tasavvur ve tasdik) hakkında tuttuğu notlardan oluşur. Mehdî Muhakkık ve T. Izutsu tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.¹¹⁰

14. Ta'lik-i Şerhi'l-Adûdî li-Muhtasar-i Usûli'l-Hâcibî fî'd-delâlât: Biri Abdullah Nûrânî diğeri ise Mehdî Muhakkık ve T. Izutsu tarafından olmak üzere iki ayrı neşri yapılmıştır. Bu eser “delâlet-i lafzî”nin mâhiyeti hakkındadır. Lafızların manaya delâletinin zatî olup manevî olmadığının ispatı ile ilgili bir eserdir. Bu risâle de h.k. 992 yılının Şevvâl ayında Tâcüddîn Hüseyin et-Tûsî'nin isteği üzerine telif edilmiştir.¹¹¹

¹⁰⁶ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, 281-328.

¹⁰⁷ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 267-280.

¹⁰⁸ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 504-507. Hâdî Rastegâr Mokaddem Govherî (Musahhih ve hâşiyeye-nevîs), Merkez beyne'l-milelî terceme ve neşru'l-Mustafa, Kum 1395.

¹⁰⁹ *Mantık ve mebahisü'l-elfâz, (mecmûa-i mütûn ve makâlât-ı tahkîkî)*, ihtimam Mehdi Muhakkık, Toshihiko Izutsu, Müesses-e Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1353/1974, 289-292.

¹¹⁰ *Mantık ve mebahisü'l-elfâz*, 293-296.

¹¹¹ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 527-528; *Mantık ve mebahisü'l-elfâz*, 297-298.

15. Ta'likâ fî İsbâtî'l-Vâcib Teâlâ: İki öncülden hareketle Zorunlu Varlık'ın ispatını konu alan bir eserdir.¹¹²

16. Ta'likatün fî enne'l-hamle delîlü'l-vücûdi'z-zihnî: Şeylerin birbirine yüklenmesi yoluyla zihnî varlığın ispatını konu alır.¹¹³

17. Hudûsü'l-âlem / Risâletü hudûsî'l-âlem / el-Hakku'l-yakîn fî hudûsî'l-âlem / Hudûsu'l-âlem zâten ve kıdemuhu zamanen / Risâle der hudûs u kıdem / el-Cem'u ve't-tevfîku beyne re'yeyi'l-hakîmeyni fî hudûsî'l-âlem: Âlemin hâdisliği konusunda, Aristo'ya karşı Platon'u savunduğu bu risâlede iki görüşü telif ettiği için Fârâbî'yi tenkit etmektedir. Eserin taş baskısı, h.k. 1314 yılında Kabesât'ın hâşiyesinde neşredilmiştir.¹¹⁴

18. Ta'likâ ale'l-Cem' beyne'r-re'yeyn li'l-Fârâbî: Yarım sayfalık muhtasar bir metin olan bu eser *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I* içinde iki ayrı nüsha esas alınarak iki yerde neşredilmiştir.¹¹⁵

19. Havâşi's-Şifâ: Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *eş-Şifâ* külliyyatının mantık, fizik ve metafizik bölümleri üzerine yazdığı hâşiyelerdir. Hüseyin Necefi'nin *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd* adlı neşrinde yayınlanan bu hâşiyelerin metafizik (el-İlâhiyyât) üzerine olanları ilk ikisinin aksine oldukça hacimlidir.¹¹⁶

20. Havâşi'l-Mebde' ve'l-meâd: Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *el-Mebde' ve'l-meâd*'ı üzerine tuttuğu notlardan oluşur.¹¹⁷

21. Havâşi et-Ta'likât: Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *et-Ta'likât*'ı üzerine tuttuğu notlardan oluşur.¹¹⁸

22. Havâşi en-Necât: Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *en-Necât*'ı üzerine tuttuğu iki nottan oluşur.¹¹⁹

¹¹² *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 553-554.

¹¹³ *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*, 299.

¹¹⁴ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 513-520. *Hudûsü'l-âlem*, Hâdî Rastegâr Mokaddem Govherî (Musahhih ve hâşîye-nevîs), Merkez beyne'l-milelî terceme ve neşru'l-Mustafa, Kum 1395. Bu eserin yazma nüshaları ve hâşiyeleri hakkında bilgi için bkz.: Bihbehânî, 135-136.

¹¹⁵ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 520, 552.

¹¹⁶ Bkz.: *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, Hüseyin Necefi (nşr.), Müessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, Tahran 1396, 215-258.

¹¹⁷ *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, 258-267.

¹¹⁸ *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, 267-268.

¹¹⁹ *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, 268-269.

23. Hâşiye ber el-İşârât ve't-tenbîhât: Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *el-İşârât*'ının "Makâmâtü'l-ârifîn" başlıklı namatından bir cümle üzerine yazdığı açıklamalardan oluşur.¹²⁰

24. Havâşi-yi Risâle-i Hayy b. Yakzân: Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *Hayy b. Yakzân*'ı üzerine tuttuğu notlardan oluşur.¹²¹

25. Kânûnu'l-ismetî ve burhânu'l-hikme: Bu risâle, mantık konularını ele alır ve "mukaddime", "tasavvurât", "tasdikât" ve "kıyas" bölümlerinden oluşur.¹²²

26. Hallü muğâlatât-i İbn Kemmûne: İbn Kemmûne'nin "meşhur şüphelerinin"¹²³ çözümünü konu alır. Mîr Dâmâd eserin sonunda, "bu meseleleri böyle detaylı inceleyen tek kişi benim" iddiasında bulunur.¹²⁴

27. Şübhetü'l-istilzâmî'l-menkûleti 'an İbn Kemmûne: Çok muhtasar olan bu eser, "Şübhetü'l-istilzâm" diye bilinen ve İbn Kemmûne'ye nisbet edilen risâle hakkındadır ve bir cevap niteliği taşır.¹²⁵

28. Fahsün Tahkîkî/Hallü Muğâlatati'l-istilzâm: İbn Kemmûne'nin ortaya koyduğu ve "Muğâlatati'l-istilzâm" diye bilinen "şüphe ve mugâlata"nın çözümü hakkındadır.¹²⁶

29. Ta'bîr-u cüz-i lâ-yetecezza: Atom (bölünemeyen parça) kavramı ile ilgilidir.¹²⁷

30. Burhân-ı esedd ve ahsar-i Fârâbî: Bu risâle de müellifin hicrî 992 yılının Şevvâl ayında, Destûr adındaki savaş esnasında Tâcâ Hüseyin için yazdığı eserlerden biridir. Eserin adından anlaşılacağı üzere, Fârâbî'nin söz konusu eserine yapılan bir şerhtir.¹²⁸

¹²⁰ *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, 269-270.

¹²¹ *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd* içinde, 271-272.

¹²² *Gencîne-i bahâristân: Hikmet-2 (mantık, felsefe, kelam ve irfan) I-II*, Yayına hazırlayan: Ali Ücebi, Kitabhane, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûra-yı İslamî, Tahran 1387 içinde, II, 109-116.

¹²³ Bkz.: Aydın Topaloğlu, "İbn Kemmûne", *DİA*, TDV Yay., Ankara 1999, XX, 127.

¹²⁴ *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*, 305-307.

¹²⁵ *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*, 303-304.

¹²⁶ *Mantık ve mebahisu'l-elfâz*, 300-302.

¹²⁷ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 567-568.

¹²⁸ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 510-513.

31. el-Hul'îyye: Mîr Dâmâd'ın ruhanî tecrübelerini anlattığı eseridir.¹²⁹ Çalışmamızın birinci bölümünde bunlara yer vereceğiz.

32. Halku'l-a'mâl: Hicrî 1025 yılında telif edilen bu eser, adından da anlaşılacağı üzere, insanın fiillerinde cebrin mi yoksa ihtiyarın mı belirleyici olduğunu konu alır.¹³⁰

33. Risâletü'l-îkâzât fî halki'l-a'mâl ve ef'âli'l-'ibâd: Kısaca “el-îkâzât” diye anılan ve telifine h.1025'in sonlarında başlanılan¹³¹ bu eserin taş baskısı, h.1314 yılında *Kabesât*'ın hâşiyesinde neşredilmiştir. Daha önce *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I* içinde yayınlanan¹³² bu eserin tahkikli neşri müstakil bir şekilde Hâmid Nâcî İsfahânî tarafından yapılmıştır.¹³³ Önemli ve karmaşık bir mesele olan cebr ve ihtiyâr, kazâ ve kader hakkında olup bir mukaddime ve “îkâz” denilen altı bölümden oluşur. Ağâ Buzurg Tahrânî'nin ifadesine göre, Mîr Dâmâd'ın öğrencilerinden Abdulgaffâr Gîlânî, bu kitap hakkında bir hâşiye yazmıştır.

34. Keyfiyyetü ilm-i Bârî / Risâle der ilm-i Vâcib / Tahkîku ilmi'l-Vâcib / İlmu'l-Vâcib / Risâle fî ilmi'l-Vâcib / Risâle fî beyânî ilmi'l-Vâcib: Zorunlu Varlık'ın ilminin mâhiyeti ve onun mümkünlerin ilminden farkını konu alır. *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I* içinde ve ayrıca Müsevî Bihbehânî'nin tashihi ile Tahran Üniversitesi Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakültesi yayınları arasında neşredilmiştir.¹³⁴

35. Ma'na'l-kudre: Allah'ın kudretinin mâhiyeti hakkındadır.¹³⁵

36. Risâle fî tevhîdi'l-Vâcib / Ta'fika der nefy-i vahdet-i adedî ez Vâcib Teâla: Mîr Dâmâd'ın “Halil” adında bir öğrencisi tarafından (muhtemelen Halil Gâzî Kazvînî'dir) yazılan bu muhtasar eser, müellifin Vâcib Teâlâ'dan sayısal birliği nefyeden bir söz üzerine yaptığı değerlendirmeleri içerir.¹³⁶

¹²⁹ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, 634-636. “Hul'îyye” ruhun bedenden ayrılmak suretiyle bağımsız birtakım tecrübeler yaşamasını ifade eder.

¹³⁰ Gencîne-i bahâristân: Hikmet-I (mantık, felsefe, kelam ve irfan) I-II, Ali Ücebi (nşr.), Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûra-yı İslamî, Tahran 1379, I, 311-320.

¹³¹ Bkz.: *Risâletü'l-îkâzât fî halki'l-a'mâl*, Hâmid Nâcî İsfahânî (thk), XXXVI.

¹³² *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, 207-265.

¹³³ Mîr Dâmâd Muhammed Bakır b. Muhammed Hüseyinî Esterâbâdî, *Risâletü'l-îkâzât fî halki'l-amâl*, Hamid Naci İsfahanî (thk.), Müessese-i Pijûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, Tahran 1391.

¹³⁴ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 509-510.

¹³⁵ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I*, 507-508.

¹³⁶ *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, 210-214.

37. Risâle fî mezheb-i Aristâtâlîs: Muhtasar bir risâle olan bu eser, Aristo'nun hudûs ve kıdem problemindeki bakış açısını tahlil eder. h.k. 1314 yılında taş baskısı *Kabesât*'ın hâşiyesinde neşredilmiştir. Ayrıca İstanbul-Fatih'te bulunan Ali Emirî Millet Kütüphanesinde yayın yeri bilgisi bulunmayan 1314 tarihli bir nüsha bulunmaktadır.¹³⁷

38. Tefsîr-i âye-i emânet-i ilâhî: Mîr Dâmâd'ın Farsça kaleme aldığı eserlerinden biridir. Ahzâb sûresi 72. âyetinde geçen, göklere ve yere teklif edilen ancak onların yüklenmekten çekinmesi üzerine insanın yüklendiği dile getirilen kozmik bir vazife anlamındaki “emanet” kavramının felsefî bakış açısıyla ele alındığı bir risâledir.¹³⁸

1.3.2. Matbu Olmayan Eserleri

1. el-Hablü'l-metîn: Mîr Dâmâd'ın felsefî eserleri arasında sayılan bu eserin¹³⁹ yazma nüshası Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi'nde 217/4 numaraya kayıtlıdır.¹⁴⁰

2. İstidlâl ber vucûd-i zihnî: Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi fihristindeki bilgiye (cilt: 9, s. 804) göre, Mîr Dâmâd bu risâlesini diğer dört risâlesi ile birlikte h. 992 yılının Şevvâl ayında Tâcâ Hüseyin için yazmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere eser, zihnî varlığın ispatı hakkındadır.¹⁴¹

3. el-Hurûf ve'l-a'dâd: Harf ve sayı sembolizmi ile ilgili bir risâledir. Bu eserin bir yazma nüshası Tahran Üniversitesi İlahiyât ve İslâmî İlimler Fakültesi Kütüphanesinde 293-c nolu koleksiyonun 58. defteri olarak kayıtlıdır.

4. Hall-ü mesâil-i Öklids: Bu risâlenin bir yazma nüshası Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde 212 nolu koleksiyonun 3. defteri olarak kayıtlıdır.

5. Hâşiye-i Hâşiye-i Şerh-i Tecrîd: Şemseddîn el-Hafîrî'nin Ali Kuşçu tarafından Tûsî'nin Tecrîd'ine yazılan şerhine yapılan hâşiye üzerine Mîr Dâmâd'ın

¹³⁷ Ali Emirî Millet Kütüphanesi, demirbaş no: 001503.

¹³⁸ *Musannefât-ı Mîr Dâmâd-I* içinde 541-547. Bu risale Naim Döner tarafından bir makale konusu olarak incelendi. (Bkz.: Naim Döner, “Mîr Dâmâd ve Emânet-i İlâhî Risâlesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, Sayı: 2, Diyarbakır 2016, 51-80)

¹³⁹ GAL'da “es-Sıratu'l-müstakîm ve'l-hablü'l-metîn” şeklinde geçer. Fakat Müderris Tebrîzî başta olmak üzere diğer kaynaklar bu iki eseri ayrı ayrı zikreder.

¹⁴⁰ Mîr Dâmâd'ın eserleri ile ilgili bilgi veren kaynaklarda bu eser Dâmâd'a nisbet edilir. Ancak Ali Ücebî bu nüshanın Dâmâd'ın yakın arkadaşı Şeyh Bahâî'nin eseri olduğunu iddia eder. (Bkz.: Ali Ücebî, *Mîr Dâmâd*, 186.)

¹⁴¹ Bkz.: Bihbehânî, 117.

yaptığı hâşiyedir. Bu hâşiyenin bir yazma nüshası Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 4164 nolu koleksiyon içinde bulunmaktadır.

6. Ta'likatü's-Sâhîfeti's-seccâdiyye: On iki imamın dördüncüsü olan Ali b. Hüseyin b. Ali'ye (İmâm Zeynelâbidîn) nisbet edilen bir dua kitabı olmakla beraber Şîî düşünürlerin Allah-âlem ilişkisi başta olmak üzere birçok felsefî konuda referans aldığı *es-Sahîfeti's-seccâdiyye* üzerine yazılan notlardan oluşur. Yazma nüshalarından biri İran'ın Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesinde 1247 nolu koleksiyonun içinde yer alır.

1.4. ÖĞRENCİLERİ

Kaynaklarda Mîr Dâmâd'ın öğrencileri arasında şu isimler zikredilir:

Sadrudîn Şîrâzî (ö.1640), Mîr Seyyid Ahmed 'Alevî (ö.1650)¹⁴², Mollâ Şemsâ Gîlânî (ö.1670), Mollâ Abdulgaffâr Gîlânî (ö.?), Ebu'l-Feth Gîlânî (ö.?), Kutbuddîn Muhammed İşkûrî (ya da Eşkivârî) Lâhîcî (ö.1665), Seyyid Ahmed Arîzî Durb İmâmî (ö.?), Nizâmuddîn Ahmed Deşteki (ö.?), Şeyh Abdullah Simnânî (ö.?), Hüseyin b. Haydar Kerekî (ö.?), Muhammed Hasan Zelâlî Horasânî(ö.?), Mollâ Halîl Gâzî Kazvînî (ö.1678) (ö.?), Mîr Muhammed Takî Esterâbâdî (ö.?), Mollâ Abdulmuttalib Talkânî (ö.?), Mollâ Abdurrezzâk Lâhîcî (ö.1661), Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö.1670), Ali Nakî Kemreî (ö.1620), Nizamuddin Emîr Ahmed b. Zeynul'âbidîn 'Âmilî (ö.?), Emîr Fadlullah Esterâbâdî (ö.?), Dost Ali b. Muhammed (ö.?), 'Âdil b. Murad Esdistânî (ö.?), Mîrza Şâhir Bîgâr (ö.?), Muhammed Hüseyin Halebî (ö.?), Mîr Mansûr Gîlânî (ö.?), Şeyh Muhammed Gunâbâdî (ö.?), Hüseyin b. Muhammed b. Mahmud Hüseyinî Âmilî (Sultânü'l-Ulemâ) (ö.?)

1.5. DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Eklektik bir düşünce sistemi olan Mîr Dâmâd'ın görüşlerinden yararlandığı düşünürlerin listesi oldukça kabarıktır. Bununla birlikte, onun üzerinde en belirgin etkide bulunan isimler, İbn Sina ile Suhreverdî'dir. Mîr Dâmâd'ın sistemi, biri Meşşâîliğin zirvesi, diğeri ise İşrakîliğin kurucusu olan bu iki filozofun düşüncelerinin ustaca yapılmış bir sentezidir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle diyebiliriz ki, o, "İbn Sina felsefesini İşrakî bir kisvede yeniden diriltmiştir." Fakat bu sistemde, en az eş-

¹⁴² *Kitabü'l-Kabesât*'ın elimizdeki şerhinin yazarı olan bu isim, Mîr Dâmâd'ın hem teyze çocuğu hem de damadıdır. Tarihî kaynaklara göre Mîr Dâmâd'ın iki çocuğu olmuştur. Birinin adı Mirzâ Sadrâ imiş, diğeri ise Seyyid Ahmed 'Alevî'nin eşi imiş. Mîr Dâmâd'ın nesli bu kızı ile devam etmiştir. (Bkz.: Ali Ücebî, "Mukaddime-i musahhîh", *Takvîmu'l-îmân*, 21)

Şeyhu'r-Reis ve Şeyhu'l-İşrâk kadar dikkat çekici olan bir başka unsur daha vardır ki, o da Mîr Dâmâd'ın inancıdır. Onun ifadelerinde sıkça Kur'anî kavramlara ya da bazı ayetlerden yapılan iktibaslara ve nebevî ve imamî hadislere verilen referanslarla karşılaşırız. Bu temel unsurların yanı sıra Mîr Dâmâd, Nasîruddin Tûsî, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Celâleddin Devvânî, ilk dönem sufileri ve İbn Arabî gibi Müslüman düşünürlerden ve Aristoteles, Platon ve Pythagoras gibi Antik Yunan filozofları ile Plotinus gibi Helenistik dönemin etkin simalarından önemli ölçüde etkilenmiştir.¹⁴³ Şimdi bu kaynakların Mîr Dâmâd'ın düşüncesine etkilerinin mahiyetini kronolojik olarak inceleyelim.

1.5.1. Yunan Felsefesi

Mîr Dâmâd, felsefeyi sadece Müslüman düşünürler üzerinden okuyup işlemez. Eserlerine baktığımızda, onun, bazı Grek filozoflarına atıflar yaptığını görüyoruz. Bunlardan biri İşrakî öğretinin “hikmetin sütunları” arasında saydığı **Pythagoras**'tır. Dâmâd'a göre “Sami filozofların imamı” olan Pythagoras, Hz. Süleyman zamanında yaşamış ve hikmeti, “vahyin ışığından ve nübüvvet madeninden” almıştır.¹⁴⁴ Dâmâd, Yaratıcı'nın ontolojisi, sayıların doğası, harfler âlemi ile sayılar âlemi ve sayılar âlemi ile varlık âlemi arasındaki ilişki ve varlık mertebeleri hakkında konuşurken, bu filozofun görüşlerinden sıkça yararlanmıştır.¹⁴⁵

Mîr Dâmâd'ın kullandığı veya işaret ettiği terminoloji, çoğunlukla “Muallim-i Evvel” olan **Aristoteles** kaynaklıdır. Mesela, nihai kaynağı Aristo'nun De Anima'sı olan “müstefâd akıl”¹⁴⁶ kavramını *Cezvât*'ta birkaç defa kullanır.¹⁴⁷ Fakat aynı eserde, gerçekte Plotinus'un Enneadlar'ının IV-VI. kitaplarının bir uyarlaması olan ve yanlışlıkla Aristoteles'e nisbet edilen Theologia/Esûlûcyâ yoluyla da Aristo'ya atıflar bulunmaktadır.¹⁴⁸ Kabesât'ta ise Dâmâd, söz konusu eserden (yine Aristo'ya nisbet

¹⁴³ Yakışan, "Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu", 1092.

¹⁴⁴ Mîr Dâmâd, *Cezvât*, 46.

¹⁴⁵ Mîr Dâmâd, *Cezvât*, 46-7, 60, 63, 105-6, 120, 134, 177-180, 180 vd.

¹⁴⁶ Aristoteles, bilme kuvvesi olarak akıllı “pasif akıl” ve “aktif akıl” şeklinde sınıflandırmıştır. İslam filozoflarının akıl teorisinde kullandıkları “müstefâd akıl” Aristoteles'in “aktif akıl” kavramına karşılık gelir. (Bkz.: İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neş., İstanbul 2003, s.129-130.

¹⁴⁷ Mîr Dâmâd, *Cezvât*, 10, 11, 19, 107. Krş.: Netton, 237.

¹⁴⁸ Mîr Dâmâd, *Cezvât*, 11.

ederek) oldukça uzun pasajlar alıntılanmıştır.¹⁴⁹ Bu da, klasik dönem Müslüman düşünürleri başta olmak üzere,¹⁵⁰ birçok kimsenin düştüğü hataya onun da düştüğünü ve Aristo'yu en azından bazı konularda gerçekte olduğundan farklı bir şekilde değerlendirdiğini göstermektedir.¹⁵¹

1.5.2. Hermetizm

İbn Sina ve Sühreverdî başta olmak üzere Mîr Dâmâd'ın düşüncesi üzerinde etkileri bariz şekilde görülen önceki Müslüman düşünürlerin Hermetik kültürden etkilendiklerine dair çok sayıda araştırma mevcuttur. Söz gelimi Afîfî, *Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi Üzerindeki Tesiri* başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilen bir makalesinde bu etkinin somut örneklerini gösterir.¹⁵² Mîr Dâmâd selefleri üzerinden dolaylı olarak Hermetizm'den etkilendiği gibi kendini açıkça (nihaî olarak Hermes'e dayanan) bu geleneğin devamı olarak görüyordu. Eserlerinin merkezî konusu olan 'âlemin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu' meselesi bağlamında 'âlem Yaratıcı'dan sadece zihin mertebesinde sonra olup olgusal düzeyde kadîmdir' şeklindeki anlayışı nedeniyle Meşşâîleri tenkit eden Dâmâd, bu geleneğe karşı konumlandığı ve Eflâtun'dan başlayıp Hermes'e kadar giden bir silsileyi anarak 'onların da kendisi gibi nebevî hakikatleri açıkladıklarını' iddia eder. Örneğin *el-Îmâdât*'ta "el-hukemâu's-seb'atü'l-usûl ve'l-esâtîn (asıl yedi filozof ve hikmetin sütunları)" diye şu isimleri zikrettiğini görüyoruz: **Eflâtun, Sokrates, Pythagoras, Empedocles, Anaximenes, Anaxagoras ve Thales**. Dâmâd bu isimlerin ardından "amûdu'l-hikme" yani hikmetin direği diye iki isim daha zikreder: **Agathodaimon ve Hermes**. Dâmâd bu silsileyi zikrettikten sonra şöyle der:

¹⁴⁹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 11-14. *Kitâbu'l-kabesât*'ın birçok yerinde Mîr Dâmâd, *Esûlûcyâ* vasıtasıyla Aristo'ya göndermede bulunur. Örneğin 28, 95, 99, 165, 372, 400, 408,... Mîr Dâmâd, Aristo'nun şu kitaplarına da referans verir: *es-Semâ ve'l-Âlem*, *es-Simâ'u't-Tabî'î*, *Topika* ve *Hurûf/Metafizikâ*. (Bkz.: *Kitabu'l-kabesât*, 27, 28, 157, 167,379).

¹⁵⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Kasım Turhan (çev.), Şa-to, İstanbul 2004, 43 vd.

¹⁵¹ Yakışan, "Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu", 1093.

¹⁵² Bkz.: Ebu'l-Alâ Afîfî, "Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi Üzerindeki Tesiri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Ekrem Demirli (çev.), İz Yay., İstanbul 2000, 107-131. Hermetizmin Sühreverdî'nin düşüncesine etkileri hakkında bkz.: Eyüp Bekiryazıcı, "İşrakîlik ve Sühreverdî'nin İşrak Felsefesinin Kaynakları", Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, İnsan Yay., İstanbul 2015, VII, 961-962.

“İşte onlar, bu meselede bizim geçmiş kardeşlerimiz olup onları özlemek ve onların ayrılıklarından ötürü ellerimizi ısırmak hakkımızdır. Lâkin onlar her ne kadar doğruyu bulmuş olsalar da kendilerinden sonrakilere söz konusu mesele ile ilgili şüpheleri giderecek ve problemleri çözecek eserleri miras bırakmamışlardır. Bu, Allah’ın lütfu olup onu dilediğine verir. O büyük lütuf sahibidir.”¹⁵³

Dâmâd’ın öğrencisi Alevî *Kitâbu’l-kabesât*’a yazdığı şerhte söz konusu geleneğin bazı halkalarını hocasının zikrettiği silsileden farklı sıralar. Onun -âlemin dehrî hudûsunu savunduklarını iddia ettiği ve- “esâtînu’l-hikmeti’l-müte’âliyeti’s-sâbikîn (aşkın hikmetin önceki sütunları)” diye adlandırdığı silsile şöyledir: **Eflâtun** marifet nurlarını **Sokrates**’ten, o **Pythagoras**’tan, o **Empedocles**’ten, o ise **Lokman**’dan, Lokman ise **Dâvut** (a.s.)’dan iktibas etmiştir. Alevî bu silsilenin nihayet **İdris** (a.s.)’a kadar uzandığını, hikmet erbabı ve gerçek felsefe temsilcilerinin bu peygamberi ilim ve hikmeti dünyanın her tarafına yaydığı için “**Hermesü’l-a’zam**”, “**Hermesü’l-Herâmise**” ve “**Ebu’l-hikmeti ve’d-dehm**” diye; çok ders yaptığı (kesretü mudâreseti’l-ulûm) için de “İdrîs” diye andıklarını belirtir.¹⁵⁴ Burada bir hususa daha dikkat çekmekte yarar var: Alevî bu isimleri “el-Hikmetü’l-müteâliye”nin sütunları diye anar, ancak onun çağdaşı ve aynı zamanda kendisi gibi Mîr Dâmâd’ın öğrencisi olan Mollâ Sadrâ’nın düşünce sistemini tanımlamak için kullanılan bu terkihi¹⁵⁵ Mîr Dâmâd kullanmamıştır; Dâmâd kendi düşüncesini “el-Hikmetü’l-yemâniyye” diye adlandırır ve kendini halefleri olarak gördüğü (yukarıda zikrettiğimiz) bilgeleri de aynı hikmetin temsilcileri olarak anar.

Son olarak, Bekir Karlığa’nın *DİA* için yazdığı “İbn Sina” maddesinde İbn Sina’nın etkilerini açıklarken Mîr Dâmâd ile ilgili olarak yaptığı tespiti yer vermekte yarar var. Karlığa’ya göre “*Mîr Dâmâd, İbn Sina’nın eş-Şîfa’daki düşüncelerini gnostik*

¹⁵³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Îmâdât*, 15; *es-Sirâtu’l-müstakîm*, 61; *el-Ufuku’l-mübîn*, 329. Dâmâd, söz konusu şahısların âlemin dehrî hudûsunu savunduklarını ancak bu tezi burhânî delillerle ispatlama işinin kendisine nasip olduğunu düşünür.

¹⁵⁴ Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitâbi’l-kabesât*, 173-174.

¹⁵⁵ Bu terkip, Mollâ Sadrâ’nın düşünce sistemini tanımlamak için kullanılmakla birlikte, ondan önce Dâvûd el-Kayserî tarafından İbn Arabî’nin *Fusûsu’l-hikem*’ine yazdığı şerhte kullanılmıştır. (Bkz.: Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1978, 56-57.)

ve Hermetik bir yorumla açıklayarak hikmet-i ilahî anlayışını kurmaya çalışır.”¹⁵⁶ Bu tespiti kısmen katılıyoruz. Kanaatimizce, “Mîr Dâmâd, İbn Sina'nın eş-Şifâ başta olmak üzere birçok eserinden naklettiği düşüncelerini (bazı konularda gnostik ve Hermetik bir yorumla) açıklayarak hikmet-i yemânî anlayışını kurmaya çalışır.” şeklinde bir tespit abartıdan uzak ve daha isabetli olur.

1.5.3. İslam Kültür ve Medeniyeti

1.5.3.1. İslâm Dini

İslam dininin Müslüman filozofların düşünceleri üzerinde etkili olduğu yadsınamaz. Hatta bu dinin temel ilkeleri olan tevhid, nübüvvet ve meâd anlayışı İslam felsefesi olarak adlandırılan geleneğin Yunan ve İskenderiye menşeli felsefe geleneklerinden farklılığını ve özgünlüğünü sağlayan ana unsurlardır.¹⁵⁷ Mîr Dâmâd'dan önceki İslam filozoflarının ortaya koyduğu felsefî ürünlere bakıldığında gerek Grek ve Helenistik dönemlerden tevarüs ettikleri kavramların ve teorilerin yeniden yorumlanmasında gerekse onların felsefî literatüre kattığı unsurlarda İslam'ın etkisi açıkça görülür.¹⁵⁸ Bu durum, Mîr Dâmâd'da seleflerine kıyasla çok daha barizdir. Örneğin eserlerinde en fazla işlediği konu olan dehrî hudûs teorisi, onun âlemin varoluşu problemine rasyonel ilkelere ters düşmeden İslam'ın getirdiği açıklamalarla uyumlu bir çözüm bulma gayretinin sonucudur. Bu tespiti yapmamızı sağlayan çok sayıdaki işaretten biri, onun felsefî ilimlerde “ortaklarım” diye andığı İbn Sina ve Fârâbî'nin savunduğu “zâtî hudûs” anlayışını Kur'ân'ın temel kavramlarından olan “şirk” ile nitelemesidir.¹⁵⁹

Mîr Dâmâd'ın anlayışına göre İslam âlemin yokluk ile öncelendiğini bildirmiştir. Bu noktada kelâmcılar ile hemfikir olup Gazzâlî dahil olmak üzere sünnî kelamcılarının

¹⁵⁶ Bkz.: Bekir Karlığa, “İbn Sina”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 1999, XX, 347.

¹⁵⁷ Kur'ân ve Hadis'in İslam Felsefesinin teşekkülünde oynadığı role dair bir değerlendirme için bkz.: Seyyed Hossein Nasr, “The Qur'ân and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (ed.), Routledge, London 1996, 27-39.

¹⁵⁸ Müslüman filozofların Plotinus'tan tevarüs ederek İslâmî bağlama uyarladıkları sudûr teorisi örneğinde söz konusu etkiyi görmek için bkz.: İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIV, Sayı: 1, 2001, s.175-181.

¹⁵⁹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 112.

da referansta bulunduğu “*kânellâhu ve lem yekun maahû şey’un* = Allah mevcut idi, onunla birlikte hiçbir şey mevcut değildi”¹⁶⁰ rivâyeti onun teorisinde en belirleyici faktör olmuştur.¹⁶¹ Öte yandan, kelamcıların hudûs anlayışına (söz konusu yokluğa zamansal nitelikler atfetmeleri noktasında) itiraz ederken, eleştirilerini rasyonel gerekçelere dayandırmakla beraber bu anlayışın *ulûhiyyeti maddî-zamansal niteliklerden tenzih* ilkesine hâlel getirdiği tenkidinde de bulunmuştur.¹⁶²

Mîr Dâmâd *Kitâbu’l-kabesât*’ın “dördüncü kabes”ini tamamıyla, ilk üç kabeste savunduğu görüşleri için Kur’an ve hadislerden istişhâdlara ayırmıştır. Ayrıca, Şiiliğe sıkıca bağlı olan ve son nefesini, Şia kültüründe özel bir yeri olan “Kerbelâ ziyareti”ne giderken yolda veren Dâmâd, fikirlerini açıklarken, Hz. Ali’ye nisbet edilen *Nehcü’l-Belâğâ*’ya, Dördüncü İmam’ın eseri olarak kabul edilen *Sahife-i Seccâdiye*’ye ve diğerk Şii kaynaklara da dayanır.

Mîr Dâmâd’ın düşüncelerinde nasların izi müşahede edildiği gibi, üslûbunda da bu etki dikkat çeker. O eserlerinin konu sonlarında sözlerini bağlarken sıkça Kur’ânî ifadeleri ya aynen ya da iktibasla kullanır. Söz konusu üslûbla ilgili bazı ifadeler şunlardır:

“Emrolunduğun gibi dosdoğru ol ve sakın cahillerden olma!”, “sakın şüphe edenlerden olma!”, “akıl kanadını hakkın üzerine ger!”, “bu, rabbimin lütfuyla bana öğrettiklerindendir...”, “hamd bizi buna klavuzlayan Allah’adır ve eğer Allah bizi doğruya iletmeseydi doğruyu bulamazdık... Salât efendimiz peygamberimiz Muhammed’e ve onun temiz âline olsun.”¹⁶³

¹⁶⁰ Buhârî, *es-Sahîh*, Bed’u’l-halk, Hadis no: 3045.

¹⁶¹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-Kabesât*, 128-129.

¹⁶² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-Kabesât*, 260-261.

¹⁶³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 76, 77, 173, 222, 448, 469. Hayatıyla ilgili bilgi veren kaynaklarda, Mîr Dâmâd’ın dinine son derece bağlı olduğu, öyle ki sorumluluk yaşından itibaren hiçbir ibadetini aksatmadığı, Kur’an okumaya çok önem verdiği, hatta her gece Kur’an’ın yarısını okuduğu aktarılır. (Bkz.: Abdullah Nî’me, *Felâsifetü’ş-Şîa*, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut 1987, 442; Nasr, *Spiritual Movements*, 670.)

1.5.3.2. Meşşâîlik

Mîr Dâmâd, İran’da telif edilen biyografik-bibliyografik eserlerde genellikle Meşşâî filozoflar arasında sayılır.¹⁶⁴ Mîr Dâmâd’ın, Farabi için “Talimde Ortağımız”, İbn Sina için ise “Riyâsette Ortağımız” ifadelerini kullanması ve Meşşâî Okul’un bu iki üstadından sıkça alıntılar yapması, onun, kendini bu geleneğin devamı olarak gördüğüne yorumlanabilir.¹⁶⁵ Fakat Mîr Dâmâd’ın görüşlerini temellendirirken Fârâbî’ye yaptığı atıflar İbn Sina’ya yaptığı atıflara kıyasla çok daha azdır. Bu bağlamda onun İbn Sina’nın entelektüel şahsiyeti ile ilişkisi çok daha güçlüdür.¹⁶⁶ Eserleri dikkate alındığında, kendi fikirlerini teyit etmek üzere en fazla alıntı yaptığı düşünürün bariz bir şekilde bu filozof olduğu görülür. Hatta İbn Sina’nın görüşlerine katılmadığı noktalarda bile kendi argümanını ortaya koyarken yine İbn Sina’nın eserlerine referansta bulunur.¹⁶⁷ Öyle ki onun bu filozoftan sadece *el-Kabesât* adlı eserinde yaptığı alıntılar bile bir araya getirilirse, bir kitap hacmini bulur. Bazen bir konuyu sonlandırırken, “*bu konuda Ortağımız filan eserinde bizimle aynı çizgidedir.*” demesi,¹⁶⁸ bu filozofun ilmî otoritesine olan saygısını gösteren bir başka husustur. Dâmâd’ın İbn Sina’nın felsefî otoritesine olan saygısını, onunla hemfikir olmadığı noktalarda da gözlemlemek mümkündür. Örneğin Fahreddîn er-Râzî’yi tenkit ederken genellikle alaycı ve küçümseyici bir üslup kullanırken, İbn Sina’ya muhalefet ettiği noktalarda kullandığı üslup hiçbir yerde saygı sınırlarını aşmaz. Bazen İbn Sina’nın kendisinden farklı düşünmüş olmasına şaşırdığını ifade ederken,¹⁶⁹ bazen (mesela ciddi

¹⁶⁴ Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 338-9. Krş.: *İslâm Felsefesi Tarihi* (6. Baskı), Ahmet Arslan (çev.), II, 138. Burada İbn Sina felsefesinin Mîr Dâmâd üzerindeki etkisini ele alan müstakil bir çalışma olarak Mehdi Muhakkik’in çalışmasına işaret etmeliyiz. (Bkz.: Mehdi Muhakkik, “Te’sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd”, (“*Kitâbu’l-kabesât*/Mukaddime” içinde), CXXXXIV-CXXXXXVI.)

¹⁶⁵ Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1092-1093.

¹⁶⁶ Ian Richard Netton’un Mîr Dâmâd’ı “Şîî İbn Sina” diye tanımlaması dikkat çekicidir. (Bkz.: Ian Richard Netton, “Suhrawardi’s Heir? The Ishrâkî Philosophy of Mîr Dâmâd”, *The Heritage of sufism / Late Classical Persianate Sufism (1501-1750): the Safavid and Mughal Period*, Leonard Lewisohn & David Morgan (ed.), Oneworld Publications, Oxford 1999, 235)

¹⁶⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 255-270.

¹⁶⁸ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 42, 52, 155.

¹⁶⁹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 77.

bir eleştiri yaparken) İbn Sina'nın adını anmadan ancak başka yerlerde İbn Sina'ya nisbet ettiği görüşü nakledip eleştirir.¹⁷⁰

Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'ya muhalefedinin odağında hudûs konusu bulunur. Onun bu filozofla ilişkisini bu problem üzerinden değerlendirmek mümkündür. Hatta bu problemin söz konusu ilişkiyi belirleyen en önemli faktör olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Mîr Dâmâd İbn Sina'nın bu konudaki görüşünün onun (Allah'ta vücûd-mâhiyet aynılığı gibi) en temel felsefî kabulleriyle çeliştiğini, bu hatanın hem felsefî hem dinî açıdan vahim bir hata olduğunu ısrarla vurgular. Kendi görüşünü ortaya koyarken genel olarak İbn Sina'nın benimsediği ilkelerden hareket eder ancak ondan farklı bir sonuca varır.

Burada şu hususu da belirtelim ki, Mîr Dâmâd'ın bazı çağdaş yorumcuları, onun, meşhur teorisi “hudûs-ı dehrî”yi ortaya koyarken, sıkça alıntılar yaptığı İbn Sina'nın görüşlerini, İşrâkî bakış açısından dolayı kısmen yanlış ya da yanlış yorumlayarak kendi teorisine bir zemin hazırladığını iddia ederler.¹⁷¹ Bu yorum kısmen doğrudur, kısmen abartılıdır. Doğru olduğu nokta, Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın fikirlerini İşrâkî bakış açısıyla yorumladığı, abartılı olduğu nokta ise genelleme içeriyor olmasıdır. Çünkü Dâmâd'ın İbn Sina'ya atıfta bulunduğu her konuda onu yanlış ve yanlış yorumladığını iddia etmek, çok abartılı bir yaklaşımdır.

Mîr Dâmâd'ın, referansları arasında önemli bir yer tutan Nasîruddîn et-Tûsî ile ilişkisini et-Tûsî'nin İbn Sina şârihi oluşundan bağımsız değerlendirmek yanlış olur. Bilindiği üzere Meşşâî felsefeye muhalefet denilince akla gelen ilk isim Gazzâlî'dir. Ancak ne Gazzâlî'nin ne de ona karşı reddiye yazan İbn Rüşd'ün Mîr Dâmâd'ın gündeminde fazla yer almadığını görüyoruz. Buna karşılık Gazzâlî'nin çizgisini devam ettirerek İbn Sina'ya muhalefet eden Fahreddîn er-Râzî ile onun eleştirilerine karşı İbn Sina'yı savunan et-Tûsî Mîr Dâmâd'ın isimlerini en fazla zikrettiği düşünürlerden ikisidir. Dâmâd açık bir şekilde Râzî'ye cephe alarak onu “İmâmu'l-müteşekkikîn/Şüphecilerin İmamı” diye anar ve genellikle küçümseyici-alaycı bir üslupla onun filozoflara yönelttiği eleştirilere cevap verir. Buna karşılık Tûsî'yi “Hâtemü'l-muhakkikîn/Son Muhakkik”, “Hâtemü'l-hukemâ/Son Filozof” ve daha

¹⁷⁰ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 112. Burada İbn Sina'nın sermed boyutuna Allah'tan başka varlıkları da (mübde'âtı) dâhil etmesini tenkit eder.

¹⁷¹ Bkz.: Aştîyânî, *Müntehabât ez âsâr-i hükemây-i ilâhî-yi İrân*, I, 9.

birçok övgü dolu sözlerle yüceltir.¹⁷² Çok nadir vuku bulmakla beraber, Tûsî'nin fikrine katılmadığı zaman sadece böyle düşündüğü için hayret ettiğini belirtir ve kendi görüşünü ortaya koyar.¹⁷³ Dâmâd'ın referans kabul ettiği isimler arasında İbn Sina'nın birinci sırada geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Referansta bulunurken kullandığı üslupta sezilen saygıya bakılırsa, bu noktada İbn Sina'nın hemen ardından Tûsî'nin geldiğini söyleyebiliriz. Dâmâd'ın, İbn Sina'ya gösterdiği saygıyı, onun sadık bir şârihi olarak kabul edilen Tûsî'ye de gösterdiğini görüyoruz.¹⁷⁴

1.5.3.3. İşrâkîlik

İslâm felsefesinin tarihî serüveninde, en önemli kırılma noktalarından birinin, belki de en önemlisinin, Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler olduğu dikkate alınırsa, bu felsefenin sonraki gelişiminde ve ona alternatif olarak ortaya çıkan akımlarda, Gazzâlî'nin etkisini görmek gerektiği aşîkârdır. Söz konusu eleştirilerden sonra, “Gazzâlî'nin ilmî kişiliğinin ve eserlerinin etkisiyle İslamî ilimler arasında yükselen bir değer haline gelen tasavvuf ilminin felsefî veçhesi olarak ele alınabilecek olan İşrâkîlik”, Mîr Dâmâd'ın da içinde yer aldığı 14-18. yy. İslam düşünürlerinin ilgi alanına girmiştir.¹⁷⁵ Mîr Dâmâd'ın düşünceleri, **Sühreverdî**'nin etkisinde olduğu noktalarda, Müslüman Meşşâî felsefenin bir devamı olmaktan oldukça uzak olup, aydınlanma ile aklî muhakemenin bir kombinasyonu durumundadır.¹⁷⁶ O, şiirlerinde “İşrâk” mahlasını kullanarak, İşrâkîliğe özel bir ilgi duyduğunu göstermiştir. Onun bu ilgisi, kitaplarına “nur” kavramını içeren veya çağrıştıran isimler vermesinde de açıkça görülmektedir. Mesela *Meşriku'l-envâr*, *el-Îmâdât*, *et-Teşrikât*, *el-Ufuku'l-mübîn* ve *Nibrâsü'z-ziyâ*. Öte yandan, başyapıtı sayılan Kabesât “kabes” kelimesinin çoğulu iken, metafizikle ilgili görüşlerini bir arada sunan Cezvât adlı eseri ise “cezve” kelimesinin çoğuludur. “Kabes” ve “Cezve” kelimeleri aynı anlamda olup “ateş şulesi, ateş parçası ve tutuşmuş odun” demektir. Her iki kelime de Kur'an'da Hz. Musa ile ilgili olarak yer

¹⁷² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 104-105, 170, 340.

¹⁷³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 192-193.

¹⁷⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 103-106; *es-Sırâtu'l-müstakîm*, 168.

¹⁷⁵ Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yay., Ankara 2009, 18.

¹⁷⁶ Nasr, *Spiritual Movements*, 672.

alan ve üç farklı sûrede tekrarlanan bir kıssada geçmektedir.¹⁷⁷ Müfessirler, bu kıssada geçen “nâr/ateş” kavramının “nûr/ışık” kavramıyla eş anlamlı olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷⁸ Bu iki kitap, isimlerine uygun olarak her biri kabes veya cezve diye isimlendirilen birkaç bölümden oluşur. Kabesât’taki on kabes’in her biri farklı sayıdaki vamda’dan, vamda’lerin her biri ise vamîdlerden oluşur. Buradaki “vamda”, “parıldama” anlamına gelirken, “vamîd” ise “yanıp sönen, parıldayan şey” anlamına gelmektedir.¹⁷⁹

Mîr Dâmâd’ın “**nur**” imajına olan düşkünlüğü, kitaplarına verdiği isimlerle sınırlı kalmaz elbette. Kitaplarının içeriği, özellikle ontoloji ile ilgili konularda, açık bir şekilde Suhreverdi’nin terminolojisini yansıtır. Ayrıca onun üzerindeki İşrakî etkiyi yansıtan bir diğer husus, en önemli kitabına “Nur Duası” ile son vermesidir. Bu duanın baş tarafı şöyledir:

*“Allah’ım! Beni nurunla nuruna ilet ve nurunla nurundan perdele! Ey göklerin ve yerin nuru, ey nurun nuru, ey karanlıkları ve nuru yaratan, ey bütün nurların üzerinde olan nur, ey bütün nurların kendisine ibadet ettiği nur, ey bütün nurların nurunun saltanatına (otoritesine) boyun eğdiği nur ve ey bütün nurların ışınının gücüne boyun eğdiği nur!..”*¹⁸⁰

Mîr Dâmâd’ın hiyerarşik kozmolojisi ve varlık silsilesi anlayışı da büyük ölçüde **Suhreverdi**’nin kurduğu sistem ile aynıdır. Hiyerarşinin tepesinde Allah yer alır ve tipik işrâkî terminolojiyle “Nuru’l-Envâr” olarak karakterize edilir. Yine İşrakilikteki gibi, bir dikey/tûlî bir de yatay/arzî düzen söz konusudur. Fakat şu noktada Suhreverdi’nin modelinden ayrılır: Varlık silsilesi, birincisi, Nuru’l-Envâr’dan fiziksel dünyaya (ilk maddeye) doğru inen, ikincisi ise oradan tedricen tekrar aslına dönen iki

¹⁷⁷ “...belki size o ateşten bir **cezve** getiririm ve onunla ısınırsınız.” (Kasas: 28/29); “...belki size o ateşten bir **kabes** getiririm...” (Tâ-Hâ: 20/10); “...belki size o ateşten bir **kabes** şihâb getiririm ve onunla ısınırsınız...” (Neml: 27/7).

¹⁷⁸ Muhammed Esed, meal-tefsirinde şu açıklamayı yapar: “*Taberi’nin kaydettiğine göre, bazı ilk müfessirler, “ateş/nâr” teriminin, bu anlam örgüsü içinde, “ışık/nûr” kavramıyla, yani Allah’ın peygamberlere yaratılışlarından getirdikleri manevi duyarlıkları sayesinde a priori olarak “ateşe” yani “ışığa” yakın olmaları beklenen peygamberlere bahsettiği “aydınlanma” kavramıyla eş anlamlı olduğunu söylemişlerdir. Buna mukabil, bütün manevi aydınlanmaları kuşatan ve hepsinin kaynağı olan Allah’ın kendi ışığına/nuruna bir atıf olarak da anlaşılabilir.*” Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul 2002, 763 (Neml-7,8 için dipnot).

¹⁷⁹ Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1094-1095.

¹⁸⁰ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 483.

kısımdan oluşur.¹⁸¹ Bu devrî sudûr anlayışı, Mevlana'nın da (ö.1273) içinde bulunduğu birçok sufi tarafından daha önce dile getirilmişti. Burada konumuz açısından dikkat çekmek istediğimiz husus, bu sudûr anlayışında “envâr-i kâhira/arketip nurlar”, “envâr-ı müdebbire”, “nûr-ı isfehbed”, “âlem-i nûr”, “âlem-i zulmet” gibi kavramlardan oluşan karakteristik İshrâkî üslûbun kullanılmış olmasıdır.¹⁸²

İbn Sina sonrası İslam felsefesinin popüler konularından biri olan “mâhiyetin ya da vücudun asâleti” probleminde de Mîr Dâmâd, **Suhreverdi**'yi izleyerek mâhiyetin asıl/öncelikli, vücûdun ise arızî olduğunu yani “asâletü'l-mahiye” görüşünü savunmuştur.¹⁸³ Fakat gayri maddî âlem ile arketiplerin (el-muceredât) zatî hudûs ile varolduğunu düşünen İshrâkîlere karşı bunların sadece zâtî hâdis olmayıp, Yaratıcı'nın varlık boyutu olan “sermed”de mevcut olmamayı ifade eden dehrî hudûs ile varolduğunu savunmuştur.¹⁸⁴

Mîr Dâmâd'ın İshrâkî geleneği devam ettiren bir filozof olduğu hususu, konuyla ilgili yazan birçok müellifin paylaştığı bir kanaattir. Örneğin Hüseyin Ziyâî onu, Şehrezûrî, İbn Kemmûne ve yakın zamanlarda yaşamış olan M. Kâzım Assar'ın da içinde bulunduğu az sayıdaki *gerçek İshrâkî filozoflar* arasında değerlendirir.¹⁸⁵ Ayrıca R. Netton, Suhreverdi'nin Hikmetü'l-İshrâk'ı ile Mîr Dâmâd'ın *Kitâbu'l-kabesât* ve *Cezevât*'ını, İshrâkîliğin dikkate değer “intertext” metinleri olduğunu ifade eder.¹⁸⁶

1.5.4. Değerlendirme

Mîr Dâmâd, fikrî kaynakları olan seleflerini körü körüne taklit etmek yerine, bazı temel konularda onlara muhalefet ederek kendine özgü fikirler ortaya koyar. Örneğin, felsefî eserlerinin merkezî konusu olan âlemin kıdemi-hudûsu meselesinde, en önemli

¹⁸¹ Mîr Dâmâd, *Cezevât*, 8-10, 21-21; Nasr, *The School of Isfahan*, 917-8; Dabashi, 614-5; Netton, 238.

¹⁸² Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1095. Mîr Dâmâd'ın kullandığı sudûr terminolojisindeki dikkat çekici İshrâkî etki için bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 40, 408; *Cezevât*, 5, 19, 22, 25-27, 30-31.

¹⁸³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, s.78; Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and The School of Illumination*, Curzon Press, Richmond 1997, 125.

¹⁸⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 174.

¹⁸⁵ Bkz.: Hossein Zîâî, “The Illuminationist Tradition”, *History of Islamic Philosophy I-II*, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (ed.), Routledge, London 1996, I, 471.

¹⁸⁶ Bkz.: Netton, 240

fikrî kaynağı olan İbn Sina'nın öncüllerinin cedelî olduğunu ifade ederek,¹⁸⁷ burhanî öncüllere dayandığını iddia ettiği farklı ve özgün bir tez (hudûs-ı dehrî) ortaya atar. Bu konuda o, Meşşâî seleflerinin rasyonel metotlarını kullanıp görüşlerini onların inşa ettiği prensipler üzerine temellendirse de “âlem ve zaman, geçmiş yönünde sonlu olup nesnel varlık düzeyinde de Yaratıcı'dan sonradır.” önermesiyle onlardan ayrılır.

Aşağıdaki alıntıda Mîr Dâmâd'ın, âlemin hudûsu konusunda kendisinden farklı düşünen İbn Sina, Fârâbî ve Aristo hakkındaki değerlendirmesini görüyoruz:

“Ey insanlar! Ben, gerçekten çok hayret ediyorum ki, Riyâsette Ortağım (İbn Sina), Talimde Ortağım (Fârâbî) ve Yunanlı Meşşâîlerin Muallimi (Aristo)'nin ustalık ve ihtişam mertebelerinin yüceliğine ve hakikatler konusundaki uyanıklıklarının ve keskin zekâlarının yüksek derecesine rağmen, nasıl oluyor da Bâri-i Evvel'i küllî bir mahiyetten ve hakikatinin künhü için zihnî bir varlığın olmasından takdis etme (Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mahiyetinin olmayışı) noktasında bu burhânî hüccetin sunumunda ve onun yakinî öncüllerinin tahkikinde derinleşmişler, fakat bu hücceti âlemin hudûsunda ve Bâri-i Hakk'ın ona -a'yândaki varlık bakımından olan- ayrık önceliğinde uygulamayı ihmal etmişler.”¹⁸⁸

Mîr Dâmâd'ın bu ifadelerinde onun Meşşâî ekolün üç önemli temsilcisine yönelik sitemkârâne itirazını ve bununla beraber her şeye rağmen onların ilmî meselelerdeki yetkinliğine olan saygısını görebiliriz.

1.6. MÎR DÂMÂD'IN ÖZGÜNLÜĞÜ

Mîr Dâmâd eserlerinin planı, üslûbu, felsefî sistemi, felsefenin bazı temel problemlerine dair ortaya koyduğu çözüm önerileri ve kişiliği ile özgün bir düşünürdür. Hatta Hüseyin Ziyaî onun -Molla Sadrâ dâhil olmak üzere- İsfahan Okulu'nun en orijinal figürü ve sistematiği bakımından diğerlerinden daha felsefî bir yazar olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁹ Onun felsefî eserleri, mantıkla başlayıp fizik, matematik ve ilahiyat ile devam eden klasik tarzdaki İslam felsefesi metinlerinden oldukça farklı düzenlenmiştir.

¹⁸⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 2.

¹⁸⁸ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 77.

¹⁸⁹ Bkz.: Hossein Ziaî, “The Illuminationist Tradition”, *History of Islamic Philosophy I-II*, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (ed.), Routledge, London 1996, I, 471.

Söz gelimi başyapıtı olan *Kitabu'l-kabesât*, hudûs çeşitleri ve varlığın bunlara göre taksimi ile başlayıp oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınan öncelik-sonralık taksimi ile devam eder, ardından bu konulara dair ortaya konulan farklı fikirlere dinî kaynaklardan deliller getirilir. Daha sonra, fizik ve mantık ile ilgili konular ele alınır ve son olarak Allah'ın bazı sıfatları, ontoloji ve kozmoloji ile ilgili konular ve kaza-kader, kötülük problemi ve dua gibi din felsefesiyle alakalı konular işlenir.

Selefleriyle kıyaslandığında Mîr Dâmâd'ın üslûbunda iki husus dikkat çeker: Birincisi, (onun hakkında yazan çağdaş müelliflerin neredeyse tamamının dikkat çektiği üzere¹⁹⁰) çok daha zor anlaşılabilir olması; ikincisi ise dinî kavramların daha sık kullanılması. Birinci husus darb-ı mesellere bile konu olmuştur.¹⁹¹ Mîr Dâmâd'ın böyle bir üslûbu, İslam tarihinin hemen her döneminde görülen felsefe aleyhtarı çevrelerin baskısına maruz kalmamak için bilinçli olarak tercih ettiği iddia edilir. Bazı kaynakların aktardığı bir anekdota göre, Mir Damad'ın ölümünden sonra öğrencisi ve damadı olan Molla Sadrâ, onu rüyasında görür... Sadra, hocasına “Benim fikirlerim seninkinden farklı değil, fakat ben senin görmediğin ‘kâfir muamelesi’ görüyorum. Neden böyle?” diye sorar. “Çünkü” der Mir Damad, “ben felsefe alanında yazarken, ulemânın anlayamayacağı, sadece felsefecilerin anlayacağı bir tarzda yazıyordum, buna karşılık sen, felsefî meseleleri popüler hale getirdin ve bunları öyle bir üslupla yazdın ki kitaplarını her kim görse -ister eğitilmiş olsun isterse eğitimsiz- onları anlar ve senin bir kâfir olduğunu düşünür.”¹⁹²

Bu anekdottan da anlaşıldığı üzere Mîr Dâmâd, entelektüel çalışmalarını sürdürürken, içinde bulunduğu ortamın şartlarını dikkate almıştır; bir yandan I. Şah Abbas ile seviyeli bir ilişki kurmuş ve bunun neticesinde Safevi sarayında saygın bir

¹⁹⁰ Bkz: Netton, 236; Hâmid Nâcî el-İsfahânî, “Mukaddimetu'l-Musahhih”, *Şerh-u Kitâbi'l-Kabesât*, Müessesesi-i Mutâlaât-i İslâmî, Tahrân 1997, XVI; Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 39, No. 2, 1980, 139; Dabashi, 618; Mehdi Muhakkik, “Mukaddime-i Kabesât”, *Kitâbu'l-kabesât*, XVI; Izutsu, *Mîr Dâmâd and His Metaphysics*, 3. Nasr'a göre, şu ana kadar hiçbir Müslüman filozof ya da âlim onun eserlerindeki kadar zor bir üslup ve karmaşık anlatım kullanmamıştır. (Bkz.: Nasr, *Spiritual Movements*, 671.)

¹⁹¹ Nasr, *Spiritual Movements*, 671.

¹⁹² Bkz.: Savory, 217-218.

konuma sahip olmuş,¹⁹³ diğer yandan felsefe aleyhtarı ulemanın tepkisinden korunmak için özel bir çaba sarf etmiştir.

Mîr Dâmâd'ın kullandığı terminoloji genel olarak Meşşâilik ile İshrâkîlik ekolleri arasında bir senteze işaret etse de ve ayrıca Fârâbî ve İbn Sina'dan söz ederken “ortaklarım” dese de o kendini İslam düşünce geleneği içinde bağımsız bir filozof olarak görmüştür. Nitekim temsil ettiğini düşündüğü felsefî sistemi “Yemânî Hikmet” diye adlandırmıştır. Meşşâîlerin rasyonel felsefesini kelâm geleneği karşısında zaman zaman savunmakla beraber, daha önce Sühreverdi'nin yaptığı doğu-batı ayırımına benzer bir şekilde “Yunanî Felsefe - Yemânî Hikmet” ayrımı yapmış ve ikincisini birinciden üstün addetmiştir. Meselâ bazı felsefî problemleri işlerken “*bu hakikat, Yunanî Felsefe ile Yemânî Hikmet'in uzlaştığı noktalardandır, fakat ihtilaf şuradadır:...*” dedikten sonra, ikincisini övgü dolu sözlerle nitelemiş, birincisinin ise onun seviyesine çıkmak için olgunlaşması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁹⁴ Hatta *et-Takdîsât*'ın bir yerinde, Yunanî Felsefe için mensuh (hükümünü yitirmiş), Yemânî Hikmet için ise nâsih (öncekini hükümsüz bırakan) sıfatlarını kullanır.¹⁹⁵ *el-Ufuku'l-mübîn* adlı eserinin bir yerinde ise (mahiyetin vücûd ile ilişkisinden söz ederken) Yunanî Felsefe'yi gerçek ilim ve hikmet olarak görmediğini şu ifadelerle ortaya koyar:

*“Yunanî Felsefe’de özler ile kabukları ve zâhirler ile sırları ayıramadığından kafası karışmış yüzeysel kişilerin yöntemi... burada Yunanî Felsefe derken şunu kastediyorum: Gerçekte hikmet olmayıp ancak hikmetin silüeti olan, gerçek ilim olmayıp bilgiye benzeyen...”*¹⁹⁶

¹⁹³ Bkz.: Dabashi, 605-607.

¹⁹⁴ Mîr Dâmâd, *el-İmâdât*, 10; “es-Sırâtu'l-müstakîm”, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I-II*, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002, I, 436, 454; *el-Ufuku'l-Mübîn* (*Musannefât-ı Mîr Dâmâd II*), İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002, 2.

¹⁹⁵ Şihâbüddîn Yahya Sühreverdi, “Kıssatü'l-gurbeti'l-garbiyye”, *Neh Risâle*, Mazda Publishers, California 1999, s.107; Mîr Dâmâd, “et-Takdîsât”, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I-II*, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran, 2002, I, 189. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, Mîr Dâmâd'ın kendisini Yemânî Hikmet'in kurucusu olarak görmediği, bilakis bu felsefenin (İslâmî dönemde tam olarak temsil edilmiş olmasa da) uzun bir geçmişi olduğu, kendisini de bu geleneği devam ettiren bir temsilci olarak gördüğü hususudur. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *Nibrâsü'd-dıyâ' ve Tisvâü's-sivâ' fi Şerhi Bâbi'l-bedâ' ve İsbâti Cedva'd-duâ*, Hâmid Nâci İsfahânî (thk.), İntişârât-ı Hicret, Kum 1376, 72.)

¹⁹⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 99.

“Yemânî” kavramı “Yemenî” ile aynı anlamda olup “Yemen’e nisbet edileni ve “Yemenli”yi ifade eder. “Kıssatü’l-ğurbeti’l-ğarbiyye” adlı eserinde Suhreverdi’nin de kullandığı “Yemen” metaforu, Arapça’da “sağ yan” manasındadır.¹⁹⁷ Mîr Dâmâd’ın bu kavramı felsefesine sıfat yapmasının üç sebebi olduğu kanaatindeyiz. Birincisi, onun en önemli düşünce kaynaklarından biri olan Suhreverdi’nin de bu kavramı kullanmasıdır. İkincisi, sahih hadis kaynaklarında geçen şu hadistir: “*Îmân Yemenlidir, hikmet de Yemenlidir.*”¹⁹⁸ Bu hadisin orijinal metninde geçen “*el-hikmetu yemâniyyetun*” ibaresinin Dâmâd’ın kullandığı “Hikmet-i Yemânî” kavramı ile aynı anlamda olduğu açıktır. Üçüncüsü, bu kavramın, Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Musa’nın vahiy alışı anlatan bir pasajda geçmesidir. Dâmâd’ın ifadelerinde Kur’an ve hadisten yapılan iktibaslara sıkça rastlanır. Fakat onun söz konusu kıssaya gösterdiği ilgi dikkat çekicidir. Mesela bu kıssada kullanılan iki kavramı en önemli eserlerinden ikisine isim olarak kullanması (*Cezvât, Kabesât*) ve *Cezvât*’ın tam başlığını “*Allah’ın Tecelli Etmesiyle Dağın (Tur) Yanması, Buna Karşılık Musa’nın Bedeninin Yanmamasının Sebebi*” şeklinde belirlemesi bu ilgiyi göstermektedir. Üç ayrı sûrede geçen kıssaya göre, Hz. Musa uzaktan gördüğü ateşin yanına vardığında Allah, Tûr Dağı’nın ya da vadinin sağ tarafından ona seslenmiştir.¹⁹⁹

Kur’an’da “yemîn” ve “eymen” formuyla kullanılan “sağ yan” metaforu, daima olumlu çağrışımlarla yüklüdür. Mesela birçok âyette kullanılan “ashâb-ı yemîn”²⁰⁰ tabiri, cennetlik insanlar için kullanılır. Hz. Musa ile ilgili kıssada ise vahyin yani aydınlığın kaynağını, dolayısıyla “Doğu”yu sembolize eder. Şu hâlde Yemânî Hikmet, Allah tarafından peygamberler ve aydınlanma yoluyla insana indirilen hikmet demektir.

¹⁹⁷ Mîr Dâmâd’ın “Hikmet-i Yemânî” anlayışının, Suhreverdi’nin söz konusu hikâyesindeki unsurlarla ortak noktalarını görmek için bakınız: Seyyid Hüseyin Nasr, “Shihâb al-Dîn Suhrawardi Maktûl”, *A History of Muslim Philosophy I-II*, M. M. Sharif (ed.), Rutgers University 1966, I, 381-382.

¹⁹⁸ Buhârî, *Sahih*, Mustafa Dîb el-Bûğa (thk.), Dâru’l-ulûmî’l-insânî, Dimaşk 1993, Megâzî, 70; Müslim, *Sahih*, Thk: M. Fuad Abdulbâki, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Îmân, 21, hd. nr: 82; Tirmizi, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Menâkib, 71, hd. nr: 3935. Hadisin orijinal metni şöyledir:

أتاكم أهل اليمن، هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان بمان والحكمة يمانية

¹⁹⁹ Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1097-1098. Mîr Dâmâd’ın Tur (Sinâ) ve vahiy ile bağlantılı olarak Hz. Musa’nın Kur’an’daki kıssalarına gösterdiği ilgi dikkat çekicidir. Hz. Musa ve “sağ yan” ile ilgili âyetler şunlardır: Kasas sûresi, 28/29-30; Tâ-hâ sûresi, 20/80; Meryem sûresi, 19/52.

²⁰⁰ Örneğin Müddessir sûresi, 74/39.

Buna karşılık Felsefe-i Yunanî (“sol yan” ve “Batı”ya karşılık gelir), rasyonalizm planında kalmayı ve karanlığı temsil eder.²⁰¹

Mîr Dâmâd’ın felsefesinin en orijinal kısmı, âlemin varoluşu hakkındaki klasik dilemmaya önerdiği çözümdür. Bilindiği üzere gerek Müslüman gerekse Hristiyan teolog ve filozofları meşgul eden en önemli problemlerden biri âlemin kıdemi-hudûsu meselesidir. Mîr Dâmâd bu konuda, filozofların *zâtî hudûs* teorisi ile kelâmcıların *zamansal hudûs* teorilerinin sentezi olarak değerlendirilebilecek “dehrî hudûs” teorisini geliştirmiştir.²⁰²

Mîr Dâmâd’ı, diğer birçok filozoftan ayıran en önemli özelliklerinden biri, felsefesinin sırf spekülâtif/diskürsif olmayıp İşrakîlikte olduğu gibi tasavvufî bir boyut da içermesine paralel olarak, bazı mistik tecrübeler yaşamış olmasıdır. Onun ifadelerine de yansıyan söz konusu tecrübelerle işaret eden Izutsu, şöyle der:

*“Mîr Dâmâd’ın Kabesât’ına yüzeysel bakıldığında, skolastisizme özgü olan soyut ve özenli mantıksal düşünce göze çarpar... Fakat bu katı düşüncenin altında ve olağanüstü bir ustalıkla kullandığı soyut kavramlar örtüsü içinde, tamamen farklı bir kaynaktan neş’et eden ve bir mistiğin canlı tecrübeleri olan bir birikimin varlığına şahit oluruz.”*²⁰³

Gerçekten de kaynaklar, Mîr Dâmâd’ın ağzından, onun hem metafiziği hem epistemolojisiyle tam bir uyumluluk gösteren iki ruhanî tecrübesini aktarır. Birincisi, 1603 yılının Ramazan ayında yaşanmıştır. Mîr Dâmâd’ın anlattığına göre, ikinci namazını müteakip kibleye doğru oturuyorken, önünde Hz. Ali’nin parlayan ışıktan bir insan şeklinde “sağ” yanına uzanmış vaziyette belirdiğini, arkasında da Hz. Peygamber’in göz kamaştıran bir nurdan ve oturmuş olduğunu görmüştür. Derken Hz. Ali tebessüm ederek elini onun alınına, yanağına ve sakalına koymuş ve ona Şia inancı çerçevesinde Allah, melekler, Hz. Pergamber, ehl-i beytin üyeleri ve Şia’nın önem

²⁰¹ Bkz: Razavî, 125; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (4. Baskı), Ali Ünal (çev.), İnsan Yay., İstanbul 2009, 87-88.

²⁰² Mîr Dâmâd *Kitâbu’l-kabesât*’ın ilk altı bölümünü bu tezi tanıtip kanıtlamaya ayırmıştır.

²⁰³ Toshihiko Izutsu, “Mîr Dâmâd and His Metaphysics”, (*Kitâbu’l-Kabesât*’a yazılan İngilizce giriş), 3. Krş.: “Mîr Dâmâd ve Metafiziği”, M. Nesim Doru (çev.), *Eskiye*, Sayı: 30 (Bahar 2015), 177.

verdiği sahabilerin onun hayatındaki yeri ile ilgili bazı ifadeler tekrarlatmıştır. Mîr Dâmâd, o anda çok mutlu olduğunu ve bütün sıkıntılarını unuttuğunu belirtir.²⁰⁴

Dâmâd'ın yaşadığı ikinci ruhanî tecrübe, 1614'ün Şaban ayının bir cuma gününde gerçekleşmiştir. Onun anlattığına göre, halvette olup “Yâ Ğanî, Yâ Muğnî” zikri ile meşgul iken, bir anda, bedeninden ve fiziksel dünyadan tecrit olduğunu ve ruhun kanatlarıyla melekût âlemine doğru uçtuğunu fark etmiştir. Varlığın zaman âleminde çıkıp dehr âlemine geçince, ibda'î ve tekvînî, metafiziksel ve fiziksel, kudsî ve heyûlânî, dehrî ve zamanî varlıklarla iman ve küfür ehlinin asıllarının orada olduğunu görmüştür.²⁰⁵

Bu iki olayın içeriği incelendiğinde, bunların Mîr Dâmâd'ın genel düşünce sistemiyle paralellik arz ettiği görülür. Gerek kısaca değindiğimiz bu iki mistik tecrübe gerekse halvete girme ve riyazet yapması ile ilgili aktarılan bilgiler, Mîr Dâmâd'ın Hikmet-i Yemânî'sinin insanlar için sadece bir entelektüel uğraş alternatifi olmayıp aynı zamanda bir yaşam tarzı olduğunu göstermektedir. Öte yandan bunlar, Mîr Dâmâd'ın düşünce sistemi ile yaşamı arasında bir tutarlılık olduğunu kanıtlar.²⁰⁶

Mîr Dâmâd'ın entelektüel şahsiyetinin ilginç bir özelliği şudur: O bir yönüyle yukarıda değindiğimiz mistik bir kişilik sergilerken diğer yönüyle mutasavvıflarda yaygın olarak görülen melâmet psikolojisinin aksine yüksek bir özgüven sergilemiştir. Meselâ felsefede kendini Fârâbî ve İbn Sina düzeyinde görür ve bu iki selefinden “ortaklarım” diye söz eder. Hatta felsefenin en önemli problemlerinden kabul edilen âlemin kıdemi-hudûsu problemini çözme konusunda bu iki Meşşâî üstadı dâhil olmak üzere bütün düşünürlerin aciz kaldığını fakat kendisinin bu sorunu (dehrî hudûs teorisiyle) burhân metoduyla çözdüğünü iddia eder.²⁰⁷ Muhtemelen bu gibi meselelerdeki kanaatlerinden dolayı, Allah'ın, kendisini “ortaklarım” dediği bu iki isim de dâhil olmak üzere bütün filozoflardan üstün kıldığını düşünür.²⁰⁸ Aşağıdaki mısralarında, onun kendisi hakkındaki algısını gözlemlemek mümkündür:

²⁰⁴ Mîr Dâmâd, “el-Hulse”, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, 632; Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1098-1099.

²⁰⁵ Mîr Dâmâd, “Hal'ıyyetü'l-Mîr ed-Dâmâd”, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, 635.

²⁰⁶ Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1099.

²⁰⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 1-2.

²⁰⁸ Bkz.: Mîr Dâmâd, *et-Takdîsât*, 114.

Manalar ülkesine hükmettim,
Yaşlı hikmeti gençliğime ödünç verdim.
Öyleki, *Kabesât*'ın akıl zeminini,
Göksel tabakaların kıskandığı yer yaptım.

Gönlümü ilahî sırların mahzeni yaptım.
Akıl âleminde padişahlık yaptım.
Kabesât'ta tahkîk denizi oldum.

Şüphe ve belirsizlik gemisini yok ettim.²⁰⁹

Kamerî takvimle yirmi yaşındayım,
Fakat bilgi bakımından hikmetten daha yaşlıyım.
Ben erdemin efendisiyim, bilginin kralıyım,
Akıl benim tahtım, hikmet ise yastığımdır...
Tacımı ilm-i ilahîden yaparım,
Tahtımı ise fenn-i tabîîden...
Benim kalem, Arabî ilimlerimdendir,
Sarayım ise, edebî sanatlarımdandır.²¹⁰

Şiirlerde mübâlağa sanatı sıkça kullanılan bir üslup olsa da Mîr Dâmâd'ın kendisi hakkında kullandığı yukarıdaki ifadeler onun aşırı özgüvenini de yansıtmaktadır. Bu çalışmanın sonunda, Mîr Dâmâd'ın kendisini ve dehrî hudûs teorisini düşünce tarihinde konumlandığı yeri ele alırken göreceğimiz üzere o, önceki bütün bilginlerin 'burhânî yöntem ile çözüm'ünde aciz kaldığı bir problemi kendisinin "kutsî bir güç ile" çözdüğü, dolayısıyla müstesna bir insan olduğu kanaatindeydi.

1.7. MÎR DÂMÂD'IN ETKİLERİ

Mîr Dâmâd hem yazdığı eserlerle hem yetiştirdiği öğrencilerle sonraki entelektüel faaliyetler üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Siyasî ve kültürel bakımdan Safevî devletinin en parlak dönemi sayılan 1. Şah Abbas döneminde (1588-1629) başkent İsfahan'da görülen ilmî canlılıkta Mîr Dâmâd'ın çok etkin bir rolü olduğu kabul edilir. Henry Corbin (ö. 1978) ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünce tarihçileri söz konusu

²⁰⁹ Ekber Hâdî, *Şerh-i Hâl-i Mîr Dâmâd ve Mîr Fındiriskî*, İntişârât-i Mîsem Temâr, İsfahan 1363, 134. Krş.: Dabashi, 604-605.

²¹⁰ Hâdî, 89. Krş.: Dabashi, 620.

ilmî atmosferin temel bir unsuru olan felsefî ve mistik hareketi “İsfahan Okulu” diye adlandırmışlar ve Mîr Dâmâd’ı bu okulun kurucusu kabul etmişlerdir.²¹¹ Geç dönem İslam Felsefesi çalışmalarına büyük bir canlılık kazandıran İsfahan Okulu hem İran’da hem Hint Alt Kıtasında etkisini günümüze kadar sürdürmüştür.

Ölümünden günümüze kadar İran’da ilmî çevrelerin gündemini en fazla meşgul eden simalardan biri olan ve ayrıca son dönemlerde Batı’da adına araştırma enstitüleri kurularak fikirleri incelenen **Sadrüddin eş-Şirâzî** (ö. 1641) ismi Mîr Dâmâd’dan bağımsız şekilde değerlendirilemez. Daha çok “Mollâ Sadrâ” veya “Sadru’l-müteellihîn” diyen anılan bu filozof Mîr Dâmâd’ın hem damadı hem öğrencisi olup hocasının başlattığı Felsefe-Şii Kelamı-Tasavvuf sentezini daha da genişleterek zirveye çıkarmıştır. Şöhretiyle kısa sürede hocasını gölgede bırakan Sadrâ, kendisine aklî ilimleri öğreten Mîr Dâmâd’a hayatı boyunca derin bir saygı duymuştur. Eserlerinde hocasına atıfta bulunduğu zaman, daima alçak gönüllüdür ve bir öğrencinin hocasına adanmışlığını hissettirir. Örneğin, baş eseri sayılan *el-Esfar*’ın birçok yerinde ondan övgüyle söz etmektedir.²¹² İlk olarak Celâleddin Aştîyânî tarafından neşredilen mektuplarında Sadrâ, Mîr Dâmâd’a olan büyük borcunu açıkça itiraf etmiştir.²¹³ Molla Sadrâ’nın insanları aşırı övme alışkanlığında olmaması düşünülürse, mektuplarında

²¹¹ **İsfahan Okulu** terimi, ilk olarak Corbin tarafından, Louis Massingnon’un anısına hazırlanan bir derleme için yazdığı bir makalede kullanıldı. (Henry Corbin, “Confessions Extatiques de Mîr Dâmâd”, *Melanges Louis Massignon I-II*, Institut Français de Damas, Damas (Dımaşk) 1956, I, 331-378). İsfahan Okulu’nun üç ana figürü olarak Mîr Dâmâd, onun öğrencisi olan Mollâ Sadrâ Şîrâzî ve Kâdî Sa’îd Kummî’yi seçerek incelemesine konu edinen Corbin, Mîr Damad’ı bu okulun kurucusu ve ana figürü olarak tanımladı. (Bkz.: Corbin, “Confessions Extatiques de Mîr Dâmâd”, 337). Corbin’in bu makalesinden on yıl sonra Seyyid Hüseyin Nasr, İsfahan Okulu’nun bazı özelliklerini ve unsurlarını daha sistematik şekilde ele aldığı bir makale yazdı. (Bkz.: Seyyid Hüseyin Nasr, “The School of Isfahan”, *A History of Muslim Philosophy*, M. M. Sharif (ed.), Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1966, II, 904-932). Söz konusu makalede Nasr, Mîr Damad ile birlikte, okulun diğer önemli düşünürlerinden Şeyh Bahaüddin Âmilî (ö.1622), Ebu’l-Kâsım Mîr Findiriskî (ö.1640), Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö.1670) ve Molla Muhammed Bâkır Meclisî’yi ele alarak tanıttı. Nasr da Corbin gibi bu okulun İslam düşünce tarihinin zirve noktalarından biri olduğunu iddia etti. (Bkz.: Nasr, “The School of Isfahan”, s.904-905; *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 23-24. İsfahan Okulu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Yakışan, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, 1084-1090.)

²¹² Örneğin Sadrâ’nın şu ifadeleri onun Mîr Dâmâd’ın ilmî otoritesine olan saygısını açıkça ortaya koymaktadır:

“Üstadımız, efendimiz ve ilimlerdeki dayanağımız dedi ki:....”

(Sadrüddîn eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü’l-müte’âliye fi’l-Esfâri’l-akliyyeti’l-erbaa* (3. Baskı), Dâru ihyâi’t-turâs, Beyrut 1981, II, 50. Benzer ifadeler için bakınız: Aynı eser, V, 53, 63)

²¹³ Molla Sadrâ’nın Mîr Dâmâd’a yazdığı dört mektubun metni için bkz.: *el-Ufuku’l-mübîn*, mukaddime, 36-40

hocasına karşı kullandığı hitaplar, onun hocasına olan derin hürmetini gösterir.²¹⁴ İlmi kariyerleri açısından, Mîr Dâmâd ile Molla Sadrâ arasındaki ilişki, Platon ile Aristoteles ya da Fârâbî ile İbn Sina arasındaki ilişkiye benzetilebilir.²¹⁵

Seyyid Ahmed ‘Alevî de Mollâ Sadrâ gibi Mîr Dâmâd’ın hem öğrencisi hem damadıdır. Fakat Mollâ Sadrâ’nın aksine hocasının dehrî hudûs teorisini savunmuştur. ‘Alevî, hocasının *Kitâbu’l-kabesât* ve *Takvimu’l-iman* adlı eserlerine birer şerh kaleme almış, ayrıca İbn Sina’nın *eş-Şifâ*’sına da bir şerh yazmıştır. Mîr Dâmâd’ın bir diğer öğrencisi, hocasının hudûs hakkındaki görüşleri üzerine kapsamlı çalışma yaparak onu savunan **Molla Şemsa Gîlânî**’dir. Mîr Dâmâd’ın yetiştirdiği öğrencilerin tamamına burada yer vermemiz mümkün olmadığından, örnek kabilinden, felsefe tarihi hakkındaki *Mahbûbu’l-kulûb* adlı eserin yazarı olan **Kutbuddîn Eşkivârî** ve *Usûlü’l-kâfî* üzerine bir şerh yazmış olup aynı zamanda Şii fikhında da bir otorite kabul edilen **Molla Halil Kazvînî**’nin de adlarını zikretmekle yetinelim.²¹⁶

Safevilerin son dönemlerinde, Mîr Dâmâd’ın temel teziyle (dehrî hudûs) iki filozof meşgul olmuştur. Bunlardan biri olan **Âkâ Cemâluddîn Hânsârî** (ö.1713), Tûsî’nin *Tecrîd*’ine yazdığı hâşiyede söz konusu doktrini eleştirmiştir. **Mollâ İsmâil Mâzenderânî Hâcû’î** (ö.1759) ise *Risâletu’l-ibtâlî’z-zamânî’l-mevhûm* adlı eserinde onu savunmuştur.²¹⁷ Safevilerin düşüşünü izleyen geçici karışıklık döneminden sonra, İsfahan’ın Hikmet okulu yeniden canlanmıştır. Bu dönemin merkezi figürleri, yetmiş yıl boyunca Molla Sadrâ’nın eserlerini okutan **Mollâ Ali Nûrî** ile onun öğrencisi olan ve Molla Sadrâ’nın öğretilerini neredeyse diğer felsefî okulları gündemden düşürecek derecede baskın ve merkezî hale getiren **Mollâ Hâdî Sebzevârî** (ö.1872) idi. Onlar ve diğer Kaçar üstadlar vasıtasıyla, Safevili bilgelerin öğretileri günümüze ulaşmış ve etkili

²¹⁴ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, 42-3.

²¹⁵ Yakışan, "Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu", 1102. Aristoteles’in Platon’un ölümünden sonra idealar teorisine muhalefet etmesi gibi Molla Sadrâ da bazı temel meselelerde sonradan fikir değiştirerek hocasından farklı fikirler ileri sürmüştür. Mesela hocasının “asâletü’l-mâhiye” anlayışından vazgeçerek “asâletü’l-vücûd”u savunmuş ve ontolojide köklü bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Ayrıca o, hocasının en önemli tezi olan “dehrî hudûs”u gündemine almamıştır. Murtaza Mutahharî, bu durumu onun hocasının görüşünü tenkit etmek istememesiyle açıklar. (Bkz.: Mutahharî, *Felsefe Dersleri I-II* (2. Baskı), Ahmet Çelik (çev.), İnsan Yay., İstanbul 2003, I, 207.)

²¹⁶ Bihbehânî, s.53-56.

²¹⁷ Sajjad H. Rizvi, “Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Tradition and the Problem of Creation”, *Journal of the American Oriental Society*, 131.1, 2011, 23.

olmaya devam etmiştir.²¹⁸ Günümüz İran'ındaki –mesela- Kum ve Meşhed medreselerinde görülen İslam Felsefesi geleneğinin kökleri, İsfahan Okulu'na kadar uzanır. Söz konusu gelenekte, Muallim-i Sâlis (Üçüncü Öğretmen) olarak anılan Mîr Dâmâd'ın eserlerinin önemli bir yeri olmuştur.²¹⁹

Mîr Dâmâd'ın etkileri sadece İran coğrafyasıyla sınırlı kalmamış; İran ile kültürel bağları olan ve Hindistan, Pakistan ve Afganistan'ı içine alan Alt-Kıta'da, İslâm Felsefesi öğrencilerine Mîr Dâmâd adı oldukça aşinadır. Günümüzde bu bölgedeki kütüphanelerde Mîr Dâmâd'ın eserlerine yazılan çok sayıdaki şerh ve haşiyenin elyazmalarının bulunması, Dâmâd'a olan ilginin yaygın olup eskiye dayandığını göstermektedir.

Hint Alt Kıtası'nda Mîr Dâmâd Okulu'nu dehrî hudus teorisi ile birlikte miras alıp kritize eden ilk kişinin, **Mollâ Mahmud Cevnpûrî** (ö.1651) olduğu söylenir. İşrakî ve Meşşâî metotları en iyi sentezleyen düşünürlerden biri olarak kabul edilen Cevnpûrî, iddiaya göre, hacca giderken yolu üzerinde bulunan İsfahan'da bir süre konaklamış ve Mîr Dâmâd'dan “hikmet-i yemâniyye”yi öğrenmiştir. O, her ne kadar Mîr Dâmâd'ın zaman ve hudûs konusundaki çözümüne ikna olmasa da onun okulunun bir mensubu olarak tanınmıştır.²²⁰

Memleketinde aklî ilimlerin ihtisasını esas alan bir kurum olarak Medrese-i Mahmûdiye'yi kuran Cevnpuri, burada, felsefenin okutulması ve yayılması amacıyla *el-Hikmetü'l-bâliğa* adında ders metni tasarlamış ve bu metin üzerine *eş-Şemsu'l-bâziğa* adıyla kendi şerhini kaleme almıştır. Onun ana eseri olan bu şerh, Mîr Dâmâd'ın *el-Ufuku'l-mübîn* adlı eserinin etkilerini taşır ve Hindistan'da telif edilen en önemli dört felsefî metinden biri olarak kabul edilir.²²¹

Mîr Dâmâd'ın *el-Îmâdât* adlı eserinin de Hindistan'ın entelektüel tarihine iz bıraktığını görüyoruz. Damad'dan aşağı yukarı bir asır sonra Hindistan'da yaşayan **Enveruddin el-Hüseynî** adındaki İranlı bir filozof, *et-Tenvîrât fî Şerhi'l-Îmâdât* adında

²¹⁸ Nasr, *Spiritual Movements*, 697.

²¹⁹ Yakışan, "Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu", 1102-1103.

²²⁰ Rizvi, 16, 17, 20. Cevnpûrî, zâtî hudûs fikrini savunur.

²²¹ Rizvi, 17-8.

bir şerh yazmış ve tıpkı *el-Ufuku'l-mübîn* gibi bu şerhin yazmaları da bugün Hindistan kütüphanelerinde mevcuttur.²²²

Hindistan'da Mîr Dâmâd okulunun yayılışını sağlayan aktörlerden bir kısmı da eş-Şemsu'l-bâziğâ üzerine şerh yazarak burada Mîr Dâmâd okuluna bağlılıklarını bildiren yazarlardır. Mesela Ferengi-Mahall ailesinin önemli bir filozofu olan **Molla Muhammed Hasan Lehnevî** (ö.1784), âlemin hudûsu meselesiyle ilgili olarak Cevnpûrî'nin Mîr Dâmâd'a yönelttiği eleştirilere karşı Dâmâd'ı savunmuştur. Öte yandan ünlü Şii âlim **Hamdullah b. Şukrullah** (ö.1747) *Bâkırı'l-ulûm* adlı eserini *el-Kabesât* ve *Takvîmu'l-îmân*'dan kapsamlı bir şekilde iktibas etmiştir.²²³

Mîr Dâmâd okulunun Hindistan'da yayılmasında, *el-Ufuku'l-mübîn*'in önemli bir rolü olmuştur. Bu eser hakkında yazarlar, öncelikle Delhi'de yerleşmiş olan 19. yüzyıl **Hayrâbâdî** ailesinden çıkan filozoflar olmuştur. Mesela Fazl-i İmâm (ö.1824) ve onun oğlu Fazl-i Hakk (ö.1861) ile torunu Abdu'l-Hakk (ö.1900) bunlardandır. Bunların en önemlisi, *Hâşiye alâ Telhîsi's-Şifâ* ve *Hâşiye ale'l-Ufuki'l-mübîn*'in de aralarında yer aldığı çok sayıda önemli felsefî eserin yazarı olan Fazl-i Hakk idi. *el-Ufuku'l-mübîn*, Hayrâbâdî ders müfredatında temel ders kitabı olarak yer alıyordu.²²⁴

Mîr Dâmâd'ın entelektüel kişiliğini konu edindiğimiz bu bölüme son verirken, yetiştirdiği ve ilmî faaliyetlerini icra ettiği sosyo-kültürel ortamın ve tarihsel şartların onun hem fikirleri hem üslûbu üzerinde bariz etkiler bıraktığını ifade edebiliriz. Şiîliği yaymayı bir devlet politikası olarak gören Safevî sarayında büyük itibar gören Mîr Dâmâd'ın, Fahreddîn er-Râzî gibi sünnî düşünörlere karşı sergilediği eleştirel tavrı şiî düşünörlere karşı da sergilemesi neredeyse imkânsız idi. Öte yandan Mîr Dâmâd'ın eserlerinde felsefî terminolojiye dinî terminolojiyi seleflerine kıyasla daha yoğun bir şekilde eklemlemesini ve felsefî tezlerini desteklemek üzere dinî argümanlara daha sık başvurmasını hatta baş eseri *Kitâbu'l-kabesât*'ta bunlara müstakil bir bölüm ayırmış olmasını sadece onun dindâr kişiliği ve dönemin yaygın üslûp özelliği ile izah etmenin yeterli olmadığını düşünöyoruz. Kanaatimizce onun bu üslûbunu, -mezkûr iki faktöre ilave olarak- içinde bulunduğu felsefe aleyhtarı iklim bağlamında da değerlendirmek

²²² Rizvi, 20.

²²³ Rizvi, 22.

²²⁴ Rizvi, 21-2.

daha isabetli olacaktır. Bu noktada Mîr Dâmâd'ın, “Ta’lîmde Ortağım” dediği Fârâbî ile “Riyâsette Ortağım” dediği İbn Sina'nın ortaya koyduğu paradigmanın sonraki dönemlerde maruz kaldığı sert muhalefeti göz ardı etmediği anlaşılmaktadır. Hatta bu iki selefini çok nadiren ismen zikredip genellikle sıfatlarıyla anması* da onları referans aldığıının muhalifler tarafından farkedilmesine karşı bir tedbir olarak yorumlanabilir.

* Mesela *Kitâbu'l-kabesât*'ta Fârâbî'yi iki yerde ismen zikrederken yirmi beş yerde sıfatıyla anar. İbn Sina'yı ise sadece bir yerde adıyla anarken 85 yerde sıfatıyla (yani “Riyâsette Ortağım” diyerek) anar.

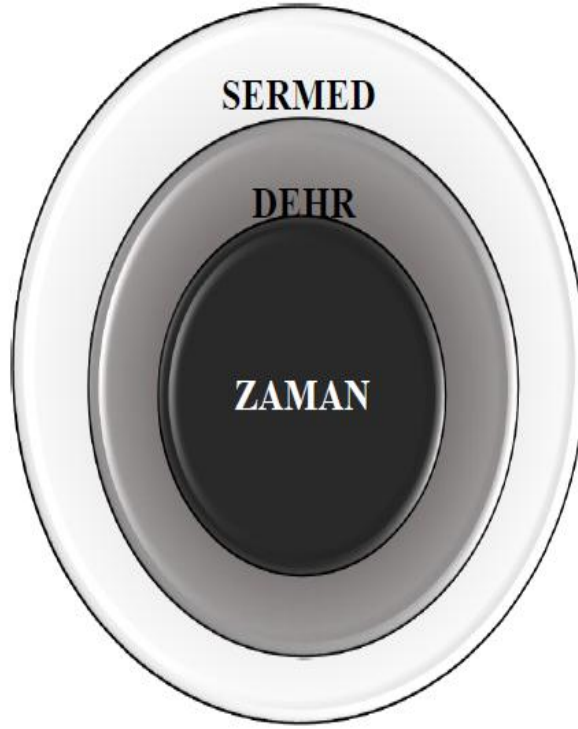
İKİNCİ BÖLÜM

DEHRÎ HUDÛSUN KAVRAMSAL ARKA PLANI

2.1. VARLIK KATEGORİLERİ

Hudûs çeşitleri arasında sayılan “zamansal hudûs” ve “dehrî hudûs” terkiplerinde geçen zaman ve dehr kavramları birer varlık alanına ya da ontolojik düzeye işaret eder. Bu bakımdan, hudûs çeşitlerini ve özel olarak dehrî hudûs konusunu ele almadan evvel, varlık alanlarını tanıtmamız faydalı olur.

Mîr Dâmâd, zaman ile ilişkileri bakımından varlıkları üç kategoriye ayırır. Bir başka ifadeyle, varlıklar için üç farklı ontolojik düzeyden bahseder. Bunlar **zaman**, **dehr** ve **sermed**'dir. Onun *ev'iyetü'l-vücûd* (yani varlık kapları) dediği bu üç düzey arasında hiyerarşik bir ilişki söz konusudur. Çünkü (onun ifadesiyle) dehr zamandan daha yüksek (erfa') ve daha geniştir; sermed ise dehrden daha yüce (a'lâ), daha değerli ve daha büyüktür. Dâmâd'ın bu varlık düzeylerini “varlık kapları” olarak isimlendirmesini ve sermedin dehri, dehrin ise zamanı kuşatır vaziyette betimlemesini göz önüne alarak söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiyi şöyle şematize edebiliriz:



Şekil 2.1. Zaman-Dehr-Sermed Arasındaki İlişki

Dâmâd'ın eserlerindeki en önemli hedeflerinden biri, gerçekliğin üç ayrı düzeyi olan zaman, dehr ve sermedin özelliklerini ortaya koymak ve dehr kabının diğer ikisinden bağımsız ve ayırık bir varlık düzeyi olduğunu ispatlamaktır. *es-Sırâtu'l-müstakîm*, *el-Ufuku'l-mübîn* ve *el-Kabesât* başta olmak üzere eserlerinde, kendinden önceki bazı filozoflardan alıntılar yaparak bu üç kavram ile ilgili olarak kendi görüşünü temellendirmeye çalışır. Onun kendinden önceki filozoflardan en fazla alıntı yaptığı konulardan biri budur. Başka konularda olduğu gibi burada da en fazla referans verdiği isim İbn Sina'dır. Fakat İbn Sina'dan yapılan alıntılarda, gerek dehr kategorisinin sermedden tamamen farklı ve müstakil olduğunun net bir şekilde gösterilmeyişi hatta zaman zaman sermede dâhil edilmesi, ayrıca sermedin Allah'tan başka varlıklarla da (mücerred akıllar ve en uzak felek) ilişkilendirilmesi hususlarında bu filozofun ondan farklı düşündüğü görülür.

Biz burada, Mîr Dâmâd'ın bu üç kavram hakkında yaptığı ayrıntılı açıklamaları sistematik bir şekilde ele alacağız ve onun önceki düşünürlerden farklı düşündüğü noktalara işaret edeceğiz. Fakat öncelikle, konuyla ilgili bir güçlüğü dikkat çekmeliyiz: Mîr Dâmâd'ın zor anlaşılmasıyla meşhur olan üslûbundaki kapalılık, bu konuda kendini yoğun bir şekilde hissettirir. İzutsu da bu kavramları incelediği giriş yazısında söz konusu güçlüğü dikkat çeker ve Mîr Dâmâd'ın bunları bilinçli olarak muğlak bıraktığını iddia eder.²²⁵

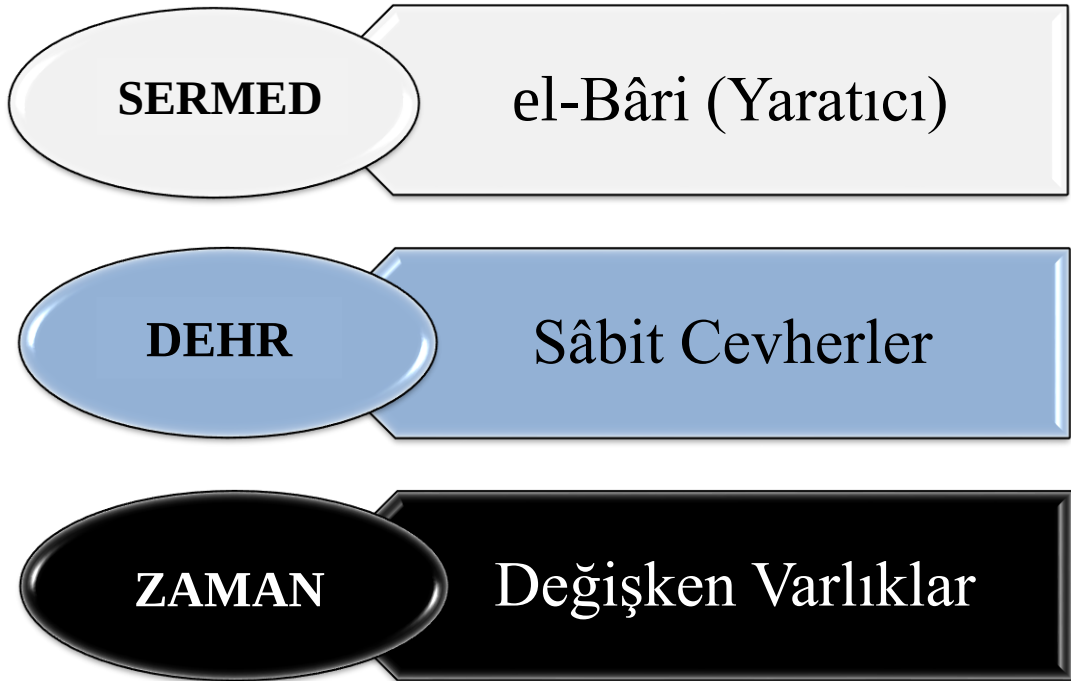
Mîr Dâmâd, zaman, dehr ve sermed kavramlarını açıklarken iki farklı bakış açısıyla hareket eder: Birinci bakış açısıyla konuyu ele alırken; bu kavramların her birini -diğer ikisini dışarıda bırakarak- belli bir varlık türüne ait ontolojik bir alanı temsil edecek şekilde değerlendirir. Fakat Dâmâd'ın kendisinin bu bakış açısını “varlıkların zatı bakımından” şeklinde izah ettiğine de işaret etmeliyiz.²²⁶ Dâmâd aynı kavramları, diğer bir bakış açısıyla ele alırken, onları, belli varlık kategorilerinin bulunduğu ontolojik alana delalet eden kavramlar olarak değil, bilakis söz konusu varlık kategorilerinin birbirleri ile olan ilişkilerine işaret eden kavramlar olarak değerlendirir. İzutsu da Dâmâd'ın bu konuyla ilgili değerlendirmelerindeki muğlaklığı aşmanın

²²⁵ İzutsu, *Mîr Dâmâd and his Philosophy*, 4. Krş.: “Mîr Dâmâd ve Metafiziği”, 177-178.

²²⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 346.

yolunu açmak üzere, bu farklı bakış açılarını dikkate almayı önerir ve birincisini “varlığın statik boyutları”, ikincisini ise “varlıklar arasındaki dinamik ilişkiler” olarak tanımlar.²²⁷ Bu tanımlama isabetli olmakla birlikte, İzutsu söz konusu iki ayrı bakış açısını itibara almayı önermenin ötesinde, Dâmâd’ın teorisindeki belirsizlikleri giderecek yeterlikte bir açıklama yapmaz. Zaten İzutsu’nun kendisi de önerisinin çözüm yolunda bir ilk adım olarak değerlendirilmesini ister.²²⁸

Birinci bakış açısıyla bu kavramlara baktığımızda, nisbeten daha rahat anlaşılır ve belirsizlikleri az olan bir teoriyle karşılaşırız. Bu bakış açısıyla Dâmâd zaman açısından, var olanların ontolojik statüleri bakımından bulundukları yeri ve bu ontolojik alanların her birine özgü varlık türlerini tespit eder. Dâmâd’ın tabiriyle, üç varlık kabı ile bunların her birine özgü varlıkları şu şekilde eşleştirebiliriz:



Şekil 2.2. Mevcûdâtın Zaman, Dehr ve Sermed’e Göre Taksimi

²²⁷ İzutsu, *Mîr Dâmâd and his Philosophy*, 4, 6. Krş.: “Mîr Dâmâd ve Metafiziği”, 178-179.

²²⁸ Bkz.: İzutsu, *Mîr Dâmâd and his Philosophy*, 4.

el-Bâri yani Yaratıcı, bütün yönleriyle ve sıfatlarıyla ‘**sermed**’de mevcuttur. O, ‘zaman’ı ve ‘dehr’i aşkın olup, bu iki varlık boyutunun lazımlarından, ârılarından, özelliklerinden ve hükümlerinden ezelî ve ebedî olarak sonsuzca beridir.²²⁹

Sabit cevherler, birtakım kemal sıfatları ve arazlarına sahip olmak bakımından, ‘**dehr**’de mevcut olup hiçbir şekilde ‘sermed’ ya da ‘zaman’da olmazlar.²³⁰

Akış ve öncelik-sonralığın iliştiği değişken varlıklar, değişkenlikleri yönüyle sadece ‘**zaman**’da mevcut olup, ‘sermed’ ya da ‘dehr’de bulunmazlar.²³¹

Bu bakış açısıyla konuya baktığımızda, sermed, dehr ve zaman kavramlarının her biri sınırları açıkça belirlenen ve farklı ontolojik statüleri olan varlıkları barındıran terimlerdir. Fakat Dâmâd’ın aynı kavram üçlüsünü -bu statik tanımlamalarının yanında- varlıklar arasındaki ilişkileri esas alarak tanımladığı noktada bazı müşkilleri ortaya çıkmaktadır. Bu ikinci bakış açısıyla mevzubahis olan kavramlar, temelde sâbit ve değişken olarak ikiye ayrılan varlık çeşitlerinin birbirleriyle ilişkilerine verilen adlar olur. Dâmâd’ın kendinden önceki felsefî literatürü takip ederek yaptığı tanımlama kısaca şöyledir: Sâbit varlığın diğer sâbit varlıklarla ilişkisine “sermed”; sâbit varlığın değişken varlıklarla ilişkisine “dehr”; değişken varlıkların başka değişkenlerle ilişkisine ise “zaman” denir. Bu tasnifte kullanılan “değişken varlık” tabiri ay-altı âlemde bulunan ve oluş-bozuluşa tabi olan ampirik varlıkları ifade eder. “Sâbit varlık” tabiri ise hem bunların dışında kalan diğer mümkinâtı hem de Zorunlu Varlık denilen Yaratıcı’yı ifade eder. Kanaatimizce hem Dâmâd’ın teorisinin hem ondan öncekilerin konuyla ilgili izahlarının barındırdığı problemlerin altında yatan en temel faktör, Zorunlu Varlık ile mübdeât arasında bir ayrıma gitmeksizin bu iki varlık grubunu “sâbit” kavramında birleştirmektir. Biz Dâmâd’ın bu kavramlar hakkındaki değerlendirmelerini müstakil başlıklar altında ele alacağız ve söz konusu problemleri ilgili başlıklar altında -özellikle “sermed” başlığında- değerlendireceğiz.

Şimdi Mîr Dâmâd’ın zaman, dehr ve sermed kavramlarının özellikleri ve hükümleri ile ilgili olarak yaptığı tafsilatlı değerlendirmeleri inceleyelim:

²²⁹ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 16-17.

²³⁰ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 17.

²³¹ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 17.

2.1.1. Zaman

Mîr Dâmâd, İbn Sina'nın kararlı olmayan nicelik (el-kemm el-gayru'l-kârr) kategorisinde değerlendirip hareketin ölçüsü olarak tanımladığı “zaman” anlayışını paylaşır.²³² Fakat o bu geleneğin fiziksel zaman anlayışını paylaşmakla beraber, bu kavram ile genellikle varlık sınıflandırmasında -belli bir varlık türü ile ilişkisi açısından- ilgilenir.

Mîr Dâmâd'ın “zaman” kavramı hakkındaki değerlendirmeleri, (yukarıda değindiğimiz ikili bakış açılarından) genellikle birinci bakış açısı iledir. O, ikinci bakış açısıyla varlığın bu boyutunu tanımlarken İbn Sina'dan itibaren klasik hale gelen “*değişkenin değişkene nisbeti*” şeklinde tanımlar.²³³ Yani ay-altı âlemdeki varlıkların birbirleri ile ilişkisine “zaman” denir.

Birinci bakış açısıyla konuyu ele alırken Dâmâd'a göre zaman, ölçülebilen ve akan varlığın veya değişken varlıkların (değişken olmaları bakımından) ölçülebilen ve devamlı olan yokluğunun kabıdır. Bu varlık kabına dâhil olan şeylerin burada oluşunun hem başlangıcı hem sonu vardır ve sonu başlangıcından farklıdır.²³⁴ Bilfiil geçmiş, gelecek, öncelik ve sonralığın söz konusu olduğu bu düzey bir halden diğerine akış ve geçiş alanıdır. Zamanda bulunan bir şey, zamanın değişmesiyle değiştiğinden ve zamanın bütün arazları ona iliştiğinden, zamansal varlıklar da değişkendir.²³⁵ Dolayısıyla gerek zaman gerekse içindekiler, sabit olmayıp akışkan olduğu için varlık yönünden zayıftır. Ayrıca zamanda ölçülebilir uzam söz konusu olduğundan, onda olan şeyler, hareket ve hareketli şeyler gibi bölünebilir.²³⁶

Zamansal şeyler;

- a) ya zâtıyla harekettir
- b) ya hareketi olması bakımından hareketli şeydir
- c) ya da harekete dayanması yönüyle harekete dayanan şeydir.

²³² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 83-84.

²³³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 346; krş.: Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve'tenbîhât I-III*, Neşru'l-belâğ, Kum 1417, III, 119.

²³⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 344; *Kitabu'l-kabesât*, 7; krş.: İbn Sina, *et-Ta'likât*, Seyyid Hüseyin Müseviyân (thk. ve tsh.), Müessese-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, Tahran 1391, 421.

²³⁵ Mîr Dâmâd, *es-Sırâtu'l-müstakîm (fî rabti'l-hâdisi bi'l-kadîm)*, Ali Ücebî (thk.), 102.

²³⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 7-8; krş.: İbn Sina, *et-Ta'likât*, 98, 423.

Dâmâd harekete dayanması bakımından ‘harekete dayanan şey’e cismi örnek verir.²³⁷ Çünkü cisim birkaç yönden değerlendirilir; varlığı yönünden zamanı aşkındır, harekete konu olması yönüyle ve hem hudûsu hem bekâsının belirli bir zamanla özelleşmesi yönüyle zamansaldır.

Zamansal varlıklar, değişkenlikleri yönüyle iki kısma ayrılır:

- a) *Tedricî değişken*: Hüviyeti zamanın bir uzamına tetabuk eden, önceki cüz’ü bu uzamda bulunan önceki bir zamanla örtüşen, sonraki cüz’ü ise onda bulunan sonraki bir zamanla örtüşen ve zaman ile örtüşmeksizin var olmayan şey tedricî değişken diye isimlendirilir.
- b) *Anlık değişken*: Zamanın sınırı olan ân’da ortaya çıkan şeydir.²³⁸

Zaman, “dehr”in malulü gibi değerlendirilir.²³⁹ Çünkü dehrde bulunan feleğin hareketi sonucunda zaman ortaya çıkar. Yani felekte bulunan muharrik kuvve zamanın failidir. Dâmâd bu ilişkiyi açıklarken, “*dehr zamanın kabıdır yani zaman dehr ile kuşatılmıştır*” der. Öte yandan her ne kadar vehim her şeyi zamanda görse de zamanın kendi varlığı, bir zamanda değildir. Dolayısıyla yok olması da zamanda olmaz.²⁴⁰

Dâmâd, İbn Sina’dan yaptığı alıntılarla konuyu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onun öğrencisi Behmenyâr’ın *et-Tahsîl* adlı eserinden bu açıklamaları pekiştiren alıntılar yapar. Daha sonra Suhreverdi’nin *el-Mutârahât*’ından yaptığı alıntılarla hem konuyu biraz daha açar hem de peşinden eleştirmek üzere aktaracağı Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin görüşüne itirazın zeminini hazırlar. *el-Mutârahât*’tan yapılan alıntı şöyledir:

“*Sükûn zamandadır*” denildiğinde, bu mecazendir.* Cismin zamanda olduğu söylendiğinde, bu onun hareketi yönündendir. Ânın zamanda olduğu

²³⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 343.

²³⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, s.347.

²³⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 11.

²⁴⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 7; krş.: İbn Sina, *et-Ta’likât*, 422.

* Keven Alexander Brown, *Kitabu’l-kabesât* üzerine yaptığı doktora çalışmasında bu ibareyi “*If it be said: ‘A state of rest is in time,’ this is permissible.*” şeklinde çevirmiş. (Bkz.: Brown, *Time, Perpetuity and Eternity...*, 85) Fakat metinde geçen “*...fe-hüve tecevvuzün*” ifadesini Brown’un burada (ve çalışmasının “Priority and Posteriority” gibi başka konularında) tercih ettiği üzere “*bu, câiz görülebilir*” şeklinde anlamak kanaatimizce yanlış olup “*bu, mecâzî bir ifadedir*” şeklinde çevirmek daha isabetli olur. Zaten metnin bağlamı incelendiğinde, bizim verdiğimiz anlamın yerinde

söylendiğinde, şayet ân-ı def'î kastediliyorsa, bu da mecazendir. Vakit olan ân ise sayılabilir bir cüz olması bakımından zamandadır. Zamanın hareketlere nisbeti, ölçüm çubuğunun ölçülen şeylere nisbeti gibidir. ... “Dehr” zamanın ufkundadır. “Zaman” ise dehrin bir malûlü gibidir. “Dehr” ise “sermed”in bir malûlü gibidir. Çünkü eğer bütünüyle mücerred varlıkların ilkelerine nisbeti devamlı olmasaydı, cisimlerin, hareketlerinden öte bir varlıkları olmazdı. Şayet zamanın kendi ilkesine nisbeti devamlı olmasaydı, zaman tahakkuk etmezdi. Dolayısıyla açıklığa kavuştu ki sermed dehr için bir illettir, dehr ise zaman için...²⁴¹

Bu alıntıda geçen “cismin zamanda oluşunun onun hareketi yönünden olduğu” vurgusu, cismin değişken olmayan yönünün yani onun varlığının zamanda değil, dehrde olduğunu açıklamak içindir.²⁴² Bu husus, Mîr Dâmâd'ın Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye itirazının temelini oluşturur.

Bilindiği gibi, el-Bağdâdî İbn Sina'nın fiziksel zaman anlayışını esaslı bir eleştiriye tabi tutmuş ve Aristocu gelenekte “hareketin ölçüsü” olarak tanımlanan zaman anlayışını reddetmiştir. el-Bağdâdî, zihindeki varlığı bakımından zamanın hareketten önce geldiğini, yani hareket olmasa da zaman tasavvurunun zihinde mevcut olabildiğini, nitekim hareketi kavrayabilmek için öncelik ve sonralık fikrine sahip olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Zamanın akılda apriori olarak kavrandığını düşünen bu filozof ister yaratıcı ister yaratılmış olsun hiçbir varlığın zamansız tasavvur edilemeyeceğini ileri sürer. Yani her mevcudun varlığı zamandadır; zamanda olmayan tasavvur edilemez.²⁴³ *el-Mu'teber fi'l-hikme* adlı eserinde “zaman”ı varlığın ölçüsü olarak tanımlayan el-Bağdâdî bu tezini şu şekilde gerekçelendirir: Zaman sadece hareketi değil sükûnu da

olduğu görülecektir. Ayrıca Sühreverdî'nin şu ifadesi de onun bu kelimeyi bizim anladığımız manada kullandığını gösterir: “*fe-inne hâzihi tecevvüzâtün, ve ale's-şârihi en lâ yesta'mile'l-mecâziyyât...*” (*Mecmûa-i musannefât-i Şeyh-i İsrâk* (2. Baskı), Müessesetü'l-ebhâs ve'd-dirâsâtî's-sekâfiyye, Tahran 1417, I, 139.) (“tecevveze” fiilinin bir anlamı da “tekellemebi'l-mecâz”dır. Bkz.: *el-Mu'cemü'l-vasît*, 146)

²⁴¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 10-11.

²⁴² Bkz.: Alevî, 120.

²⁴³ İlhan Kutluer, “Zaman”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2013, XXXIV, 114.

ölçer. Hareketli ile hareketsizin ortak noktası varlıktır. Dolayısıyla zaman varlığın ölçüsü olabilir.²⁴⁴

Zamanı “varlığın ölçüsü” olarak tanımlayan bu filozofa tepki gösteren Mîr Dâmâd, varlığın ölçülemez olduğunu, böyle bir izahın avamın üslûbu olduğunu ifade ederek hayretini ortaya koyar ve bu iddiaya cevap vermeyi bir zaman kaybı olarak görür.²⁴⁵

2.1.2. Dehr

Mîr Dâmâd, varlık gibi yokluğun da özü itibariyle ölçülemez olduğunu, dolayısıyla bu iki kavramın zamansal olamayacağını savunur ve böylece zamanı aşkın olan bir alan ya da boyutu temellendirmeye çalışır. O, varlık ve yokluk kavramlarının zamansal olmayışını, bu iki kavramın kararlı bitişik nicelik (el-kemmu’l-muttasılü’l-kârr) kategorisine ya da kararlı olmayan bitişik nicelik (el-kemmu’l-muttasılü’l-gayru’l-kârr) kategorisine dâhil olmayışına, dolayısıyla uzam, bölünme ve ölçülme gibi özelliklerin bunlara (varlık ve yokluk) zâtî olarak ilişmemesine bağlar.²⁴⁶ Böylece Dâmâd, dehr denilen ikinci bir varlık ya da oluş kategorisi (onun ifadesiyle “kabî”) tanımlar. Bu konunun başında değindiğimiz iki bakış açısından birincisiyle (statik varlık boyutları ya da varlıkların zatı bakımından) onun “dehr” kavramı için yaptığı tanım şöyledir:

Dehr, sâbit yani değişken olmayan varlıkların, sâbit olmaları bakımından, ölçülebilme ve ölçülemezlik ufkunu (zaman) aşkın olan ve gerçek yokluk (adem-i sarîh) ile öncelenen gerçek varlığının kabıdır.²⁴⁷

²⁴⁴ Bkz.: Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu’teber fi’l-hikme I-III* (2. Baskı), Câmiat-ü İsfahan, İsfahan 1415, III, 39-40.

²⁴⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 11.

²⁴⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 6; *el-Îmâdât*, 5. Elbette ki zaman kategorisi de varlık ve oluşun kategorilerinden biri olduğundan bu kategoride de varlık ve dolayısıyla yokluk söz konusudur. Ancak varlık veya yokluk kavramları nicelik kategorisine giren şeylere dâhil olması açısından arazî olarak zaman kategorisine dâhil olur.

²⁴⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 7; *el-Ufuku’l-mübîn*, 344. Dâmâd dehr kategorisini “hâkk-u metnî’l-vâkî” olarak niteler. “Hâkk” kelimesi, “orta”, “merkez” ve “bâtın” anlamındadır. (al-maany; Seyyid Cafer Seccâdî, *Ferheng-i ulûm-i aklî*, Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1982, 210). Seccâdî’ye göre “metnî’l-vâkî” kavramı “şeyin kendisi” manasına gelir. Mîr Dâmâd bu kavramı genellikle zaman ve zamansal şeyleri aşkın olan âlemi yani varlık kategorisini (=dehr) ifade etmek üzere kullanır. (Seccâdî, 524). Fazlurrahman Mîr Dâmâd’ın hudûs anlayışını ele aldığı makalesinde “hâkkü’l-hâric” ve “metnî’l-a’yân” terimlerini “gerçeklik ve haricî varlık alanı” şeklinde

Mîr Dâmâd, varlık kapları dediği zaman, dehr ve sermed kavramlarını tanımladıktan sonra, bunları açıklamak üzere “Ortağım” dediği İbn Sina’nın eserlerinden üç sayfayı bulan alıntılar yapar. *et-Ta’likât*’tan yaptığı bir alıntının “dehr” kavramı ile ilgili kısmı şöyledir:

*“Akıl üç türlü oluş algılar; birincisi zamanda oluş... İkincisi, zaman ile beraber oluşur. **Dehr** diye isimlendirilen ve zamanı kuşatan bu oluş, feleğin zaman ile beraber olması ve zamanın da bu oluşun içinde olmasıdır. Çünkü zaman feleğin hareketinden doğar. Bu (dehr), sâbit varlığın değişken varlığa nisbetidir. Ne var ki vehim bunu idrak edemez. Çünkü vehim her şeyi zamanda görür ve her şeyde ‘oldu’, ‘olur/olacak’, ‘geçmiş’, ‘şimdi’ ve ‘gelecek’ yani belirli bir zaman ilişkisi görür.”²⁴⁸*

Dâmâd’ın yukarıda değindiğimiz ikinci bakış açısıyla (dinamik ilişki) “dehr” kavramının tanımını içeren bu pasaj, zamanın dehr ile ilişkisini de ortaya koyar. Buna göre, zaman her ne kadar değişken varlıkları içerse de kendi varlığı yönünden dehrdedir ve dehr zamanı kuşatır. Dehrî bir varlık olarak felek, hareketiyle “zaman”ı doğurur. Fakat felek zatı bakımından değişmez olup ondaki hareket sonradan ortaya çıkmıştır.²⁴⁹ Bu bağlamda dehr, “sâbit olanın değişken olana nisbeti” şeklinde tanımlanması açısından değişken olanla ilişkili olsa da değişim ufkunu aşkındır. Çünkü “dehr”in “zaman” ile ilişkisi, içindelik değil beraberlik ilişkisidir. İbn Sina’nın ifadesiyle, *“bir şeyde bulunan şey, onunla kuşatılmış olup onun değişmesiyle değişir. Dolayısıyla zamanda bulunan bir şey, zamanın değişmesiyle değişir ve zamanın bütün arazları ona ilişir... Fakat bir şey ile beraber bulunan şey, onun değişmesiyle değişmez ve arazlarına*

karşılamaştır. (Bkz.: Fazlurrahman, “Mîr Dâmâd’s Concept of Ḥudūth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 39, No. 2, 1980, 141). Dâmâd’ın bazen “Hâkk” ve “metn” terimlerine eş anlamlı olarak kullandığı “kebid” kelimesi de “iç”, “orta” ve “merkez” anlamlarına gelir. (Bu üç terimin de birlikte kullanımı görmek için bkz.: *Kitâbu’l-kabesât*, 87-88, 410). Keven A. Brown, Mîr Dâmâd’ın bu üç terimi “dehr” kabı ile ilişkili olarak kullanmasının bir sebebinin de bu varlık kabının “zaman alanı” ile “sermed alanı” arasında yer alması olduğunu ifade eder. (Brown, 80). Söz konusu terkiplerde kullanılan kavramların anlamı dikkate alınırsa, Brown’un yorumunun isabetli olduğu söylenebilir.

²⁴⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 7; krş.: İbn Sina, *et-Ta’likât*, 422.

²⁴⁹ Bkz.: İbn Sina, *et-Ta’likât*, 423.

maruz kalmaz.”²⁵⁰ Bu bakımdan, zamanın içine dâhil olmayan dehr, ondaki değişime maruz kalmaz.

Mîr Dâmâd’ın “zaman”ı aşkın bir varlık alanı olarak “dehr”i temellendirmek üzere İbn Sina’ya referansla yaptığı akıl yürütmelerinden biri de “zamanda oluş” ile “zaman”ın kendisini ayırmaya dayanır:

*Vehim her şey için belirli bir zaman (meta) tespit eder. Fakat zamanın kendisi için belirli bir zamanın olması muhaldir.*²⁵¹ *Zamanın kendi varlığı bir zamanda olmadığından, yok oluşu da zamanda olmaz.*²⁵²

Dâmâd’ın dehr ile zaman (ve ona bağlı olarak mekân) arasında kurduğu ilişkiyi temellendirmek üzere ortaya koyduğu bir diğer istidlâl de şöyledir:

Nasıl ki - çizgisel boyutun sınırı olan nokta gibi- kararlı uzamın (el-imtidâdü’l-kârr) cüzlerinin mekânın sınırlarından birinde toplanması mümkün değilse ve bununla birlikte söz konusu cüzler varlık bakımından -zamansal uzamın tarafı olan- ‘ân’da toplanmaları dolayısıyla akış ve yenilenme ufku olan zaman zarfında yerleşiktir, aynı şekilde kararlı olmayan zamansal uzam (el-imtidâdü’z-zemâniyyü’l-gayru’l-kârr)’ın vehmî cüzleri zamanın sınırları olan ânlardan birinde toplanmaz ancak zamanın varlık kabı olan dehrde bu cüzlerin varlığı kararlı ve sâbit olup toplu şekilde tahakkuk eder. Şu hâlde zamansal ve mekânsal uzamların ikisi de bitişik hüviyetiyle bütün olarak dehrde mevcut ve sabittir.²⁵³

Zamanın varlığı ve yokluğu zaman-üstü olunca, dehr kategorisine dâhil olmuş olur. Esasında sâbit varlıkların varlık alanı dehr olunca, zamansal varlıkların sabit olan zatlari da dehrde olmak durumundadır. Dâmâd bu durumu şöyle açıklar: Zamansal bir şey, “tabiat-ı mürsele”si yani mahiyeti bakımından soyut bir varlık olup dehrîdir; bu yönüyle onun zamansal ve mekânsal olması düşünülemez. Epistemolojik açıdan bu durumu değerlendirsek; söz konusu olan zamansal şey, heyûlânî olan ferdî yönüyle

²⁵⁰ İbn Sina, *et-Ta’likât*, 423. Mîr Dâmâd bu durumu yine İbn Sina’nın bir başka eserinden aktardığı bir metafor ile açıklar: Zaman ile beraber bulunan bir şey onun içinde değildir. Mesela biz, bir buğday tanesi ile beraberiz, onun içinde değiliz. (İbn Sina, *en-Necât* (2. Baskı), Menşûrât-ı Câmîatü Tahrân, Tahrân 1421, 232; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 9; *el-Ufuku’l-mübîn*, 342-343.)

²⁵¹ İbn Sina, *et-Ta’likât*, 422; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 7.

²⁵² İbn Sina, *et-Ta’likât*, 97; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 8; *el-Ufuku’l-mübîn*, 338.

²⁵³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 117-118.

aklın değil duyuların idrak konusu iken, mahiyeti bakımından mücerred olup duyusal alanın dışındadır ve akledilir bir varlıktır.²⁵⁴ Dâmâd'ın İbn Sina'nın *Uyûnü'l-hikme*'sinden yaptığı bir alıntı, zamansal varlıkların dehrî yönünü açıkça ortaya koyar. İbn Sina özetle şöyle der: Tabîî cisim zamandadır, ancak zâtı nedeniyle değil, zamanda bulunan hareketi nedeniyle... Sâbit olmayan şeyler, sabitlik yönleriyle zamanda değil, zaman ile beraberdir. Zaman ile beraber olanın zaman ile ilişkisi dehr'dir.²⁵⁵ Dâmâd, yine İbn Sina'yı (*eş-Şifâ*) referans göstererek hem zamanın hem cisimlerin kendi ilkeleriyle ilişkilerinin devamlı olmaması halinde bunların tahakkuk edemeyeceğini belirtir.²⁵⁶

Burada, Mîr Dâmâd'ın “dehr”i açıklamak üzere Esûlûcyâ'dan yaptığı alıntılara değinmemiz gerekir. Fakat öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Mîr Dâmâd, kendinden önceki Müslüman düşünürlerin yaygın hatasını sürdürerek, Plotinus'un *Enneadlar*'ından uyarlanmış olan *Esûlûcyâ*'yı Aristoteles'e nisbet eder ve “Yunanlıların Muallimi” diye andığı bu filozofun bu konuyla alakalı olarak çokça açıklamalar yaptığını ifade eder. Ardından Dâmâd, *Esûlûcyâ*'nın müellifinin açıklamalarından birkaç sayfalık nakilde bulunur. Dâmâd'ın konuyu işleyişinde önemli bir yer tutan bu nakilleri özetleyerek şöyle maddeleştirebiliriz:

- 1- Bütün akıllar ve akledilirler dehr alanına ait olduğundan zamansız olurlar. Dolayısıyla bu varlıkların varoluşları beraberce olup, zamansallar gibi peyderpey değildir.²⁵⁷
- 2- Nefs, zaman alanından dehr alanına intikal ettiğinde, aklî âleme döner ve aklî cevherlerle beraber olur. Böylece bütün şeyleri ayânen görür. Temiz ve saf olunca, bu âleme ve onun içindeki bir şeye bakmak istemez; bakışını daima en yüce âleme yöneltir.²⁵⁸

²⁵⁴ Mîr Dâmâd, *el-Îmâdât*, 18.

²⁵⁵ Bkz.: İbn Sina, *Uyûnü'l-hikme* (2. Baskı), Abdurrahman Bedevî (thk.), Dârü'l-kalem, Beyrut 1980, s.28; *Kitâbu'l-kabesât*, 9.

²⁵⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 8-9; Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-Kabesât*, 111.

²⁵⁷ Plotinus, *Esûlûcyâ*, Arapçaya çeviren: İbn Nâima el-Himsî, Abdurrahman Bedevî (thk.), “Eflûtûn inde'l-Arab” içinde, Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısıriyye, Kâhire 1955, 8; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 11.

²⁵⁸ Plotinus, 29; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 11.

- 3- Dehr âlemindeki şeyler zamansız var olduğundan oraya ait her bilgi de zamansızdır. Bu bakımdan o âlemde bulunan nefis de zamansız olup -gerek ulvî varlıklardan olsun gerekse süflîlerden- düşündüğü şeyleri zamansız bilir. Dolayısıyla her şey onun yanında hazır olduğundan ve herhangi bir değişime maruz kalmadığından, hatırlamaya ihtiyacı kalmaz. Zaman âleminde, şeyler parça parça bilinirken, “o yüce-aklî âlemde” şeyler -ister bir şey olsun isterse çok olsun- ayânen görülür ve bir defada bilinir.²⁵⁹
- 4- Bütün illetlerin illeti olarak İlk Fâil ya da İlk Yaratıcı’nın her fiili tam ve kâmilidir. Onun katında -ister zamansal olsun isterse zamansal olmayan olsun- her şey daima tam ve kâmilidir. Bütün fiilleri onunla birlikte olduğu için hiçbir şey sonra değildir. Onun katında zaman olmadığından, zaman âleminde gelecekte olacak bir şey zaten mevcuttur. Ayrıca zamansal şeylerin bir kısmı diğerlerine illet iken, o âlemde hepsi beraber olduğundan hepsi sadece Bâri-i Evvel’in malûlûdürler.²⁶⁰
- 5- Yüce âlem, tam olan Mübdi-i Evvel’den ibdâ’ olunduğu için canlı ve tamdır. Bütün akıllar ve nefisler onda olup, hiçbir gereksinim ve ihtiyaç duymazlar. Çünkü oradaki şeylerin hepsi tek bir kaynaktan akan hayat ve zenginlik ile doludur.²⁶¹
- 6- O âlemde mekânın sınırlamaları olmadığından, mesela bir yolcu -ister aklen isterse hayat bakımından- yola çıktığında, bu süflî âlemin aksine, yolun başlangıcından ayrılmaksızın sonuna kadar gidebilir. Çünkü bu yeryüzünde herhangi bir yola çıkan yolcu, yolun başlangıcından ve diğer noktalarından ayrılıp sadece yolun sonunda ya da bulunduğu noktada olur. Hayat zeminindeki yolcu ise o zeminin en uzak noktasına başlangıcından ayrılmaksızın gider ve tek bir halde hem başlangıçta hem sonda hem ikisi arasındaki herhangi bir konumda olur.²⁶²

²⁵⁹ Plotinus, 30; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 11-12. Ayrıca sekizinci meymen’den yapılan alıntının son paragrafına bakınız. (13)

²⁶⁰ Plotinus, 68; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 12-13.

²⁶¹ Plotinus, 94; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 13.

²⁶² Plotinus, 96; Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 13.

7- O âlem tamlığın ve kemâlin zirvesinde olduğundan gelişme ve artmaya ihtiyaç duymaz.²⁶³

Burada, *Esûlûcyâ*'nın yazarının akılları ve akledilirleri zaman-üstü olarak değerlendirdiğini ancak İlk Yaratıcı için ayrı bir varlık boyutundan söz etmediğini görüyoruz. Bununla birlikte “en yüce âlem (el-âlemü'l-a'lâ)” dediği bu âlemin “dehr”in altında bulunduğunu ve içerdiği bütün akıllar ve nefislerle beraber Yaratıcı’dan ibdâ’ yoluyla çıktığını ifade eder. Bu durumda onun Yaratıcı’yı bu âlemin üstünde konumlandığı anlaşıyor. Ancak yazarın Yaratıcı için dehr’den müstakil bir varlık alanından söz etmemesi ve ibda ile varolanların tamlığın ve yetkinliğin zirvesinde olması, dolayısıyla hiçbir şeye gereksinim (fakr ve ihtiyac) duymadıklarını iddia etmesi, *Esûlûcyâ* yazarını Mîr Dâmâd’dan ayırtıran önemli hususlardır. Kısacası, *Esûlûcyâ*’nın müellifi, Mîr Dâmâd ve İbn Sina’da gördüğümüz şekilde varlıklar için üç farklı boyut yerine görünüşe göre zamanı aşkın varlıklar için ayrıca bir tasnife gitmeksizin iki boyuttan (zaman ve dehr) söz eder.*

Fazlurrahman, Mîr Dâmâd’ın dehrî hudûs anlayışını ele aldığı makalesinde, Proclus’un zaman (time) ve sonsuzluk (eternity) arasında bir ara terim olarak “zamanda daimîlik (perpetuity in time)” kavramına dair yaptığı tahlile yer verir ve bunun Dâmâd’ın kullanımına benzerliğine dikkat çeker. Proclus söz konusu analizinde daimîliğin biri “sonsuz daimîlik”, diğeri “zamanda daimîlik” olmak üzere iki çeşit olduğunu ifade ederek bunları şu şekilde açıklar: Birincisi, daimî sabitlik olup bütün “an”ları eş-zamanlı olarak beraberce bulunur. İkincisi ise daimî oluş olup zaman uzamında yayılmış ve dağılmış haldedir...²⁶⁴

Proclus’un “sonsuz daimîlik” kavramı Dâmâd’ın “sermed”ine, “zamanda daimîlik” kavramı ise Dâmâd’ın “dehr”ine karşılık gelir. Ancak Proclus’un “zamanda sonsuz” kavramını açıklarken ifade ettiği “zaman uzamında yayılmış ve dağılmış” özelliği Dâmâd’ın (ve elbette ki İbn Sina’nın da) dehr anlayışıyla uyuşmaz. Fakat bu

²⁶³ Plotinus, 110; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 13.

* Dâmâd, *Esûlûcyâ*’nın müellifinin (ona göre Aristo) dehr ile ilgili açıklamalarını önemli bulmakla beraber, bildiği hakikatleri âlemin hudûsu ve Yaratıcı’nın âlemden ayrık önceliği konusuna tatbik etme noktasında Fârâbî ve İbn Sina gibi ihmalkâr davrandığını düşünür. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 77).

²⁶⁴ Bkz.: Fazlurrahman, 140; krş.: Proclus, “Hucecu Proklus fî kıdemi'l-âlem”, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab*, Abdurrahman Bedevî (thk.), Vekâletü'l-matbûât, Kuveyt 1977, 35.

kategoriye dâhil ettiği varlıklar ve bunun üstünde tasvir ettiği “sonsuz daimîlik” boyutu dikkate alınır, onun bu teorisi Dâmâd’ın İbn Sina’dan ödünç alarak yeniden dizayn ettiği tasnife ilham kaynağı olmaya elverişlidir. Ancak bu teoriye ilham kaynağı aranacaksa, İbn Sina öncesi düşünürler arasında mutlaka anılması gereken bir isim daha var: Ebû Bekir er-Râzî (öl.925). Bu filozofun, metafiziğinin temeli olan “beş ezeli ilke”sinden biri olan “mutlak zaman/dehr” kavramı ile “nisbî zaman” dediği ve Dâmâd’ın “zaman” kavramına denk gelen kavram arasında kurduğu ilişki,²⁶⁵ Dâmâd’ın dehr ile zaman arasında kurduğu ilişkiye çok benzer. Fakat Ebû Bekir er-Râzî’nin bu tasnifi iki kavramdan ibaret olup Dâmâd’ın sermed-dehr arasında kurduğu ilişkiyi izah etmekten uzaktır.

2.1.3. Sermed

Mîr Dâmâd’ın varlık hiyerarşisinde en üstte tasvir ettiği varlık boyutu olan sermed, sözlükte “kesintiye uğramaksızın devam eden” anlamına gelir.²⁶⁶ Bu kavramın Kur’ân’da da aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz: “*De ki: Haber verin bakayım, eğer Allah üzerinize gündüzü Kıyamet gününe kadar sermedî kılsa...*”.²⁶⁷ Felsefî literatürde ise Mîr Dâmâd’da gördüğümüz şekilde “dehr”in de üstünde olan, zaman bakımından mutlak sonsuzluk anlamında ve ezeli-ebedî varlığın varlık statüsüne işaret eden varlık boyutu olarak kullanılır. İzutsu, “dehr” kavramını “zaman-üstü veya varlığın zaman-üstü boyutu (meta-time or the metatemporal dimension of being)” şeklinde tercüme ederken, “sermed” kavramını ise “zamansızlık veya zamansızlık boyutu (no-time or the dimension of timelessness)” şeklinde tercüme eder.²⁶⁸ Bu iki kavramın sözlük anlamlarının birbirine çok yakın olduğunu ve Batı’da yapılan çalışmalarda konuyu ele alan uzmanların bu iki kavramı çevirirken “sonsuzluk” anlamıyla ilgili terimleri kullanıp anlam çerçevelerinin karışmaması için verdikleri çabayı göz önüne

²⁶⁵ Bkz.: Aydın, “Ebû Bekir Râzî’de Beş Ezeli İlke”, 139-140. Râzî’nin bu anlayışının detaylı bir değerlendirmesi için ayrıca bkz.: Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî’nin ‘Beş Ezeli İlke’ Anlayışının Kaynağı Problemi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, 2005/I, 75-91.

²⁶⁶ *el-Mu’cemü l-vasît*, “es-sermed”, 428.

²⁶⁷ Kasas: 28/72.

²⁶⁸ Bkz.: İzutsu, *Mîr Dâmâd and his Philosophy*, 4.

alırsak,²⁶⁹ Izutsu'nun bu tercihinin çok işe yaradığını, hatta Mîr Dâmâd'ın terminolojisini karşılamak için ideal bir seçim olduğunu kabul etmeliyiz.

Şimdi Mîr Dâmâd'ın “sermed” kavramıyla ilgili yaptığı açıklamaları değerlendirelim... Bu konunun girişinde Dâmâd'ın söz konusu kavramları iki ayrı bakış açısıyla tanımladığına değinmiştik. Onun birinci bakış açısıyla “sermed” kavramına getirdiği tanım şöyledir: *“Mutlak olarak yokluğun öncelemesinden müteâıl olan, değişimden münezze olan gerçek, sâbit ve saf varlığın kabıdır.”*²⁷⁰ Dâmâd, bunu “her cihetle mahza fiiliyet” olarak niteler. Onun terminolojisinde (birinci bakış açısıyla) sermed, sadece saf-mutlak varlık yani Allah için ayrılmış ontolojik bir alandır. Başka hiçbir varlık, bu boyutta var olamaz. Dolayısıyla mutlak varlığın dışında kalan maddî veya gayri maddî, duyumsanan ya da duyumsanamayan bütün varlıklar, kısacası hem zaman hem dehr boyutu barındırdıkları varlıklarla birlikte bu metafizik boyut seviyesinde aslında yoktur. Mutlak Varlığın dışında kalan varlıkların bu yokluğu yani sermed boyutundaki yokluk (=sermedî adem), bu varlıkların asıl doğasının içine örülmüştür. Bu anlamda (Mutlak'ın dışında kalan) her şey, yokluk tarafından öncelenmiştir. Fakat bu önceliğin zamansal bir öncelik olmadığı bilinmelidir²⁷¹

Mîr Dâmâd, Allah'ın varlık boyutunun sadece sermed olduğunu ve bu boyutta ondan başka hiçbir şeyin varlığının söz konusu olmadığını, dolayısıyla bu varlık kabının ona özgü olduğunu özellikle vurgulayarak, kendisi ile diğer filozofların farklı düşündüğü bu noktaya farklı bağlamlarda tekrar tekrar dikkat çeker. Sözelimi “dördüncü kabes”te, Şîî hadis literatüründe Hz. Ali'ye nisbet edilen bir rivayete yer vererek bu rivayetin kendisinin “sermed” anlayışını desteklediğini iddia eder. Söz konusu rivayet şudur: *“Allah zaman ve mekân olmaksızın varlığını devam ettirdi. O şu anda da varlığını aynı şekilde devam ettirmektedir.”*²⁷²

²⁶⁹ Örneğin Seyyid Hüseyin Nasr hem “dehr”i hem “sermed”i “eternity” olarak; Dabashi “dehr”i “atemporality”, “sermed”i ise “everlasting” şeklinde; Corbin “dehr”i “perpetuite”, “sermed”i ise “eternite” terimleri ile karşılamıştır. Batı’da yapılan çalışmalarda bu iki kavramın nasıl tercüme edildiğini görmek için bkz.: Netton, 242.

²⁷⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 7.

²⁷¹ Izutsu, *Mîr Dâmâd and his Philosophy*, 4-5. Krş.: “Mîr Dâmâd ve Metafiziği”, 178.

²⁷² Ebû Ca'fer el-Küleynî, *el-Kâfî* (5. Baskı), Ali Ekber el-Gaffârî (thk.), Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, Tahran 1363, I, 178-179.

Dâmâd'ın bu rivayet üzerine yaptığı açıklama gerek varlık boyutları gerek bu boyutlara özgü olan mevcutlar gerekse bu mevcutların varoluş tarzı hakkındaki düşüncelerinin özeti gibidir:

*Allah zamansız ve mekânsız olarak dehr'de değil, daima sermed'de var idi. Varlıkta sadece onun hak zâtı olup, dehr, zaman, boyut, mekân, sâbit veya değişken varlıklar asla mevcut değildi. Sonra onun emri, halkı, ibdâi ve sun'u sayesinde şeylerin sâbit ve (gerek unsurları bir arada olanlar gerekse akışkan olup unsurları bir arada olmayanlar olsun) değişken olanları varlık alanına dâhil oldu ve böylece hepsi gerçek yokluklarının ardından dehr alanında meydana gelmiş oldular. İbdâ' ile var olanlar dehr'de, tekvin ile var olanlar zaman'da, mekânsal olanlar ise mekân uzamındadırlar. Bu şeylerin hiçbirisi sermed'de olmadıkları gibi, bunların varoluşundan sonra el-Bârî'nin varlığı da dehr'de olmadı. O, şeyler var olmadan önce olduğu gibi şimdi de dehr'den, zaman'dan, mekân'dan ve yön'den aşkındır. Nasıl ki sermed el-Vâcibü'l-Hakk'a özgüdür, aynı şekilde dehr mümkünlere özgüdür, zaman değişkenlere özgüdür; Yaratıcı ile yaratılan arasında ne sermed ne dehr ne de zaman ortaktır...*²⁷³

Mîr Dâmâd ikinci bakış açısıyla (dinamik ilişki) sermed kavramını tanımlamak için İbn Sina'nın *Ta'likât*'ından alıntılar yapar. Ancak İbn Sina'nın sermed anlayışı ile kendi anlayışı arasındaki farkı bu noktada dikkate almaz. Bunun neticesi olarak, onun sermed hakkındaki genel tasvirinde birtakım işkâllerle karşı karşıya kalıyoruz. Söz konusu alıntılardan biri şudur:

(Aklın algıladığı oluş şekillerinden üçüncüsü,) *sâbitin sâbit ile beraber oluşu olup sermed olarak isimlendirilir ve dehri kuşatır.*²⁷⁴

²⁷³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 128-129.

²⁷⁴ İbn Sina, *et-Ta'likât*, 422; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 7. Mîr Dâmâd burada geçen “kuşatma” kavramının niceliksel bir kuşatma olmadığına dikkat çekerek bu durumu nicel bir kuşatma ile kıyaslayarak açıklar. Nicel kuşatmaya daireyi örnek veren Dâmâd, dairenin çevresinin dairenin yüzeyini ya da merkezini kuşatmasının sınırlı olmasına karşılık, “sermed”in “dehr”i kuşatmasının sınırsız olduğunu, dolayısıyla bu sınırsızlık yönünün insan idrakini bu ilişkiyi kavramaktan aciz bıraktığını belirtir. Sonuç olarak Dâmâd, “sermedî-nûrî kuşatma” dediği ikinci tür kuşatmanın “zamansal-vehmî kuşatma ya da mekânsal-cismî kuşatma” olan birinci tür kuşatmadan üstün olduğunu, söz konusu sınırsızlık niteliğinden dolayı insanın bu iki kuşatma türü arasındaki farkı da idrak edemeyeceğini ifade eder. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 361.)

Mîr Dâmâd'ın bu konudaki açıklamalarında karşılaştığımız problemlerden bir kısmı sadece onun düşüncesini ilgilendirirken, diğer bir kısmı ise onunla birlikte İbn Sina'nın düşüncesini de ilgilendirir. İkisi için de problem teşkil durumlardan biri, “sâbit” kavramını hem Tanrı'yı hem mübdeâtı ifade edecek şekilde kullandıktan sonra, bu iki farklı varlık kategorisini ayırmak için herhangi bir girişimde bulunmamalarından kaynaklanır. Bu noktada cevabını aradığımız soru şudur: Tanrı'nın maddeden ayırık varlıklarla ilişkisi ile bu varlıkların birbiriyle ilişkisi arasında herhangi bir fark yok mudur? İbn Sina bu iki farklı varlık kategorisini de sâbit diye niteleyip sâbitin sâbite nisbetinin beraberlik olduğunu belirtir ve nihayet bu beraberlik ilişkisini sermed diye isimlendirir. Bu anlayışın kaçınılmaz sonucu, Tanrı ile beraber mübdeâtın yani kozmik akıllar, mâhiyetler ve zâtların varlığı gibi madde ve işlenlerinden ayırık bulunan şeylerin de sermed boyutunda telakki edilmeleridir. Nitekim İbn Sina'nın vardığı sonuç bu olmuştur. Mîr Dâmâd, İbn Sina'nın Tanrı'dan başka varlıkları da sermed'e dâhil etmesini vahim bir hata olarak değerlendirir. Ancak bu sonucu ortadan kaldırmak için, kanaatimizce İbn Sina'nın temel hareket noktası olan “sâbitin sâbite nisbeti” formülasyonunu sorgulamalıydı. Fakat o bunu sorgulamak yerine temel referans noktası olarak alınca, sermed'i Tanrı'ya özgüleme ilkesinin mantıkî tutarlılığını (en hafif ifadesiyle) muğlak bırakmış oldu. Bu durum ise sadece Mîr Dâmâd'ın düşüncesini ilgilendiren sorunlardan birini teşkil eder.

Dâmâd'ın “sermed” kavramının tanımı ile ilgili İbn Sina'dan yaptığı alıntılardan bir diğeri şudur:

*el-Evvel Teâla'nın Faal Akl'a veya feleğe nisbeti, ölçülebilen ve zamansal bir nisbet (ilişki) olmayıp ebedîlerin nisbetidir. Ebedîlerin ebedîlere nisbeti “sermed” ve “dehr” olarak isimlendirilir.*²⁷⁵

İbn Sina'nın varlık kategorileri arasındaki ilişkilerden hareketle varlık boyutları için yaptığı tanımlarda, yukarıda gördüğümüz üzere “sâbit varlığın sâbit varlığa nisbeti”ni sermed diye; “sâbit varlığın değişken varlığa nisbeti”ni ise dehr olarak adlandırır. Oysa bu alıntıda ilişkinin iki tarafı da sâbit iken (ebedî olan şey sabittir) İbn Sina aradaki nisbetin hem “sermed” hem “dehr” diye adlandırıldığını ifade eder. Alevî, bu pasajı yorumlarken, Yaratıcı'nın Faal Akl'a nisbetinin mutlak olarak sermed

²⁷⁵ İbn Sina, *et-Ta'likât*, 97; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 8.

olduğunu, buna karşılık onun feleğe nisbetinin iki farklı itibarla hem sermed hem dehr olduğunu belirtir. Felek ile asıl ilişki sermed olmakla birlikte, değişimin ilkesi olan zamanın feleğin hareketinin neticesi olması itibariyle söz konusu ilişki dehr olarak adlandırılır.²⁷⁶

Bu konuyu Mîr Dâmâd'ın önceki düşünörlere yönelttiğı eleştirilere yer vererek noktalayacağız. Ancak bu eleştirilere geçmeden önce, Dâmâd'ın sermed anlayışının biraz daha açıklığa kavuşması için, onun sermed ile varlık skalasında ondan aşağıda bulunan diğler iki boyut arasında nasıl bir ilişki kurduğunu açıklamakta yarar var.

Mîr Dâmâd İbn Sina'ya verdiği referanslarda açık ifadelerle “sermed”in “dehr”i, “dehr”in ise “zaman”ı kuşattığını, dolayısıyla sırasıyla birincinin ikinciye, ikincinin ise üçüncüye illet olduğunu açıklamıştır. Bu açıdan sermed hem dehr'i hem zaman'ı kuşatmış olur.

Sermed ile dehr arasında, ikisinde de uzam ve uzamsızlık düşünölememesi noktasında benzerlik vardır. Hatta Dâmâd'ın İbn Sina'nın *Uyûnu'l-hikme*'sinden yaptığı bir alıntıda “*dehr özünde sermeddendir, fakat zamana kıyasla dehrdir*”²⁷⁷ denilmektedir. Fakat söz konusu benzerliğe rağmen Dâmâd'ın İbn Sina'nın bu ifadesini benimseyerek aktarması, problem teşkil etmektedir. Çünkü eleştiriler kısmında göreceğimiz üzere onun İbn Sina'ya bu konuda yönelttiğı eleştirinin esası Baş Üstâd'ın dehr'i sermed'e karışacak derecede yaklaştırmış olmasıdır. Dâmâd dehr'i sermed'den açıkça ayıran ve ontolojik bakımdan onları bambaşka boyutlar yapan bir farka dikkat çeker: ‘Dehr’de gerçek yokluğun (sarih adem) öncelemesi mümkün iken ‘sermed’de bu ihtimalin olmaması... Çünkü dehrî varlıklar mümkün iken Sermedî Varlık zorunludur; dehrî varlıklar hâdis iken Sermedî Varlık kadimdir. Dolayısıyla dehrî hâdislerin yokluğu durumunda bile Sermedî Varlık bilfiil sabittir. Söz konusu hâdisler var olunca da bu varlık hem onların varlığından daha kapsamlıdır hem de bunun sabitliği ve devamlılığı onlarınkinden daha fazladır.²⁷⁸

²⁷⁶ Alevî, *Şerh-u Kitâbi'l-Kabesât*, 110-111. Alevî'nin bu yorumunun Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'nın *Uyûnu'l-hikme*'sinden yaptığı bir alıntıya dayandığı anlaşılıyor. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 9).

²⁷⁷ İbn Sina, *Uyûnu'l-hikme*, 28; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 9.

²⁷⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 345; Alevî, *Şerh-u Kitâbi'l-Kabesât*, 106-107.

Mîr Dâmâd, Sermedî Varlık'ın zaman ve zamansal varlıklarla ilişkisini izah ederken, Meşşâî filozoflarla aynı çizgidedir. Hatta o bu konudaki görüşlerini açıkladıktan sonra hem Meşşâîyyûn'un hem Revakiyyûn'un (Müslüman İşrâkîleri bu ekolün devamı olarak değerlendirir) bu meseleyi onunla aynı şekilde açıkladığını belirtir.²⁷⁹

Dâmâd, illetin malulünün etkisine maruz kalmayacağı ilkesinden hareketle zamanın ve zamansal oluşların illeti olan el-Evvel'in oluşun ve zamanın etkisine maruz kalmayacağını, dolayısıyla onun katında geçmiş-gelecek-şimdi ayrımının anlamsız olduğunu ifade ederek, zaman âleminde varlıkların ortaya çıkışı tedricî iken, onun katında her şeyin -başı ile sonu ayrı olmaksızın- bir defada hazır olup ardışıklığın söz konusu olmadığını belirtir.²⁸⁰ Ona göre -yine aynı ilkenin gereği olarak- el-Evvel'e nisbetle bir mekân diğer bir mekândan daha yakın olmayıp, bütün mekânlar ve mekânsal varlıklar uzaklık-yakınlık bakımından eşittir. Aynı şekilde herhangi bir zaman diğer zamanlardan daha yakın değildir; bilakis bütün zamanlar ve zamansallar hatta bütün varlıklar (vücûdât) ve varolanlar (mevcûdât) onun yanında hazır oluş bakımından eşittir. Dâmâd, şeylerin el-Evvel'in yanında hazır bulunuşunun aynı zamanda onun söz konusu şeyleri bilmesi olduğunu ve onun şeyleri akletmesinin onların akledilirler olarak ondan taşması manasına geldiğini savunarak klasik sudur terminolojisine sadık kalır.²⁸¹

Zaman, dehr ve sermed kavramlarının farkını kısaca ifade etmek gerekirse;

Zaman, hem başlangıcı hem sonu olan,

Dehr, başlangıcı olan fakat sonu olmayan,

Sermed ise hem başlangıcı hem sonu olmayan varlık boyutuna verilen addır.

²⁷⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 362.

²⁸⁰ Mîr Dâmâd, Zorunlu Varlık'ın cüz'îlerle ilgili bilgisinin de şimdi-geçmiş-gelecek ayrımına tabi tutulacak şekilde zamansal olamayacağını, aksi takdirde onun zâtî sıfatına değişimin ârız olacağını, dolayısıyla onun cüz'îler hakkındaki bilgisinin zaman-üstü hatta dehr-üstü olması gerektiğini savunur. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 9. Krş.: İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Neşrû'l-Belâğa, Kum 1417, 132.)

²⁸¹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 361-362.

2.1.4. Mîr Dâmâd'ın Konuyla İlgili Bazı Eleştirileri

Mîr Dâmâd, en önemli fikrî kaynaklarından biri olan Meşşâîlik ekolü ile kendisi arasındaki en önemli ihtilaflardan birinin sermed hakkında olduğunu düşünür.²⁸² Bu ihtilafın tafsilatlı değerlendirmesini “öncelik-sonralık” konusuna erteleyip burada iki tarafın tezlerinin özüne dikkat çekmekle yetinelim: Meşşâîler Zorunlu Varlık'ın âleme yani mümkün varlıklara önceliğinin “zâtî öncelik” olduğunu ve beraberliklerinin de “sermedi beraberlik” olduğunu iddia etmişlerdir; buna karşılık Dâmâd ise bu önceliğin “sermedî”, varoluştan sonraki beraberliğin ise “dehrî beraberlik” olduğunu iddia etmiştir.

Mîr Dâmâd varlık kategorilerini anlatırken İbn Sina'dan sıkça alıntılar yapar ve genellikle bu filozofun kendisiyle aynı fikirde olduğunu belirtir. Sermed kavramı hakkında ise yine ona referansta bulunur, fakat yukarıda işaret ettiğimiz anlayış farkına zaman zaman dikkat çekse de bu filozofa muhalefetini ortaya koyarken hiçbir zaman (mesela Fahreddîn er-Râzî'ye karşı kullandığı) alaycı ve küçümseyici bir üslup takınmaz. Bununla birlikte, mahza mufarık mümkünleri de Tanrı ile beraber sermed alanına nisbet eden İbn Sina'ya karşılık o, varlığın bu özel alanını sadece Yaratıcı'ya özgülemeyi kendi felsefî sistemini (Yemânî Hikmet) diğer filozoflarınkinden ayıran iki ana ilkedен biri olarak değerlendirir. Hatta o söz konusu iki ilkenin kendi felsefesinde oynadığı rolü anlatırken onları iki direğe benzetir.²⁸³ Aşağıdaki satırlar Mîr Dâmâd'ın konuya yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır:

*Sermed ile dehr, kendilerindeki varlıkta uzam ve uzamsızlığın düşünülememesi noktasında ortak olmaları açısından... bazen aralarında ayrıma gidilmeksizin “dehr ve sermed kabı” denilmiştir. Ancak terminolojinin doğru kullanımı için “sermed”in ve “sermedî varlığın” el-Kayyûm el-Vâcib Bizzât'a özgülenmesi gerekir. Çünkü onun dışındaki her şey yokluk (butlan) ile öncelenmiştir. Dolayısıyla mufarık olan mümkün zatların ve hakikatlerin cevherleri, sadece “dehr”de olup sermedde olmaz.*²⁸⁴

²⁸² Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 346.

²⁸³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 367.

²⁸⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 345.

Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*'ın bir yerinde İbn Sina'nın adını anmaksızın onun bu fikrini eleştirirken burhanî bir üslup kullanır, ancak analizini neticelendirirken kelâmî bir dil kullanarak “*sermedîliği mümkün-malûl zâtlar için olumlamak, bir çeşit şirk olup cahilliğe kapı aralamaktır.*” der. Onun söz konusu analizi özetle şöyledir:

Âlemin tekvinî varlıklarının dehrî hudûsa konu olduğunu ancak ibdâ'î varlıklarının sermedî olduğunu iddia etmek, Yaratıcı'nın mübeât ile ilişkisinin ezeli-sermedî beraberlik olduğunu, mükevvenât ile ilişkisinin ise hâdis-dehrî beraberlik ilişkisi olduğunu iddia etmektir. Bu durumda, bu ezeli beraberliğin dehrdeki sınırı söz konusu hâdis beraberliğin sınırından ayrı olur. Dolayısıyla dehrde beraberce mevcut olan mübdeâtın ezeliyeti ve mükevvenâtın hâdisliği açısından dehr boyutunda birtakım sınırlar vaki olmuş olur. Çünkü dehrde sürekli olarak var olan ezeli beraberliğin önce oluşu, daha sonra var olan sâbit-hâdis beraberliğin sonra geliş sınırından kaçınılmaz olarak ayrı olur. Bu durumda ise Yaratıcı'nın kendi dışındaki varlıklara nisbeti ölçülebilir bir nisbet olması ve onun işlerinde tedricilik ve akış olması lazım gelir. Bunun olabileceğini kabul etmek bir sapkınlıktır.²⁸⁵

Mîr Dâmâd, felsefî meseleleri ele alırken muhalefet etmek üzere en fazla atıfta bulunduğu isim olan Fahreddin er-Râzî bu konuda da onun eleştirisine maruz kalır. Dâmâd Râzî'nin *el-Mûlahhas* adlı eserinden şu alıntıyı yapar:

*Şöyle denilmez: İki değişkenin beraberliği “zaman”dır, değişkenin sâbit ile beraberliği “dehr”dir, sâbitin sâbit ile beraberliği “sermed”dir. Çünkü biz şöyle diyoruz: Bu muazzam isimler (el-esâmî'l-hâile) tartışma konusu değildir. Fakat biz diyoruz ki, “beraberlik” kavramsal (ma'kûl) bir şeydir. Şayet bu durum -ister “zaman” olarak isimlendirin ister “dehr” olarak isterse “sermed” olarak- sadece başka bir var olan sebebiyle tahakkuk ediyorsa, teselsül kaçınılmaz olur. Aksi takdirde zamanın varlığına dair iddia boşa çıkmış olur.*²⁸⁶

Râzî'nin iddiası olan teselsül veya zamanın ontolojik varlığının iptali şıklarına dair Ahmed el-Alevî'nin şerhinde yaptığı izahı görmekte fayda var:

²⁸⁵ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 112.

²⁸⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikmeti ve'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 109a; Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 106.

Mesela “sermed” mevcut ise, her iki sâbit ile de beraberlik ilişkisi olur. Dolayısıyla bu durumda kendisi ya sâbit olur ya da değişken (müteğayyir). Şayet sâbit olursa, onun için de başka bir “sermed” söz konusu olur; eğer değişken olursa, başka bir “dehr” vs. söz konusu olur. “Sermed” için yapılan bu akıl yürütme aynı şekilde “zaman” ve “dehr” için de geçerlidir; bunların başka bir sâbit ya da değişken ile beraberlik ilişkisi olur, dolayısıyla bu durum sonsuza kadar teselsül eder. Öyleyse bunların mevcut olmadıkları açığa çıkmıştır. Dolayısıyla zamanın da (müstakil) bir varlığının olmadığına hükmetmek gerekir.²⁸⁷

Dâmâd, Râzî’nin yukarıdaki değerlendirmesini aktardıktan sonra, üç düşünürün konuyla ilgili açıklamalarına yer verir. O, her ne kadar bu kişilere karşı küçümseyici bir üslup kullansa da onlardan yaptığı alıntılarla Râzî’nin argümanını çürütmeyi amaçlamıştır. Hatta onların açıklamalarıyla yetinerek söz konusu argümanı çürütmek üzere onlardan yaptığı alıntıdan başka herhangi bir açıklama yapmaz. Bunlardan birincisi, Dâmâd’ın “Râzî’nin mukallitlerinden biri” diye nitelediği Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvinî (ö. 1277)’dir.²⁸⁸ Dâmâd, onun *el-Mûlahhas* üzerine yazdığı *el-Münassas* adlı şerhinden söz konusu pasaj hakkında yaptığı yorumu nakleder, ancak onun yorumunun da bazı noktalarına itiraz eder. Kâtibî, açıklamasında, İbn Sinâ’nın Râzî’nin tenkidine konu olan görüşünü *eş-Şifâ*’dan (kendi yorumuyla) nakleder ve yaptığı naklin Râzî’nin söz konusu tenkidine bir cevap mahiyetinde olduğunu ifade eder. Kâtibî’nin “İbn Sina’nın görüşünü daha açık ifadelerle” nakledeceği iddiasıyla yaptığı açıklama özetle şöyledir:

Var olanlar, ya -bütün değişim çeşitleri ve hareketlerde olduğu gibi- bazı cüzlerinin diğerlerinden önce gelmesi şeklinde olurlar ya da bütün cüzleri beraber var olacak şekilde olurlar. Birinci tür var olanların varlığı zamanda olup onların her bir cüzü zamanın bir cüzüyle örtüşür. Bu tür varlıkların bir kısmının diğerlerine nisbeti beraberlik, öncelik ve sonralık olur ki bu da zamandır. İkinci kısım mevcutların cüzleri zamanda olmayıp varlıkları daima toplu şekilde beraber olur. Bu tür varlıklar sâbit olup

²⁸⁷ Alevî, *Şerhu Kitabi’l-Kabesât*, 295.

²⁸⁸ Fahreddîn er-Râzî’nin Mîr Dâmâd’ın da yaşadığı Şii coğrafyada etkili olmasında Necmeddîn el-Kâtibî ve öğrencilerinin önemli bir rol oynadığı kabul edilir. (Bkz.: Müstakim Arıcı, “Fahreddîn Râzî ve Okulu”, *İslam Felsefesi El Kitabı*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Grafiker Yay., Ankara 2017, 355.)

zaman ile beraberdirler; tıpkı insan fertlerinin birbirinin içinde değil de beraberce bulunması gibi. İkinci tür varlıkların, birincilerle olan beraberlik-öncelik-sonralık ilişkisi “dehr” diye adlandırılır ve bu tür varlıkların “dehr”de var oldukları söylenir. “Sermed” ise bazı mübdeâtın (ibdâ’ ile varolan mevcutlar) diğer bazılarıyla olan daimî beraberlik, öncelik ve sonralık ilişkisinden ibarettir. Bazı akılların diğerleriyle olan ilişkisi gibi.²⁸⁹

Mîr Dâmâd, Kâtibî’nin bu açıklamasına ana hatlarıyla katılmakla birlikte, onun satır aralarında geçen bazı unsurlarına itiraz eder: Sâbitin dehr boyutunda değişken ile ilişkisinin “ondan sonralık” olması düşünülemez. Bu ilişki ancak sâbitin önce olması ve beraber olması şeklinde olabilir. Aynı şekilde bazı akılların diğerleriyle (sâbitin sâbit ile) ilişkisinin öncelik ve sonralık olması düşünülemez; çünkü bunların birbirleriyle ilişkisi sadece “ölçülebilir olmayan beraberlik”tir. “Sermedî-dehrî öncelik” konusunda detaylıca ele alacağımız üzere, kozmik akılların tamamının Yaratıcıları ile ilişkisi, gerçek yokluk ile öncelenmeleri bakımından, dehrî sonralıktır; dehr âleminde var olmalarından sonra ise Yaratıcı ile ilişkileri dehrî beraberlik olur. Dâmâd, mübdeâtın sermedî olduğunu savunan filozofların bakış açısına göre ise bu ilişkinin sermedî beraberlik olduğuna dikkat çeker.²⁹⁰

Kâtibî’nin açıklamalarında Mîr Dâmâd’ın anlayışıyla uyuşmayan önemli bir husus daha var, ancak Dâmâd ona hiç değinmeden geçmiştir. Bununla birlikte Dâmâd’ın şarihi Ahmed el-Alevî bu duruma dikkat çekmiştir: Kâtibî, İbn Sina’nın zaman, dehr ve sermed kavramlarını tanımlarken kullandığı ve Dâmâd’ın da aynı şekilde tevarüs ettiği “sâbit” kavramını “aynı anda bütün cüzleri bir arada bulunan” şeklinde yorumlamış, oysa İbn Sina bu kavram ile cismin dâhil olduğu kararlı niceliği (el-kemmu’l-kârr) değil, -Mîr Dâmâd’ın da anladığı şekliyle- sırf sâbit varlıkları yani soyut nurları ve mutlak olarak maddeden mücerred akılları ve keza Nuru’l-Envâr’ı kasteder.²⁹¹

Mîr Dâmâd’ın referans gösterdiği Kâtibî’nin açıklamasının son kısmında “sermed” kavramını tanımlamak üzere kullanılan mübdeââtın bir kısmının sürekliliğinin

²⁸⁹ Necmeddîn el-Kâtibî, *el-Münassas fî Şerhi’l-mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 413b-414a; Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 107. Dâmâd, Kâtibî’nin buradaki açıklamanın aynısını yine Râzî’nin *el-Muhassal* adlı eserine şerh olarak yazdığı *el-Mufasssal* adlı eserinde dile getirdiğini belirtir.

²⁹⁰ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 108.

²⁹¹ Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabı’l-kabesât*, 296.

diğerlerinin sürekliliğine nisbetinden ibarettir” ifadesi de ilginç bir şekilde Yaratıcı’yı varlık tasnifinin dışında tutuyor. Çünkü Yaratıcı mübdeâta dahil değil, bilakis onları ibdâ’ edendir. Dâmâd’ın bu noktayı da atlayarak bunun sonuçlarıyla ilgili hükümlere itiraz etmesi, ilginç bir durumdur.

Kâtibî’nin İbn Sina’dan nakiller yapmak suretiyle Râzî’nin eleştirisinin esasını oluşturan ‘teselsül’ iddiasını çürütmeye yönelik açıklamaları şu şekilde özetlenebilir: İbn Sinâ “sermed” ve “dehr”i haricî varlığa sahip şeyler olarak görmez, bilakis bunların birer ilişkiden ibaret olduğunu yani sâbitin sâbite ya da değişkene nisbetinin kendisi olduğunu ve bununla ifade edilen şeyin de hârice dönük olduğunu düşünür. Böylece onlarla iki sabit arasında ve sabit ile değişken arasında beraberlik olur, ancak onlarla sabit ya da değişkenlerin hariçteki yoklukları arasında beraberlik olmaz. Zaman ise her ne kadar a’yânda mevcut olsa da önce ve sonra onun cüzleri olduğundan öncelik ve sonralık da ona göre cereyan etmiş olur. Yani kendisindeki öncelik-sonralığın ölçüsü de kendisi olmaktadır. Tıpkı cismi aydınlatan şey ışık iken ışığın aydınlığının da başka bir ışıkla değil yine kendisi ile olması gibi. Kâtibî buradan hareketle, teselsülün gerekmediği sonucuna varır.²⁹²

Mîr Dâmâd, Kâtibî’den yaptığı alıntılardan sonra yine Râzî’ye cevap olmak üzere, aynı şekilde “mukallit” diye niteleyerek önce Seyyid Şerif Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*’ından, daha sonra ise Celâleddîn Devvânî’nin *Enmûzecu’l-ulûm* adlı eserinden konuyla ilgili açıklamalar nakletmiş fakat onların açıklamalarına muvafakat ederek herhangi bir eleştiriye gerek görmemiştir.²⁹³

2.2. YOKLUK VE ÇEŞİTLERİ

2.2.1. “Yokluk” Kavramı

Bilindiği üzere “hudûs” kavramının temel anlamı “yokluktan sonra varlığa çıkma”dır.²⁹⁴ Bu bakımdan bu kavramın iyi anlaşılması tanımında geçen terimlerin iyi bilinmesine bağlıdır. Söz konusu tanımda yer alan “sonralık” terimini, görelî kavramı (muzâyıfî) olan “öncelik” ve bu ikisinin olmayışını ifade eden “beraberlik” terimlerini

²⁹² Bkz.: el-Kâtibî, 414a; Alevî, *Şerhu Kitabi’l-kabesât*, 296.

²⁹³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 108-109.

²⁹⁴ Bkz.: Cürcânî, “Hudûs” md., *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 145; Gerard Gihamy, *Mevsûatü mustalahât-i İbn Sina*, Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 2004, 358.

çalışmamızın üçüncü bölümünde tafsilatıyla inceleyeceğiz. Şimdi, “hudûs”un tanımında değinilen temel unsurlardan biri olan yokluk kavramını inceleyelim.

İbn Sina ‘yokluk’ün tanımlanamayacağını (hatta ‘mutlak ma’dûm’dan yani mutlak yok’tan olumlu bir şekilde söz edilemeyeceğini) ancak “kendiliğinden bilinen” varlık vasıtasıyla ona işaret edilebileceğini ifade eder.²⁹⁵ Kısaca, ‘yokluk’ün ‘varlık’ın mukabili olması bakımından değerlendirilebileceğini vurgular.

Mîr Dâmâd bu konuyla ilgili fikirlerini bazen konuyu müstakil olarak ele alırken bazen de önceki filozofların hudûs vb. bağlamlardaki görüşlerini değerlendirirken açıklar. Biz burada onun fikrini özetleyerek, daha sonra farklı bağlamlarda bu konuya tekrar değineceğiz.

Mîr Dâmâd da İbn Sina’yı izleyerek *yokluk* kavramının varlık kavramının mukabili olduğunu ve bu tekâbülün zıtlık tekâbülü değil selb-îcâb tekâbülü olduğunu belirtir. Bu bakımdan “yokluk” - yokluk olmak bakımından- ne varlıkta ne de vehimde temsil edilmez yani ontolojik bir hüviyete sahip değildir. Ancak ma’kûl yani zihinde sabit bir kavram olması bakımından zihnî bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla zâtın nefsü’l-emr mertebesinde olumsuzlanması kavramı olarak yokluk, vücûd ile bir araya gelebilir; ancak bu kavramın misdâkı yani zâtın nefsü’l-emr mertebesindeki nefyi olarak yokluk, varlığın mukabili olup onunla bir araya gelmez. Kısacası, yokluğun varlık ile bir araya gelmesi sadece itibarî bir durum olup nesnel seviyede varlığın “yokluk”a ârız olması mümkün değildir.²⁹⁶

Mîr Dâmâd yokluk hakkında konuşurken varlığı referans almak gerektiğini beyan eder.²⁹⁷ Bunun nedeni, yokluk hakkında başka türlü konuşmanın imkânının olmamasıdır. Yokluk varlığın olumsuzlanması (selbu’l-vücûd) olduğundan, Dâmâd’ın varlık anlayışını göz önünde bulundurarak, yokluğun hakikatinin, mâhiyetin a’yânda veya zihinde oluşunun olumsuzlanması olduğunu ifade etmeliyiz. Öte yandan Dâmâd’ın varlık ile yokluk kavramları ile alakalı olarak önemseydiği bir farka da dikkat çekmeliyiz: Varlık, hangi varlık zarfında olursa olsun, söz konusu zarfta oluşa konu

²⁹⁵ Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Said Zâhid vd. (thk.), 32, 36; Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, 41.

²⁹⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 67-68.

²⁹⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 70.

olan mahiyetlerden soyutlanan bir kavram (munteze') iken, "yokluk" ortada kendisinden soyutlanabileceği bir şey olacak şekilde zâta ârız olmaz.²⁹⁸

Yokluk konusu işlenirken cevabı aranan problemlerden biri de yokların (ma'dûmların) varoluş sürecinde ayrışması (temeyyüz) meselesidir. Dâmâd'a göre yokluk, kendisinde ayrılma ve ayrışma (infisâl ve temeyyüz) olmayan bitişik basit olumsuzlamadır (selbun basîton muttasılun).²⁹⁹ Olgusal düzeyde (fi'l-vâki') farklı yoklar için ayrışan yokluklar söz konusu değildir; birtakım olumsuzlananlar için çoğalmış olumsuzlama payları (hısas mine's-sülûb) yoktur. Nasıl ki herhangi bir varlık zarfındaki yok o zarfta bir şey değilse, aynı şekilde bir zarftaki yokluk o zarfta bir şey değildir. Yokluklarda ayrışma (temâyüz) ancak şu cihetledir: Akıl, şeyleri tasavvur edip onlara "yokluk" kavramını izâfe eder. Böylece izâfetle birtakım paylar oluşur ki bunlara akıldaki birtakım yoklar için olan yokluklar denir. Fakat haddi zâtında "yokluk" basit bir şey olup sadece izâfetle paylara ayrılır ve zihinde ayrışan konuların çokluğu ile çoğalır. Mesela akıl, illet ile malûlû, şart ile şartlıyı ve zıt ile zıttı tasavvur ederek onlara yokluk kavramını nisbet eder. Böylece akılda, "illetin yokluğu" "malûlün yokluğu"ndan, "şartın yokluğu" "şartlının yokluğu"ndan vs. ayrılmış olarak meydana gelmiş olur. Ancak akıl itibarından sarfinazar edince bir yokluk diğer bir yoklukta ya da bir ma'dûm diğer bir ma'dûmdan ayrılmaz.³⁰⁰

2.2.2. Yokluk Çeşitleri

"Hudûs" kavramının tanımında "yokluk" kavramı temel referans olarak alınınca, "hudûs"a dair yapılacak taksimin "yokluk"un taksimi üzerine kurulacağı açıktır. Nitekim Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*'ın başında İbn Sina'nın hudûs kavramı hakkındaki açıklamalarından hareketle üç çeşit hudûs ortaya koyarken, üç çeşit "yokluk"u itibara almıştır.³⁰¹ Onun açıklamalarını esas alarak "yokluk" kavramına dair yapacağımız taksimatı şöyle bir şema ile gösterebiliriz:

²⁹⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 70, 86.

²⁹⁹ "Selb-i basit", "ca'l-i basit" in mukabilidir. Ca'l-i basit kavramı için bu bölümün son konusuna bakınız.

³⁰⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 71.

³⁰¹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 4.



Şekil 2.3. Yokluk Çeşitleri

1- Zâtî yokluk (leys-i mutlak): İmkân tabiatından kaynaklanan, dolayısıyla bütün mümkün varlıkların varlıkları esnasında zât mertebesinde söz konusu olan yokluk çeşididir. Bir başka ifadeyle, bu yokluk çeşidi mümkün varlıkların varoluşundan itibaren onlardan ayrılmaz. Zat mertebesinde olması, onun kavramsal bir yokluk olup hariçteki varlığa mukabil gelen dehrî yokluktan ayrı olduğu manasına gelir.³⁰²

2- Zamansal yokluk (el-ademü'l-mükemmemü'z-zemânî): Bütün zamansal varlıkların (zamansal hadis olmaları bakımından) varlıklarından önce olan, dolayısıyla varlık ile ayrı sınırlarda söz konusu olan ölçülebilir yokluk çeşididir.³⁰³

3- Dehrî yokluk (el-ademü's-sarîhu'd-dehrî): Bir maddede (sun'a taalluk etmesi bakımından) varolan her şey için söz konusu olan ve varlıktan ölçülemez şekilde önce olan yokluk çeşididir. Bu yoklukta sınırlar ve birbirinden ayrışan haller tasavvur edilemez. Dâmâd, İbn Sina'nın "*ba'de leysin gayr-i mutlakin, bel ba'de ademin mukâbilin hâssin fî mâddetin (=mutlak olmayan, aksine bir maddedeki özel-mukâbil bir yokluktan sonra*" ifadesi ile bu yokluğu kastettiğini belirtir.³⁰⁴

Mîr Dâmâd, *el-İşârât*'ın beşinci namatından "sarih ademde 'kendisinde bir şeyi var etmemenin (en lâ yûcide) diğer bir halden evlâ olacağı hal' şeklinde ayrışmanın olmadığı"na dair alıntı yapar. Ardından Kutbuddîn er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'ından bunun şerhini aktarır. er-Râzî, İbn Sina'nın buradaki yokluğu "sarih" kaydına

³⁰² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 4.

³⁰³ Mîr Dâmâd, *el-İmâdât*, s.27-28.

³⁰⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 4; Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 93.

bağlamasını, onu öncesinde maddenin bulunduğu zamansal yokluktan ayırma gerekçesine dayandırır.³⁰⁵

Yokluğun üç türü arasında şu farka dikkat edilmelidir: Zâtî yokluk zât mertebesinde söz konusu olduğundan itibârîdir. Dolayısıyla bu yokluk türünün olgusal düzeyde yeri yoktur. Dehrî yokluk ile zamansal yokluk ise sırf itibârî olmayıp olgusal düzeyde de vuku bulur. Yani bu iki yokluk türü, ilkinin aksine haricî varlık düzeyinde değerlendirme konusudur. Konuyla ilgili metinlerde ilkine itibârî, son ikisine ise vâkıf niteliğinin yapılması, söz konusu farka dikkat çekmek içindir. Bu noktadaki fark, âlemin varoluşu ile ilgili olarak Mîr Dâmâd'ın İbn Sina çizgisinden ayrılışının temelini oluşturur. Çünkü İbn Sina olgusal düzeyde âlemden önce herhangi bir yokluğun olmasını olanaklı görmezken³⁰⁶ Mîr Dâmâd Yaratıcı dışındaki bütün varlıkların ayrılmaz bir unsuru olan zâtî imkân tabiatının olgusal düzeyde (metnü'l-vâkı') yokluk ile öncelenmeyi zorunlu olarak gerektirdiğini iddia eder.³⁰⁷

Vücûd ile ilişkileri açısından bakıldığında bu üç yokluk türünden ilk ikisi vücudun mukabili değildir. Çünkü **zâtî yokluk** fiilî varlıkla birlikte bulunur, sadece zât mertebesinde ondan önce gelir. Dâmâd bu yokluğun varlık ile birlikte bulunabilmesini şu şekilde açıklar:

*Mahiyet bakımından olan yokluk (butlân ve leysiyye) ile fâilin ifâzasına (varlığı taşımasına) istinâd etmesi bakımından nefsü'l-emr'deki varlık (filiyet ve vücûd) arasında tesâdüüm (beraber bulunamama) olmaz. Çünkü “nefsü'l-emr” “mâhiyet bimâ hiye hiye” mertebesinde daha geniştir.*³⁰⁸

“Zamansal yokluk”un varlığın mukâbili olmamasının sebebi ise şudur:

Zamansal yokluk, varlık zamanından farklı bir zaman uzamında olduğundan ve zamansal şeyler arasında tenakuzdan söz etmek için zaman birliği şart olduğundan, bu yokluk türü de vücudun mukabili olmaz.

³⁰⁵ Bkz.: İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*, Ali Durusoy vd. (çev.), Litera Yay., İstanbul 2005, 141; Kutbuddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât (I-III)*, Neşru'l-belâğa, Kum 1417, III, 132; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 5.

³⁰⁶ İbn Sina, *en-Necât*, 292-293.

³⁰⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 221-222.

³⁰⁸ “Nefsü'l-emr” kavramı ile mâhiyetin farklı modları arasındaki ilişkinin izâhı için bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 47-48.

Dehrî yokluğa gelince, bu yokluk ile bilfiil vücûd, bir maddede veya bir konuda nefsü'l-emr bakımından asla bir araya gelmezler. Sonuç olarak, vücûda mukabil olan yokluk çeşidi sadece sarîh adem denilen 'dehrî yokluk'tur.³⁰⁹

2.2.3. Zamansal Yokluk ile Dehrî Yokluk Arasındaki İlişki

Mîr Dâmâd bir şeyin zamansal yokluğunun onun dehrî yokluğunu gerektirmediğini, zaman, dehr ve sermed arasındaki hiyerarşik ilişkiye atıfta bulunarak ve bir şeyin mahiyeti ile fiilî varlığı arasındaki ilişki ile kıyaslayarak açıklar:

Sermed dehri, dehr ise zamanı kuşattığından, herhangi bir zamansal şeyin (zamansal olması yönüyle) zamansal yokluğunun bütün zaman uzamında devamlı olduğu varsayılırsa, kaçınılmaz olarak o şeyin dehrî yokluğuna hükmedilir. Aksi takdirde, zamansal bir şeyin dehr düzeyinde var olup zamanda hiç var olmadığı sonucu ortaya çıkar. Bu durumda ise zamansal olan bir şeyin zamandan ve mekândan mufarık olduğu şeklinde bir çelişki ortaya çıkar. Şayet söz konusu zamansal şey, zaman uzamının bir kısmıyla özelleşirse, dehr düzeyinde yok olmayı gerektirmez. Yani zamansal bir şey zamanın bir parçasında var olduğu anda dehr düzeyinde var olduğuna hükmedilir. Çünkü dehr zaman uzamının tamamını kuşatır.³¹⁰

Mîr Dâmâd bu ilişkiyi açıklamak için iki örnek verir:

Birincisi "mâhiyet bi-mâ hiye hiye" mertebesi ile varlık alanları olan "hâkku'l-a'yân" ve "nefsü'l-emr" arasındaki ilişkidir: "Mâhiyet bi-mâ hiye hiye" mertebesindeki yokluk, "nefsü'l-emr"de yok olmayı gerektirmez ve "metnü'l-vâki'"deki varlık ile çelişmez. Çünkü nefsü'l-emr, hem bu mertebeden hem metnü'l-vâki'den daha geniş ve daha umumidir. Dolayısıyla söz konusu mertebede varlığın ortadan kalkması, bununla birlikte metnü'l-vâki' düzeyinde varlığın devam etmesi mümkündür.³¹¹

Dâmâd'ın bu ilişkiyi açıklamak için verdiği ikinci örnek mantıksal analize dayalıdır: Tümel olumlu bir önerme, tikel olumlu kuvvetinde iken tümel olumsuz tümel olumsuz kuvvetindedir. Mesela Tabiat-ı mürsele (yani mutlak mâhiyet), bir tek ferdinin tahakkuk etmesi ile tahakkuk eder; ancak ortadan kalkması, bütün fertlerinin ortadan

³⁰⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 4, 17-18, 223-225; Alevî, *Şerh-u Kitâbi'l-kabesât*, 93. Burada kastedilen vücûd, nesnel düzeydeki bilfiil vücûddur.

³¹⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 15, 210.

³¹¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 16.

kalkması ile olabilir. İşte bunun gibi, zamansal bir şeyin bazı zamanlardaki yokluğu, bu zamansalın dehr'de yok olmasını gerektirmez... Mufarık bir şeyin bütün zamanlardaki yokluğu ise onun dehrde de yok olmasını gerektirmez. Hiçbir zamanda ve hiçbir mekânda var olmadığı halde hâkku'l-vâki' ve metnü'l-a'yânda* dehrî bir vücûd ile var olabilir.³¹²

2.2.4. Yokluğun Tabîî Varlıklar İçin İlke Oluşu

Mîr Dâmâd, yokluğun varlık âlemindeki payını ortaya koymak üzere “yokluğun mebd'e'yyeti”ni yani temel ilkelerden biri oluşunu tartışır. Bu konuda Aristoteles ve İbn Sina'dan nakillerde bulunarak Grek filozofun tabîî varlıkların ilkeleri arasında saydığı yokluğun “gerçek yokluk (sarih adem)” olduğunu belirttikten sonra İbn Sina'nın bu noktada “zamansal yokluk”u da itibara almasını izah eder.

Dâmâd, “Aristoteles'in Zülkarneyn'e (Büyük İskender) hitaben yaptığı bir konuşma” kaydıyla bir pasaj nakleder. Bu pasajda özetle şu açıklamalara yer verilir:

Allah tabiat âlemini yaratmadan evvel ilk prensipleri (er-ruûsü'l-evâil) yaratmış, ardından küllî tabaitları bu prensiplerden yaratmıştır. Söz konusu prensipler üç tane olup şunlardır: Sûret, heyûlâ, yokluk. Bu üçü arasında en yüce olan, surettir. Sûret, bilfiildir; heyûlâ, bilkuvvedir; yokluk ise heyûlânın bilfiil olan şeye dönüşmesi olup zamansız ve mekânsızdır. Şu hâlde yaratılışın asılları hareket etme yani sûretlenme (tasavvur), şekil yani sûret, hareket eden şey yani heyûlâ ve sûret ile heyûlâ arasına ârız olan şey yani yokluktan ibarettir. Bu prensiplerin illeti, bütün malûllerin illeti olan İlk İlet'tir. “Hermes'in çok güzel ifade ettiği” üzere, var olanlar üç çeşittir: a- Hareketlidir, hareket ettirmez yani malûldür, illet değildir; b- Hareketlidir, hareket ettirir yani hem malûl hem illettir; c- Hareket ettirir, hareket etmez yani illettir, malûl değildir.³¹³

Dâmâd, Aristoteles'in burada değindiği yokluğun açıkça sarih-dehrî yokluk olduğunu ve hâdislerden dehrî olarak önce geldiğini, buna karşılık İbn Sina'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta hem bu yokluğu hem zamansal yokluğu tabîî varlıkların üç ilkesi arasında değerlendirdiğini ifade eder. Ona göre bu iki yorumun da haklı sebepleri

* Dâmâd'ın “hâkku'l-vâki'” ve “metnü'l-a'yân” kavramlarını dehr boyutu için kullandığını daha önce açıklamıştık.

³¹² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 16; *el-Îmâdât*, 8.

³¹³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 174-175.

vardır. Çünkü maddî bir varlık iki farklı itibarla hem dehrî hâdistir hem zamansal hâdistir. Dolayısıyla dehrî hâdis olması itibariyle dehrî yokluktan sonradır, zamansal hâdis olması itibariyle zamansal yokluktan sonradır. Aristoteles birinci itibarı göz önünde bulundurmuş, İbn Sina ise ikinci itibarı dikkate almıştır.³¹⁴

Burada akla şu soru gelebilir: Yokluk, tabîî varlıkların ilkesi ve prensibi olarak kabul edilince, vücûdî bir şey ve dolayısıyla Allah'ın bir mahluku ve malûlû gibi değerlendirilmiş olmuyor mu? Nitekim Mîr Dâmâd'ın kendisi de bu itirazın gelebileceğini kabul eder ve bu probleme şöyle bir açıklama getirir: “Yokluk, yokluk olması bakımından varlık prensibi olarak nitelenemez. Bu ancak arazî olarak ve aklî mecaz yoluyla olabilir.”³¹⁵ Dâmâd bu hususu uzun uzadıya analiz eder ve hem Fârâbî'nin (eş-Şerîk fî't-ta'lîm) hem İbn Sina'nın heyûla ile ma'dûmun (yok'un) farkına işaret ederken birincinin zâtî olarak mevcut olup arazî olarak ma'dûm olduğunu, ikincinin ise zâtî olarak ma'dûm olup arazî olarak mevcut olduğunu beyan ettiklerini ifade eder.³¹⁶

Yokluk, hangi varlık zarfında olursa olsun, bu zarfta şey'iyetin mutlak olarak olumsuzlanmasıdır (intifâu's-şey'iyye). “Olumsuzlanma” denilen ya da “yokluk” lafzı ile ifade edilen bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla “mutlak yokluk”un bir zâtı ve tabiatı bulunmaz. “Yokluk”tan ancak ona dair zihinde oluşan kavram yoluyla söz edilebilir. Zihin bu kavramı (intifâ, butlân, leysiyye, selb vs.) varlık kazanıp ayırışan mâhiyetlere ve zâtlara izâfetle tasavvur eder ve böylece bunlara izafetle yokluk'un payları oluşarak akılda temsil edilir. Kısacası, “yokluk”lar ancak bunların izafe edildiği mâhiyetlerin varlık kazanması ile (ve ancak kavramsal olarak) meydana gelir. Böylece konular var olunca, akılda söz konusu kavramlara hükümler bina edilir, dolayısıyla yokluk'lar için yaratma ve Yaratıcı'ya istinâd mümkün olur.³¹⁷

2.2.5. Âleme İlişen Yokluk Çeşitleri

Mîr Dâmâd yokluk ile ilgili açıklamalarının ardından, yaptığı yokluk taksiminden iki çeşidin (zâtî yokluk ve dehrî yokluk), “büyük insan” denilen âleme taalluk ettiğini

³¹⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 176, 224-225.

³¹⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 176-177.

³¹⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 177-178. Krş.: İbn Sina, *et-Ta'likât*, 330; Fârâbî, *et-Ta'likât*, Müessese-i pejûheşî-yi hikmet ve felsefe-i İran, Tahran 1392, 32.

³¹⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 179.

ifade eder. O da önceki Müslüman filozoflar gibi, küllî nizamıyla beraber âlemin Gerçek Fâil cihetinden zâtının sâbit olup varlığının bilfiil mevcut olduğunu ancak kendi zâtı açısından iki açıdan yok hükmünde olduğunu ifade eder.

Birincisi, âlemin ‘min haysü hiye hiye’ itibariyle zât mertebesindeki yokluktur (=zâtî yokluk). Zâtî imkân tabiatından kaynaklanan bu yokluk açısından âlem, zâtî hudûsun konusudur.

İkincisi ise âlemin Yaratıcı’nın ibdâ’ fiilinden sudûr etmesinden önce, dehr âlemindeki gerçek-sarih yokluktur (=dehrî yokluk). İmkân tabiatının sermedî varlığı kabul edememesinden kaynaklanan bu yokluk açısından âlem, dehrî hudûsun konusudur.³¹⁸

Dâmâd bu açıklamayı yaptıktan sonra İbn Sina’nın *et-Ta’likât*’ta bu gerçeği çok güzel dile getirdiğini belirterek biri Zorunlu Varlık’ın varlığı ile mümkünlerin varlığını kıyaslayan, diğeri ise Yaratıcı’nın mahlûkatına olan önceliğini konu alan iki ta’lik alıntılar. İkinci ta’liki, -çalışmamızın öncelik-sonralık konusundaki tafsilatlı değerlendirmelerimizden dolayı- burada aktarmaya gerek duymuyoruz. Birinci ta’lik ise şudur:

*Hak, varlığı zatından olandır. Bu sebeple Yaratıcı (el-Bâri) Hak olandır, onun dışında kalan her şey bâtıldır. Zorunlu Varlık’a dair burhan bulunmaz; o, ancak zâtı yoluyla bilinir. Tıpkı onun buyurduğu gibi “Allah, kendisi dışında ilah bulunmadığına tanıklık etti”.*³¹⁹

Mîr Dâmâd İbn Sina’nın bu açıklamalarını takdir etmekle birlikte, onun dile getirdiği Yaratıcı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkı hudûs-kıdem probleminde yeterince dikkate almadığını ileri sürer. Bu noktada İbn Sina, âlemin varoluşunu önceleyen bir zâtî yokluktan söz etmiş ancak dehrî yokluğu gündeme getirmemiştir.

2.3. İMKÂN VE ÇEŞİTLERİ

Mîr Dâmâd hudûs konusunda önceki filozoflara muhalefetini ortaya koyarken, bazen imkân kavramının analizinden hareket ederek bu kavramın iki çeşidine merkezî

³¹⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 181.

³¹⁹ İbn Sina, *et-Ta’likât*, 180.

bir rol verir. Bu nedenle onun hudûs anlayışını incelemeye kavramsal bir hazırlık olarak söz konusu terimleri ele alacağız.

Mîr Dâmâd *el-Ufuku'l-mübîn*'de imkân kavramının beş farklı manası olduğunu belirterek bunları tek tek açıklar.³²⁰ Ancak biz burada onun hudûs konusunda gündemine aldığı iki çeşit imkânı ele alıp inceleyeceğiz. Bunlar, “zâtî imkân” ve “isti'dâdî imkân”dır.

a- Zâtî İmkân: el-İmkânü'l-hâss”, “el-ımkânü'l-mâhüvî” veya “el-ımkânü'z-zâtî” denilen bu imkân türü, zâtın cevâzı için -o zât, olgusal alanda fâil illet tarafından var edildiğinde (takarrür)- söz konusudur. Bu bakımdan, zâtî imkân mâhiyetin kendisi için söz konusu olup mümkün varlığın lâzımıdır. Akıl, mümkün varlıkların filî varoluşundan sonra bu imkânı onlardan soyutlar ve onların varoluşundan sadece zâtî olarak önce geldiğine hükmeder. Dolayısıyla varlık ve tasavvurda mümteni olan varlık dışındaki bütün varlıkların kendisiyle nitelendiği aklî bir sıfat olan bu mananın hakikati, zât mertebesi bakımından, var olma ve var olmama taraflarının ikisinin de olumsuzlanmasıdır (selb-i basit).³²¹

b- İsti'dâdî imkân: Fizik âlemdeki her şey, kendinde başka bir şeye dönüşme istidâdı taşır. Mesela yumurta kendinde tavuğa dönüşme, buğday danesi ise buğday bitkisine dönüşme istidâdı taşır. Madde âlemindeki her şey böyledir. İşte var olduğunda zâtî taşıyıcı bir maddede kâim olan şeyin, ortaya çıkışına kıyasla, söz konusu maddede bulunan kuvve ve istidada “el-ımkânü'l-ısti'dâdî” denir. Bu noktada “ısti'dâd” ile “ısti'dâdî imkân” zât bakımından birdir; ancak mesela elma çekirdeğindeki elma ağacı olma istidâdını itibara aldığımızda, çekirdek (el-müstaid/başka bir şey olmaya hazır olan şey) açısından baktığımızda bunu “ısti'dâd” diye, ağaç (el-müstaaddü leh/kendisine dönüşülmeye hazır olunan şey) açısından baktığımızda ise “ısti'dâdî imkân” yani “potansiyel imkânı” diye isimlendiririz. Bu istidat imkânı, mümkün varlıklarda yok iken var da olabilir yok da olabilir. Mesela su ısındıktan sonra, havaya dönüşmeye hazır olur. Fakat soğuduktan sonra bu istidat yok olur. Ancak su tekrar ısınınca bu hazır olma

³²⁰ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 132-137.

³²¹ İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerh-i Tecrîdi'l-i'tikâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988, 40; Mîr Dâmâd, *el-İmâdât*, 38; *el-Ufuku'l-mübîn*, 133; Abdülcabbar er-Rifâ'î, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye I-II*, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 2001, I, 351; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme* (28. Baskı), Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum 1433, 62.

durumu (istidat) yeniden ortaya çıkabilir. Bu imkân, bir mahal olarak ‘madde’yi gerektirir.³²²

Bu iki imkân çeşidinin doğru kavranması Mîr Dâmâd’ın dehrî hudûs teorisinin ve bu bağlamda İbn Sina’ya yönelttiği bazı eleştirilerin anlaşılması açısından önem arz eder. Çalışmamızın son bölümünde Mîr Dâmâd’ın âlemin ezeli olamayacağı anlayışını zâtî imkân doğası üzerinden temellendirdiğini ve İbn Sina’nın bazı noktalarda bu iki imkân çeşidi arasındaki farka riayet etmeyerek “mugalata” yaptığı iddiasına yer vereceğiz. Bu noktada zâtî imkân ile potansiyel imkân arasındaki farkları maddeler halinde ortaya koymak yararlı olacaktır.

Zâtî İmkân ile İsti’dâdî İmkân Arasındaki Farklar:

1- Zâtî imkân, mâhiyetin kendi olma itibarı (mâhiyet min haytü hiye) ile yani varlığının veya yokluğunun itibara alınmaması bakımından kendisiyle nitelendiği bir sıfat iken isti’dâdî imkân, mahiyetin başka bir şey olması noktasında (olgusal düzeyde) kendisiyle nitelendiği bir sıfattır. Kısaca ifade etmek gerekirse, zâtî imkân, mâhiyete ilişkin bir sıfattır. Buna karşılık isti’dâdî imkân varlığa ilişkin bir sıfattır. Dolayısıyla zâtî imkân aklî-itibarî bir şeydir.³²³

2- İsti’dâdî imkân -ki hudûstan önce maddenin mevcut olmasını gerektirir- şiddet-zayıflık ve fazlalık-noksanlığa kâbil olan müşekkik (dereceli) bir kavramdır. Mesela “nutfe”nin “insanlığa” istidadı, “alaka”nın ona istidadından daha zayıf ve daha uzaktır. Zâtî imkân ise hiçbir şekilde madde ile ilişkili olmadığı gibi teşkîkin hiçbir şekline de konu olmaz.³²⁴

3- İsti’dâdî imkân, mümkün varlıktan kalkabilir. Mesela elma çekirdeğinde bulunan elma ağacı olma istidadı, çekirdekten ağaç çıktıktan sonra ortadan kalkar. Çünkü kuvve ile fiil mütekabil olduğundan bir araya gelmez; kuvve fiile dönüşünce kuvve ortadan kalkmış olur. Verdiğimiz örnekte, çekirdekteki ağaç kuvvesi, ağaç fiilî olarak ortaya çıktıktan sonra yok olur. Zâtî imkân ise mâhiyetin lâzımı olduğundan, varlığından önce mâhiyetle beraber olduğu gibi varlığından sonra da ondan ayrılmaz.³²⁵

³²² Hillî, 40; Mîr Dâmâd, *el-Îmâdât*, 38; *el-Ufuku’l-mübîn*, 136; Tabâtabâî, *Bidâyetü’l-hikme*, 63.

³²³ er-Rifâî, I, 351.

³²⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 266.

³²⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 265; er-Rifâî, I, 352.

4- İsti'dâdî imkân ile beraber kendisine hazır olunan mümkün varlık taayyün eder (belirlenir); maddenin kendisine hazır olduğu insâniyyet gibi. Buna karşılık mâhiyette bulunan zâtî imkân ile beraber o mâhiyet için varlık veya yokluk taayyün etmez.³²⁶

2.4. KIDEM VE ÇEŞİTLERİ

“Hudûs” konusunun ele alındığı bir çalışmada, kaçınılmaz olarak bu kavramın mukabili olan “kıdem” kavramına da değinilmelidir ki ele alınan konu her yönüyle vuzuha kavuşsun...

Mîr Dâmâd'ın tevârûs ettiği ilmî gelenekte hudûs kavramına paralel olarak kıdem kavramının da biri kıyasî diğeri mutlak olmak üzere iki türlü kullanımı söz konusudur. **Kıyasî kıdem**, bir şeyin varlık zamanının diğer bir şeyin varlık zamanından daha fazla olmasıdır. **Mutlak kıdem** ikiye ayrılır: Zamansal kıdem ve zâtî kıdem. *Zamansal kıdem*, bir şeyin varlık zamanının bir başlangıcının olmamasıdır. *Zâtî kıdem* ise bir şeyin varlığının kendisiyle zorunlu olacağı bir ilkesinin bulunmamasıdır. Bu anlamıyla kadîm, zorunlu varlığın eş anlamlısıdır.³²⁷

Mîr Dâmâd, temelde üç çeşit ‘hudûs’tan bahsettiği için onlara paralel olarak üç çeşit ‘kıdem’den söz etmiştir. Bunlar;

1. Zâtî kıdem: Bir şeyin fiilî varlığının kuvvelik yokluğu (leysiyyetü'l-kuvve) ve butlan ile zâtî olarak öncelenmemesidir. Bunun esası (milâk), zâtın ve varlığın zâtî olarak zorunluluğudur. Tıpkı zâtî hudûsun esasının/ilkesinin zâttaki imkân tabiatının olması gibi.³²⁸

2. Dehrî/Sermedî kıdem: “Sermedî ezeliîlik” de denilen bu kıdem türü, bilfiil var olan bir şeyin, dehr âleminde gerçek yokluk ile öncelenmemiş, bilakis ezeliî olmasıdır.³²⁹

3. Zamansal kıdem: Zamansal bir şeyin varlığının herhangi bir zaman ile özelleşmemiş ve başlangıç cihetinden zaman yokluğu ile öncelenmemiş, aksine zaman uzamının tamamında devamlı olmasıdır. Velhasıl, zamansal kıdem, bir şeyin varlığının

³²⁶ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 64.

³²⁷ Bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye I-II*, Muhammed Mu'tasm Billâh el-Bağdâdî (thk.), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, I, 227-229.

³²⁸ Mîr Dâmâd, *es-Sırâtu'l-müstakîm*, 155, 196.

³²⁹ Mîr Dâmâd, *es-Sırâtu'l-müstakîm*, 196.

zamansal bir başlangıcı olmamasıdır. Bunun esası (milâk), isti'dâdî imkâna taalluk ihtiyacı duymamaktır. Bu durum, zamansal hudûs'taki durumun tersinedir. Çünkü bu hudûs maddenin istidadına bağlı olup, bir şeyin varlığının yokluk zamanı tarafından öncelenen belirli bir zaman ile özelleşmesiyle oluşur.³³⁰

Bir şeyin zamansal kıdem ile nitelenmesi için, varlığının zamanda olması gerekir. Bu bakımdan mesela zamanın kendisi, zamanın mahalli (döngüsel hareket) veya maddeden mücerred cevherler “zamansal kadîm” olarak nitelenemezler. Dolayısıyla “zaman (veya en uzak felek veyahut kozmik akıllar) zamansal kadim midir yoksa zamansal hâdis midir?” şeklindeki bir soru, boş sözden ibarettir. Çünkü cevabı, iki şikkın da olumsuzlanması (yani ne zamansal kadimdir ne de zamansal hâdistir) şeklinde olur. Dâmâd böyle bir sorunun “*soyut akıl bütün mekânlarda mı mevcuttur yoksa şu özel mekânda mı mevcuttur?*” sorusu gibi olduğunu, doğru sorunun “*bunlar dehrî kadîm midir yoksa dehrî hâdis midir?*” olduğunu belirtir.³³¹

“Zâtî kıdem”, sarih-sermedî ezelîlik de denilen “dehrî/sermedî kıdem”in melzumu olup tahakkuk noktasında “zamansal kıdem”den yücedir. Çünkü “zâtî kadîm”, sadece Vâcib Bi'z-zât olup zaman ve dehr boyutlarını aşkındır. Dolayısıyla bu varlığın zamansal kıdem ile nitelenmesi mümkün değildir. Aynı şekilde zamansal kıdem, sadece zaman ve mekân ile ilişkili olup zâtî ve sermedî kıdem ile nitelenemez.³³²

2.5.DEVÂM, BEKÂ, EZEL, EBED VE SERMEDİYYET KAVRAMLARI

Mîr Dâmâd'ın hudûs konusu ve bu konu ile doğrudan ya da dolaylı ilişkili konuları ele alırken devâm, bekâ, ezel, ebed ve sermediyyet kavramlarına değindiğini ve yer yer kendisinin önceki düşünürlerden farklı düşündüğünü görüyoruz. Bu bakımdan, onun terminolojisinde söz konusu kavramlara yüklediği manaları kısaca ortaya koymak, bu çalışmanın hedefleri açısından gereklilik arz etmektedir.

Devam: Bu kavram İslam düşüncesinde genellikle bir mantık terimi olarak, yüklemnin konuda sürekli bulunuşu ya da ondan olumsuzlanışını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Tehânevî devamı “bir şeyin bir başka şeyden ayrılmasının imkânsızlığını” ifade eden *zaruret* kavramı ile kıyaslar ve birincinin ikinciden daha

³³⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 18; *es-Sırâtü'l-müstakîm*, 196.

³³¹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 18.

³³² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 19.

genel olduğunu belirttikten sonra üç çeşit devam olduğunu ifade eder. Buna göre *ezelî devam* “her felek ezelî devam ile hareketlidir” sözünde olduğu gibi yüklemın konu için ezelî ve ebedî olarak sabit olması ya da ondan soyutlanılmış olmasını ifade eder. Zâtî devam “her zenci daima siyahtır” sözünde olduğu gibi konunun zatı mevcut olduğu müddetçe yüklemın onun için sabit olması ya da ondan soyutlanmasını ifade eder. Vasfî devam “her ümmî ümmî olduğu müddetçe kâtip (yazıcı) değildir” sözünde olduğu gibi konunun zatının söz konusu vasf ile nitelendiğı müddetçe subûnun (bulunma) veya soyutlanmanın olmasını ifade eder.³³³

Mîr Dâmâd *devam* kavramını genellikle metafizik bahislerinde kullanır ve onu bu ilmin terminolojine dâhil eder. O bu kavramı kendi metafizik sistemine uygun olarak yeniden taksime tabi tutmuş (zamansal-sermedî-zâtî) ve her bir kısmı şu şekilde tanımlamıştır:

Zamansal devâm (ed-devâmu’z-zemânî): Zaman ufkunda ezelden ebede kadar zamanın bütün cüzlerinde takarrür* ve vücûdun uzayıp süreklilik arz etmesidir. Bunun mukabili, *zamansal devamın olmayışı (el-lâdevâmu’z-zemânî)* olup bir ân veya zamanın sadece bir kısmı ile özelleşmedir.³³⁴

Sermedî devâm veya zamansal olmayan devâm: Kendisinde uzam-uzamsızlık ve süreklilik-süreksizliğin düşünülemediğı, yokluğun öncelemesi veya takip etmesi tasavvur edilemeyen sırf takarrür ve mahza vücûdun durumudur. Bunun mukabili ise sermedî devamın olmayışı olup olgusal düzeyde yokluğun sermedî olarak öncelemesidir.³³⁵

Mîr Dâmâd “sermedî”likle nitelenen her kavramda olduğu gibi “sermedî devâm”ın da hiçbir mümkün zâta nisbet edilemeyeceğini, çünkü Yaratıcı’nın (el-câ’ilü’l-mübdi’) bunu kendine özgülediğini ifade eder. Onun bu anlayışı, Meşşâî filozoflar ile kendisi arasındaki en temel ontolojik ve kozmolojik ihtilaflı meselenin bir başka veçhesidir. Nitekim şöyle der:

³³³ Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilahâtî’l-fünûni ve’l-ulûm (I-II)*, Ali Dahrûc (thk.), Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, I, 809.

* “Takarrür”, fi’liyye veya zât ile eş anlamlıdır. Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitâbi’l-kabesât*, 97.

³³⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 369.

³³⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 369.

*Bazı câizlerin kıdemine hevesli olanlar, zamansal kadîm olan zâtî câizleri Yaratıcı'nın (el-Mübdi') zatından sadece zâtî sonralıkla takarrür eden sermedî vücûd sahibi varlıklar addederler. Böylelikle onlar, malûllerin devamı için "sermediyyet" tabiri kullanırlar. Bu ise büyük bir kabahattir.*³³⁶

Zâtî devâm: "Zâtî kıdem" olup takarrürün yani fiilîliğin zâtî yokluk ile öncelenmemesidir. Bu, ancak bilfiil olan şey zatiyla zorunlu olunca tahakkuk eder. Bunun mukabili ise felsefî terminolojide "zâtî hudûs" diye tabir edilen *zâtî devâmın olmayışı* olup şeyin fiilîliğinin zâtî yokluk ile öncelenmesidir. Bu ise -mufârik olsun maddî olsun- bütün mümkünleri kapsar. Nasıl ki olgusal düzeyde fiilîlik sermedîleşince sermedî devâm tahakkuk ederse, aynı şekilde zâtî fiilîlik sermedîleşince zâtî devâm tahakkuk eder.³³⁷

Bekâ: Bekâ kavramı terim olarak kalam literatüründe Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır. Anlamı ise varlığın bir sonunun olmamasıdır. Bu bağlamda kıdem ile ilişkili olarak değerlendirilmiş ve "kıdemi sabit olanın ademi muhaldir" önermesi gereğince ezelden beri mevcut olan Allah'ın geleceğe doğru da sonsuz olarak var olacağı kabulünün mantikî bir zorunluluk olduğu vurgulanmıştır.³³⁸

Mîr Dâmâd bu kavramı tanımlarken -öteki kavramlarda olduğu gibi varlık kaplarını itibara alarak- biri sermed ve dehr diğeri ise zaman olmak üzere iki ayrı kategoriye esas alır. '*Sermedde veya dehrde bekâ*'yı sâbit varlığın (vücûd) hâkku'l-vâki'den yani realiteden kalkmaması ve dehr'de gerçek yokluğun (sarih adem) onun üzerine gelmemesi şeklinde tanımlar.³³⁹ *Zamanda bekâ* ise Dâmâd'a göre selefi olan

³³⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 370. Bu tercümede kullandığımız "malûllerin" ve "büyük" kelimelerine karşılık elimizdeki matbu *el-Ufuku'l-mübîn* metninde "malûmât" ve "kesîr" kelimeleri geçmektedir. Ancak biz bu kelimelerin aslında "malûlât" ve "kebîr" şeklinde olduğu kanaatindeyiz. "Malûmât" kelimesi anlam bakımından yanlış olmamakla birlikte, metnin bağlamı açısından "malûlât" kelimesinin daha uygun olduğunu ve başka yerlerdeki açıklamalarından da hareketle Mîr Dâmâd'ın bu kelimeyi kullanmış olabileceğini düşünüyoruz. "Kesîr" kelimesi ise içinde geçtiği terkibe uymamaktadır. Mîr Dâmâd'ın üslup olarak sıkça Kur'ânî terminolojiden yararlandığını dikkate alırsak onun "ve ismuhumâ ekberu min nef'ihimâ" âyetinden mülhem "ismun kebîr" tabirini kullandığını söyleyebiliriz. Mîr Dâmâd'ın en önemli ve en hacimli felsefî eserlerinden biri olan *el-Ufuku'l-mübîn*, onun matbu eserleri arasında ne yazık ki tahkik noktasında en çok hata barındıran eseri olduğunu belirtmeliyiz.

³³⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 370.

³³⁸ Metin Yurdağür, "Bekâ", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992, V, 359.

³³⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 373.

filozofların (eş-şürekâu'l-muhassilûnu's-sâlifûn) “bekâ” anlayışıdır. Onların bu kavramı “varlığın ilk zamandan sonraki birden çok zaman ile bitişik (mukârenet) oluşu” şeklinde tanımladıklarını ifade eden Dâmâd, sadece zamansal şeylerde söz konusu olabileceğinden zamanı aşkın olan Yaratıcı’nın hakikî olarak bununla nitelenemeyeceğini, ancak bazen avamın anlayabilmesi amacıyla sadece mecazî olarak şer’î isimlendirmenin böyle cereyan ettiğini savunur. Peki, zamanı aşkın varlığın zaman ile ilişkisinde uzam ortaya çıkmaz mı? Elbette Dâmâd’ın bu soruya cevabı olumsuzdur. O bunu izah etmek için tavassutî hareketin mesafe ile ilişkisini örnek gösterir. Şöyle ki tavassutî hareket özünde kararlı-basit bir şeydir. Ancak mesafenin cüzlerine ve sınırlarına denk gelmesi yönüyle olan nisbeti bakımından kararlı değildir (gayru’l-kârr). Dâmâd tavassutî harekette mesafeye nisbetle bir yayılma ya da süreklilik (istimrâr) algılansa da bu algının mesafeden (el-mensûbu ileyh) ve nisbetten oluştuğunu, tavassutî hareketin (el-mensûb) ise basit ve sâbit bir şey olması nedeniyle bu algıya konu olamayacağını belirtir. Ona göre aynı durum Yaratıcı ile zaman arasında da geçerli olup, zamanda ve zamana olan nisbette var olan uzam (imtidâd), zamana nisbeti olan Feyyâz Yaratıcı’da mevcut değildir.³⁴⁰

Ezel-ebed: Devam ve bekâ kavramları ile ilgili açıklamaları ortaya koyduktan sonra, Dâmâd, ezel ve ebed kavramlarını ele alarak izah eder. Ezelîlik kavramı, onun bir yandan Meşşâî filozoflara diğer yandan mütekellimûna muhalefet ettiği zeminin temel kavramlarından. Bu çalışmanın farklı başlıkları altında birçok defa değindiğimiz üzere, Meşşâî filozoflar âlem ile beraber zamanın da ezelî olduğunu ve Yaratıcı’nın önceliğinin olgusal düzeyde değil sadece zihnî düzeyde geçerli olduğunu savunmuşlardır.³⁴¹ Mütekellimûn ise âlemin varoluşundan önce başlangıcı açısından (Yaratıcı’ya kadar giden) ezelî bir mev’hûm zamanın var olduğunu savunmuştur.³⁴²

Ezel, genel olarak, varlığın geçmiş yönünde devamıdır. *Ebed*, varlığın gelecek yönünde devamıdır.³⁴³ *Sermediyyet* ise şeyin varlığının başının ve sonunun

³⁴⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 370-372.

³⁴¹ Bkz.: Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 80-86.

³⁴² Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 376.

³⁴³ Cürcânî, “Ezel” md., *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 74.

kesilmemesidir.³⁴⁴ Dâmâd ezel ve ebedin iki türlü olduğunu belirterek bunları şöyle açıklar:

1. Zamansal ezel/îlik: Zamansal bir şeyin varlığının, zaman uzamında zamanın bir kısmı ya da zamansal veya ansal bir şey tarafından öncelenmemesidir. Buna mukabil **zamansal ebed/îlik** ise şeyin zamansal varlığının bütün zamanından sonra herhangi bir zaman ya da herhangi bir hareketin olmamasıdır.³⁴⁵

2. Sermedî ezel/îlik: Sâbit varlığın dehr bakımından bir evvelinin olmamasıdır. Bunun manası, sabit bir şeyin varlığından önce (hâkkul-vâki'de) bir gerçek yokluğun olmamasıdır. **Sermedî ve dehrî ebed/îlik:** Sâbit varlığın (vücûd) hakkul-vâki'den kalkmaması ve dehr'de gerçek yokluğun onun üzerine gelmemesidir. Sermedde veya dehrde bekâ'nın manası budur.³⁴⁶

Sermed boyutunda uzam olmadığından, “sermedî ebed” “sermedî ezel”den ne düşüncede ne de varlıkta ayrılabilir; mana bakımından ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak bir çeşit itibarî farklılıktan söz edilebilir. Zamansal ebed ise böyle değildir. Çünkü zaman boyutunda uzam bulunduğundan “zamansal ebed” “zamansal ezel”den hem mana bakımından hem yön bakımından farklıdır; varlıkta olduğu gibi düşüncede de birinin uzamı diğerinin uzamından ayrıdır. Bu bilgiler ışığında Yaratıcı'nın durumunu değerlendirirsek, her yönüyle sermedde olduğundan onun ezelîliği ile ebedîliği aynı manada olup bu mana “sermedî devam” diye ifade edilir.³⁴⁷

Mîr Dâmâd, bu konuyu işlerken, Allah-âlem ilişkisine dair meselelerin birçoğunda olduğu gibi, yine Fahreddîn er-Râzî - Nasîruddîn et-Tûsî polemiğini referans alır. Râzî *el-Muhassal*'da “ezelî, hareketin ferdi değil türüdür” sözünün bâtıl olduğunu iddia ederek bunu şöyle izah eder: *Çünkü hareketin mâhiyeti, türü bakımından, geçmiş bir şey ile meydana gelen bir şeyin bileşimidir. Öyleyse onun*

³⁴⁴ Cürçânî, “Sermedî” md., *Kitâbu't-Ta'rifât*, 190.

³⁴⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 374; *Kitâbu'l-kabesât*, 171.

³⁴⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 373; *Kitâbu'l-kabesât*, 171.

³⁴⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 374.

*mâhiyeti, başkası ile öncelenmeyle ilgilidir. Ezeliliğin mâhiyeti ise bu manaya zıt olup bunların arasını cem etmek muhaldir.*³⁴⁸

Tûsî'nin buna cevabı özetle şöyledir:

Râzî'nin, sözünün açıkça anlaşılması için öncelikle “ezel”in mâhiyetini açıklaması gerekir. Bazı kelamcılar “ezel”i “evveliyetin olmayışı” ile tefsir ederken diğer bazıları ise “şeyin varlığının, geçmiş yönünde sonsuzca varsayılan zamanlarda sürekli olması” şeklinde açıklamışlardır. Bu kavram hangi şekilde yorumlanırsa yorumlansın, hareketlerin hiçbiri ezeli değildir. Bahse konu olan şey, başlangıcı olmayan hareketlerin toplamıdır. Râzî'nin yukarıdaki akıl yürütmesi faydasızdır. Çünkü bazı şeyler olmuş-bitmiş olup diğer şeyler ise henüz meydana gelmiş olsa bile, tür bâkidir. Râzî, türün yokluk ile öncelendiğine dair bir hüccet ortaya koymamıştır. Hareketin mâhiyeti devâm ile nitelenebilir iken, fertleri nitelenemez. Dolayısıyla olmuş-bitmiş bir şey ile henüz meydana gelen bir şeyin bileşiminin, hareketin türüne değil fertlerine raci olduğu açıklığa kavuşur. Öyleyse hareketin türü, ezelilik ile çelişmez.³⁴⁹

Mîr Dâmâd burada ezelilik kavramının muğlak bırakılmasından kaynaklanan bir problem olduğunu düşünür ve zamansal ezelilik-zamansal ebedilik ile sermedî ezelilik-sermedî ebedilik kavramlarının tanımlarını yaparak bunların ayırımına dikkat edilmesi gerektiğini îma eder. Bu tanımlamalardan sonra, İbn Sina'nın et-Ta'likât'ından “*Mebde-i Evvel Teâla için ‘ezelî’ denildiğinde, bu ondan hudûsu ve zamanla ilişkili vücudu olumsuzlamaktır*”³⁵⁰ cümlesini nakleder. Hemen ardından yine Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ına (o *Nakdu'l-Muhassal* der) müracaat ederek Allah'ın “bekâ” sıfatı ile nitelenmesinin keyfiyetine dair bir açıklama nakleder ve konunun genel bir değerlendirmesini yaparak bahsi sonlandırır.

Tûsî söz konusu açıklamasında bekâ kavramını “*varlığın, ilk zamandan sonra gelen birden çok zaman ile bitişik oluşu*”³⁵¹ şeklindeki klasik tanımı yapar ve bunun zamansal olmayan şeyler için düşünülemeyeceğini, zamanın illetinin bile zamansal

³⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire ts., 125; Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (2. Baskı), Dâru'l-advâ', Beyrut 1405/1985, 200; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 170.

³⁴⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 201; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 170-171.

³⁵⁰ İbn Sina, *et-Ta'likât*, 568.

³⁵¹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 293.

olmadığı halde âlemin varlık ilkesinin bekâ ile nitelenmesinin bir çeşit zamansallara benzetme olduğunu ifade eder.

Dâmâd, Tûsî'nin sadece *zamansal bekâyı* esas alarak konuyu değerlendirmesini yanlış bulur. Bu noktada teşbihe gerek olmadığını düşünen o, *bekâ* sıfatının Allah için kullanılmasını şöyle izah eder:

“Bekâ” sıfatının Allah için kullanılması, bu noktada onun zamansal özelliklerden yüce olması ve “bekâ”nın sadece ona özgü olması bakımındandır. Çünkü onun varlığı olgusal düzeyde (metnü'l-vâki') ve sermed gerçekliğinde kalıcı ve devamlı olup asla ortadan kalkmaz ve “zamansal bekâ” manasına gelen zaman uzamındaki devamlılık ve kalıcılıktan yücedir. Özetle ifade etmek gerekirse, “zamansal ezelilik” hareketin türü ve hareketlerin bütünü için olup her bir ferdinin zamansal hâdis olması ile çelişmez. Hareketin mâhiyetinin ve bir bütün olarak hareketlerin varlığının “dehrî ezeliliği” ise hareketin fertlerinin her birinin dehrî hudûsları bakımından gerçek yokluğun önceleme hükümlerliği sebebiyle açıkça mümtenedir. Öyleyse hareketlerin bütünü, fertleri ve türleri –zamanın mahalli olan yani hareketlerin en hızlısı, en zahir olanı ve en kuşatıcısı olan döngüsel hareket bunlardandır- gerçek yokluğun hepsini kapsamaması bakımından dehrî hâdistir. Bundan dolayı döngüsel hareketleriyle hareket eden feleklerin tamamının dehrde hâdis olması gerekir. Aksi takdirde, -mutlak hareket mahiyetinden önce- öncelikle sâkin olmaları, sonra –hareketin mâhiyeti varlığa dâhil olunca- harekete maruz olmaları gerekir. Bu ise dehrde uzam ve bölünme gerektirmesi ve felekî varlıklarda ölüm hükmündeki sükûnun olmaması açısından olanaksızdır.³⁵²

2.6. VARLIK VERME TARZLARI

Bu başlık altında Mîr Dâmâd'ın Yaratıcı'nın varlık verme tarzları ya da fail illetin tesir çeşitleri için kullandığı kavramları hangi anlamlarda kullandığını kısaca açıklayacağız. Bu bağlamda ele alacağımız kavramların her biri Arapça'da müteaddî diye nitelendirilen yani mef'ûl (nesne) alan bir fiilin mastarı formunda olduğu için başlığımızda “varlık verme” ifadesini kullandık. Mevcutların varoluşu mevcutların kendisine nisbetle hudûs (meydana gelme) kavramıyla ifade edilirken fail illete (Yaratıcı'ya) nisbetle ibdâ', ihtirâ', sun', ihdâs ve tekvîn (eşsiz yaratma, meydana getirme) kavramlarıyla ifade edilir. Biz bu kavramları kısaca açıkladıktan sonra, bu

³⁵² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 172.

çalışmada en az bu kavramlar kadar kullanılan ve yaratmanın çeşitlerinin hepsini kapsayan bir terim olan ca'l (yaratma) kavramını ele alıp kısaca izah edeceğiz.

İbdâ': Kur'ân'da, Allah'ın göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısı olduğunu ifade etmek üzere kullanılan³⁵³ bu kavram, İslam düşüncesinde terim olarak “bir şeyi, öncesinde herhangi bir madde ve zaman olmaksızın var etme” anlamında kullanılır. Bu anlamıyla madde ile öncelenmeyi ifade eden “tekvin”den ve zaman ile öncelenmeyi ifade eden “ihdâs”tan ayrılır.³⁵⁴ Bu kavramı İslam felsefesi terminolojisine dâhil eden Fârâbî, onu mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'tan sudûrunun onun iradesi ve kudreti dâhilinde gerçekleştiğini vurgulayacak şekilde ve yok olan bir şeyi -örneği bulunmadığı halde- var edip varlığını devam ettirme anlamında kullanmıştır.³⁵⁵ İbn Sina ise varlık verme tarzlarının en üstünü olarak nitelediği bu kavramı *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta “*bir şeyin mutlak yokluktan (leys-i mutlak) sonra var edilmesidir (te'yîs)*”³⁵⁶ şeklinde tanımlamış, ayrıca *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta onu “*bir şeyden başkası için ... bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır*”³⁵⁷ şeklinde açıklamış ve zamansal yokluğun öncelediği şeyin maddenin aracılığından müstağni kalamayacağına işaret etmiştir.

Mîr Dâmâd'ın ibdâ' anlayışı genel olarak İbn Sina'nın ortaya koyduğu açıklamalara paraleldir. Ancak o bu tarzdaki varoluşun öncesinde geçen yokluk konusunda İbn Sina'ya ve mübdeâtın sermedîliğini savunan (Proclusçular ve Aristotelesçi Meşşâîler diye andığı) diğer filozoflara muhalefet eder.³⁵⁸ Mîr Dâmâd da söz konusu filozoflar gibi mufarık (madde ve ilişkinlerinden soyutlanmış yani kozmik akıllar, mâhiyetler ve zâtların varlığı gibi) varlıkların varoluşunu ibdâ' kavramı ile açıklar. Fakat bu filozoflar ibdâ' ile varolan varlıkların sadece zâtî yokluk ile öncelendiğini, dolayısıyla haricî varlık düzeyinde Yaratıcı (el-Mübdi') ile bu varlıklar (mübde'ât) arasında ontolojik bir kopukluk bulunmadığını savunur iken Mîr Dâmâd bu varlıkların mahiyetlerinin lâzımı olan zâtî yokluğun yanısıra haricî varlık düzeyinde

³⁵³ Bkz.: Bakara: 2/117 (bedîu's-semâvâti ve'l-arz).

³⁵⁴ Cürcânî, “el-İbdâ' ve'l-ibtidâ'” md., *Kitâbu't-ta'rîfât*, 63; Tehânevî, “el-İbdâ'” md., s.85.

³⁵⁵ Bkz.: İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, 162-163.

³⁵⁶ İbn Sina, *el-İlâhiyyât min kitâbi's-şifâ*, Hasanzâde Âmûlî (thk.), 267-268.

³⁵⁷ İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler*, s.139.

³⁵⁸ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Nibrâsü'z-ziyâ...*, 72.

Yaratıcı'dan sonra oluşu ifade eden gerçek yokluk (sarih adem) ile de öncelendiğini savunur.³⁵⁹ Öte yandan Mîr Dâmâd Birinci Akıl'ın -Yaratıcı'dan başka hiçbir şey ile öncelenmemesi nedeniyle- ibdâ' ile varoluşu en fazla hak eden varlık olduğunu vurgular. Sudûr terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, Zorunlu Varlık'tan aracısız olarak çıkan tek varlık olması sebebiyle İlk Akıl dikey varlık hiyerarşisinde müstesna bir konuma sahiptir. Dâmâd, bu özelliğinden dolayı İbn Sina'nın ibdâ'ı sadece İlk Akıl'a özgüleyen bir yoruma yer verdiğine dikkat çeker.³⁶⁰

İhtirâ': Bu kavram anlamı itibariyle ibdâ' ile tekvîn arasında değerlendirilmiştir. Şöyle ki, İbdâ'da hem madde hem müddet ile öncelenmemiş olmak, tekvîn'de ise hem madde hem müddet ile öncelenmiş olmak söz konusu iken ihtirâ' kavramı müddet ile öncelenmemeyi ancak madde ile zâtî olarak öncelenmeyi ifade eder.³⁶¹ Mîr Dâmâd bu kavramı semavî cirmelerin ve basit unsurların (külliyyâtü besâiti'l-anâsır) varoluşu için kullanır. O da bu çeşit varoluşun madde ile (sadece zâtî olarak) öncelendiğini ancak hiçbir şekilde müddet ile öncelenmediğini belirtir. Fakat ibdâ'da olduğu gibi bu kavramda da bu yolla var olanların gerçek (dehrî) yoklukla öncelendiğini savunarak İbn Sina çizgisindeki düşünörlere muhalefet eder.³⁶²

Sun'/ihdâs: *Sun'* kavramı İslam filozoflarının terminolojisinde genellikle madde ve zaman ile öncelenen mümkünlerin varoluşunu ifade eder.³⁶³ Nitekim İbn Sina *el-İşârât*'ın "sun' ve ibdâ' hakkında" şeklindeki beşinci namat başlığında bunu ibdâ' kavramının mukabili olarak kullanmıştır. *Sun'* kavramını ihdâs ile aynı anlamda³⁶⁴ kullanan Mîr Dâmâd -hudûs anlayışının bir sonucu olarak- bu kavramı kullanımında önceki filozoflardan ayrılır. Önceki filozofların sun' terimini madde ve zaman ile dolayısıyla haricî bir yokluk ile öncelenen mevcutların varoluşu için kullandığını dikkate alırsak, Mîr Dâmâd'ın bütün mümkünâtın (madde ve zaman ile olmasa da) haricî

³⁵⁹ Mîr Dâmâd, *Nibrâsü 'z-zîyâ...*, 72; *Cezevât*, 99-100.

³⁶⁰ Mîr Dâmâd, *Nibrâsü 'z-zîyâ...*, 72-73; *Kitâbu'l-kabesât*, 120; *Cezevât*, 99-100. Krş.: İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 157-158. İbn Sina'nın sadece Birinci Akıl'ı mı yoksa ay-üstü âlemdaki bütün varlıkları mı ibdâ'ın konusu olarak gördüğü hakkında bir değerlendirme için bkz.: Kılıç, 110-114.

³⁶¹ Bkz.: Tehânevî, "Tekvîn" md., 505.

³⁶² Mîr Dâmâd, *Nibrâsü 'z-zîyâ...*, 60, 73; *Kitâbu'l-kabesât*, 120; *Cezevât*, 100.

³⁶³ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât I-II*, Mektebetü Âyetullah el-Mer'aşî, Kum 1984, I, 214.

³⁶⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 4.

bir yokluk (dehrî yokluk) ile öncelendiğini savunduğundan hepsinin sun'un konusu olduğunu kabul edeceği sonucuna varabiliriz. Nitekim onun bu kavrama yüklediği anlam genel olarak budur. mevcutları yaratmasını zâtî hudûslarına nisbetle ibdâ', dehrî hudûslarına nisbetle ise sun' kavramıyla ifade eder.³⁶⁵ Mîr Dâmâd'ın seleflerinden ayrıldığı nokta, onların bu kavramı sadece kevnî varlıkların varlığa getirilmesi için kullanmalarına karşılık Dâmâd'ın genellikle bütün mümkün varlıkların (yani hem dehrîlerin hem kevnîlerin) var edilmesi için kullanmasıdır. Kısacası, Meşşâîler sadece kevnî mevcutların var edilmesini (bir yönüyle tekvin, bir diğer itibarla) sun' kavramıyla ifade ederlerken Mîr Dâmâd hem kevnî mevcutların hem dehrî mevcutların yaratılmasını ifade etmek üzere (bir yönüyle ibdâ' diğer bir yönden ise) sun' kavramını kullanır.³⁶⁶ "Genellikle" kaydını kullanmamızın nedeni, Dâmâd'ın nadir de olsa bazen bu kavramı zamansal varlıkların dehr düzeyinde gerçek (dehrî/sarih) yokluklarından sonra var edilmesi için kullanmasıdır.³⁶⁷ Dâmâd üç eserinde bu terminolojik sınıflandırmayı farklı yaptığını *Nibrâsu 'z-ziyâ* adlı eserinde şöyle açıklar:

*[Biz bu eserlerimizde] yaratma (ca'l) ve var etme (icâd) çeşitleri için üçlü sınıflandırmayı tercih ederek "ihdâs"ı bu üç çeşidi kapsayacak şekilde kullandık ve şöyle dedik: Mutlak yaratma ve taşıma (ca'l ve ifâza) ya dehrî ihdâstır ki bu **ibdâ'** ve **ihtirâ'** şeklinde ikiye ayrılır; ya da zamansal ihdâstır ki bu **tekvîndir**. Sun' ise bazen tekvîne mukabil gelip ibdâ' ve ihtirâ'ı kapsar, bazen ise tekvîne özgü olur fakat bu durumda zamanda meydana gelme bakımından değil dehrde ortaya çıkma itibariyledir. Bu çeşitlerin en üstünü ibdâ'dır, ibdâ'ların en üstünü ise Sâdır-ı Evvel'in ibdâ'idir.³⁶⁸*

Mîr Dâmâd bu açıklamalarının devamında tasnifinin İbn Sina'nın *el-İşârât*'ın beşinci namatındaki (ibdâ'-tekvîn-ihdâs şeklindeki) sınıflandırmadan farkına dikkat çeker, ayrıca bu "ortağının" *er-Risâletü 'n-neyrûziyye*'de dörtlü bir tasnifle farklı bir tasnife yer verdiğini ifade eder.³⁶⁹

³⁶⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu 'l-kabesât*, 173-174; *Takvîmu 'l-îmân*, 308.

³⁶⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu 'l-kabesât*, 174.

³⁶⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Nibrâsü 'z-ziyâ*..., 73; *Cezvât*, 100-101.

³⁶⁸ Mîr Dâmâd, *Nibrâsü 'z-ziyâ*..., 74. Krş.: Alevî, *Şerhu Kitâbi 'l-kabesât*, 161.

³⁶⁹ Mîr Dâmâd, *Nibrâsü 'z-ziyâ*..., 74-77. Krş.: Alevî, *Şerhu Kitâbi 'l-kabesât*, 313.

Tekvîn: Kelâm geleneğinde daha çok Allah'ın subûti bir sıfatı olup olmadığı bağlamında tartışılan “tekvîn” kavramı, İslam felsefesi geleneğinde Yaratıcı'nın var etme tarzlarından biri olarak kullanılmıştır. Filozoflar bunu genellikle madde ile öncelenen şeylerin var edilmesini ifade etmek için kullanmışlardır. Tûsî *el-İşârât* şerhinde İbn Sina'nın “İbdâ' mertebe bakımından tekvîn ve ihdâstan daha üstündür.” cümlesini açıklarken, tekvîn kavramını “bir şeyden maddî bir varlığın ortaya çıkması”, ihdâs kavramının ise “bir şeyden zamansal bir varlığın ortaya çıkması” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca bu iki yaratma çeşidinin, önceden bir maddenin ve zamanın varlığını gerektirmesi nedeniyle ibdâ'a dayandığını ve ondan sonra gerçekleştiğini vurgulamıştır.³⁷⁰

Mîr Dâmâd tekvîn kavramını hem madde hem zaman ile öncelenen şeylerin var edilmesini ifade etmek için kullanır: “*Tekvîn, kevnî hâdisin hüviyetini yokluk uzamından çıkarmak ve onun varlığını kendi istidat imkânını taşıyan madde ile öncelenmiş olarak zamanın bir parçasında meydana getirmektir.*”³⁷¹

Sun' kavramını ele alırken Mîr Dâmâd'ın onu ihdâs ile aynı anlamda kullandığını belirtmiştik. Buradaki tanımda Mîr Dâmâd'ın Tûsî'nin (dolayısıyla İbn Sina'nın) *tekvîn* ve *ihdâs* kavramlarına verdiği anlamları *tekvîn* kavramında birleştirdiğini görüyoruz.

Mîr Dâmâd'ın öğrencisi ve *Kitâbu'l-kabesât* şârihi Alevî, her ikisinde de madde ile öncelenme söz konusu olduğundan Dâmâd'ın “tekvîn” ile “ihtirâ” anlayışlarını mukayese ederek şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

İki çeşit unsur mevcuttur: Kıvam unsuru ve tekvîn unsuru.

Birincisinde “onun bir şeyin varlığını taşıması” itibara alınırken, ikincisinde ise “onun bir şeyin kuvve ve isti'dâdını taşıması” itibara alınır. Birincisine ihtirâ' denir. İhtirâ', zâtın yaratılması ve zâtî yokluk ile gerçek yokluktan çıkarılması olup zaman ile öncelenmemekle beraber madde tarafından zâtî olarak öncelenir. Bu var etme tarzı felekî varlıklarda ve basit unsurların küllîlerinde geçerlidir. İkincisine ise tekvîn denir. Tekvîn, kevnî hâdisin hüviyetinin yokluk uzamından çıkarılması ve onun varlığının,

³⁷⁰ Bkz.: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 120. Krş.: Mîr Dâmâd, *Nibrâsü'z-ziyâ...*, 74; Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 313.

³⁷¹ Mîr Dâmâd, *Nibrâsü'z-ziyâ...*, 73. Ayrıca bkz.: *Kitâbu'l-kabesât*, 120.

*isti'dâdî imkânını taşıyan maddesi ve zamansal olarak önce gelen sürekli yokluğu ile öncelenmiş olarak bir zaman parçasına yerleştirilmesidir.*³⁷²

Ca'l: Yaratma anlamında kullanılan bu kavram ikiye ayrılır: Basit ca'l, mürekkebe ya da müellef ca'l. *Basit ca'l*: “Allah insanı yarattı” yani var etti cümlesindeki yaratma anlamında olup, zât ve zâtî unsurların var edilmesi özgüdür. Mesela insanın yaratılması veya insanın cinsi ve faslı olan canlılık ve nâtık oluşun var edilmesi “basit ca'l” kavramına örnektir. Bunun mukabili olan *mürekkebe* ya da *müellef ca'l* ise “toprağın çamur yapılması” örneğinde olduğu gibi bir şeyin başka bir şey yapılmasını ifade eder. Yani illet tarafından, var olan bir şeyin asıl varlığına zâit bir varlık katılmasını ifade eder. İlk olarak Mîr Dâmâd'ın gündeme getirdiği ikinci bir yoruma göre ise *basit ca'l*, *vücûd-ı nefsi* olup *vücûd-ı râbî*'in mukabilidir.³⁷³ Bu iki kavramı, terkipte kullanılan Arapça fiilin gramer açısından özelliklerine atıf yaparak da açıklayabiliriz. Şöyle ki; **ca'l-i basît**, c-'a-l fiilinin tam fiil kullanımıyla ifade ettiği anlamdır (ca'allâhu'l-insâne). **Ca'l-i mürekkebe** ise bu fiilin nâkıs kullanımıyla ifade ettiği anlamdır (ca'ale't-turâbe tînen). Son olarak bu iki yaratma türünü soruşturan edata işaret edelim: “Ca'l-i basît”i soruşturan matlaba *hel-i basit* (*el-heli'l-basît*), “ca'l-i mürekkebe”i soruşturan matlaba ise *hel-i mürekkebe* (*el-heli'l-mürekkebe*) denir.

2.7. HAREKET VE ÇEŞİTLERİ

Mîr Dâmâd “hareket”i değişken varlığın sâbit varlığa bağlanmasının vasıtası kabul ettiği için hareketin kendisinin de sabit olmamasından kaynaklanan problemle yüzleşmiş ve onu çözmeye çalışmıştır. Onun ifadesiyle “*varlığı bakımından zayıf-değişken-kararsız olan mevcud, zâtî yönüyle sâbit ve kararlı olana nasıl istinâd edebilir ki kevn ve fesâd âleminin değişken varlıklarının Zatıyla Zorunlu Gerçek Yaratıcı'ya istinadının vasıtası olabilsin?*”³⁷⁴ Mîr Dâmâd bu problemi çözmek için “hareket” kavramını analiz ederek onun iki farklı yönüne dikkat çeker.

Hareket bir şeyin tedricî olarak kuvveden fiile çıkması ya da bir şeyin aşamalı olarak değişimidir. Aristo onu “bilkuvve olan bir şeyin bil kuvve olması bakımından ilk

³⁷² Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 312-313.

³⁷³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, s.9-17; Muhammed Sunkûr Ali, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, Dâru'l-müctebâ, Kum 2001, s.474-475.

³⁷⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 302.

yetkinliği” olarak tanımlar.³⁷⁵ Hareketin var olması için altı rükün gerekir: 1- Başlangıç noktası, 2- varış noktası, 3- mevzu yani hareketli, 4- fâil yani hareketi ortaya çıkaran ya da hareket ettiren, 5- mesafe, 6- hareket ile örtüşen zaman. Hareketin kısımları açıklanırken bu rükünlerden beşincisi yani hareketin içinde cereyan ettiği mesafe referans alınır. Aklın bu mesafeyi farazî cüzlere ayırdığını hatırla tutalım. Mîr Dâmâd’ın da sıklıkla atıfta bulunduğu üzere hareketin iki kısmından söz edilir: a- Tavassutî hareket, b- Kat’î hareket. Her ne kadar bu iki kısım iki çeşit hareket gibi anlaşılabilir da esasında hariçte tek bir hareket mevcut olup bu hareketin iki farklı itibarla değerlendirilmesi söz konusudur.

a- Tavassutî hareket: Cismin (hareketlinin) başlangıç ile varış noktaları arasında varsayılan herhangi bir sınırdaki (farazî cüzdeki) hareketidir (diğer bir ifadeyle değişimi). Bu itibarla hareket basit bir mana olup söz konusu aralıktaki cüzlere nisbeti, küllînin cüz’iyyâtına nisbeti gibidir. Dolayısıyla mesafenin tek bir cüz’ünde hâsıl olan bu değişim, tadrîcî değil anlık (duf’î) değişim gibidir. Mesela bu mesafede a-b-c-d sınırlarını varsayalım. Hareketli b noktasında iken ne a’da ne de c’de bir değişim itibara alınır; bilakis sadece b’de cereyan eden bir değişim ya da hareket düşünülür.

b- Kat’î hareket: Söz konusu mesafenin toplamında hâsıl olan harekettir. Yani bu itibarla hareketi akan tek bir varlık olarak düşünürüz. Bu durumda mesafede varsayılan her bir sınırdaki hareketin bir cüz’ü hâsıl olur ve neticede hareket bu itibarla mesafenin sınırlarında ortaya çıkan değişimlerin toplamı olur. Dolayısıyla bu hareketin mesafenin sınırlarında hâsıl olan değişimlere nisbeti, küllün (bütünün) cüzlerine (parçalarına) nisbetidir. Tavassutî hareketin anlık değişim olmasına karşılık bu hareket tadrîcî değişimdir.³⁷⁶

Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde Mîr Dâmâd’ın farklı bağlamlarda hareketin bu iki yönüne dikkat çekerek konuları işlediğini göreceğiz. Mîr Dâmâd’ın dehrî hudûs teorisine zemin hazırlamak üzere yaptığı bu kavramsal analizler, onun söz konusu teoriyi temellendirme stratejisinin önemli bir adımını oluşturur. Özellikle zaman-dehr-sermed taksimi, Meşşâî gelenekten tevârüs edilmekle beraber, var olanların ontolojik statülerini kalın çizgilerle ayıracak şekilde yeniden yorumlanarak söz konusu

³⁷⁵ Aristoteles’in hareket ile ilgili görüşleri için bkz.: David Ross, *Aristoteles*, Ahmet Arslan (çev.), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, 136-139.

³⁷⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 204-205; *el-Îmâdât*, 25, 28; Tabâtabâî, *Bidâyetü’l-hikme*, 153-155.

geleneğin Yaratıcı ile âlemi hâricî varlık düzeyinde beraberce ezelî gören anlayışına itirazın temelini teşkil eder. İbn Sina'nın ilişkisel bakış açısıyla tanımladığı bu kavramları Mîr Dâmâd -bu tanımı sürdürmekle beraber- genellikle her biri ayrı varlık alanlarını ifade etmek üzere kullanır ve sermed boyutunda Yaratıcı'dan başka bir varlığın var olmasının olanaksızlığını ispatlamaya çalışır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEHRÎ HUDÛSA GİDEN YOL: ÖNCELİK-SONRALIK SINIFLANDIRMASI

Genel olarak hudûs problemi öncelik-sonralık kavram çiftinin analizini gerektirdiği gibi, çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Mîr Dâmâd'ın dehrî hudûs teorisi de onun bu kavramların taksiminde ortaya koyduğu yaklaşımın analizini gerekli kılar. Onun hudûs anlayışının orijinallliği, söz konusu taksimin özgünlüğüne dayanır. Bu mülahaza ile Dâmâd'ın hudûs anlayışına girmeden önce onun *öncelik* (*tekaddüm*), *sonralık* (*teahhur*) ve bu iki niteliğin olmayışını ifade eden *beraberlik*³⁷⁷ (*maiyyet*) kavramlarına getirdiği yorumu ele almamız gerekir. Bundan sonraki konuların anlaşılabilirliği, bu konunun anlaşılabilirliği ile doğru orantılıdır.

Önceki filozoflarla karşılaştırılınca, Mîr Dâmâd'ın bu konuya eserlerinde çok daha geniş bir yer verdiği görülür. Öyle ki, baş eseri sayılan *el-Kabesât*'ın on ana bölümünden ikinci ile üçüncünün tamamını ve dördüncü bölümün ise büyük kısmını (toplamda yaklaşık olarak yüz sayfa) öncelik konusuna ayırmıştır. Ayrıca Kabesât hariç tutulursa, o, metafizik konulardaki fikirlerini içeren en hacimli eseri olan *el-Ufuku'l-Mübîn*'in altmış sayfasını bu konuya ayırmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla, ondan önce hiçbir düşünür öncelik konusunu bu kadar teferruatlı ele almamıştır.

Mîr Dâmâd'ın hudûs konusunu öncelik-sonralık temelinde ele alması hem konunun doğası gereğidir hem mevcut felsefî gelenekteki bir teamüldür. Konunun doğası gereğidir, çünkü hudûs kavramı, bir şeyin 'var olmaması'ndan *sonra* 'var olması'nı ifade ettiğinden, söz konusu kavramı incelemeye girişmeden evvel, "sonra" kavramını ve dolayısıyla "önce" ve "beraber" kavramlarını açıklamak gerekir. "Tekaddüm" kavramının hudûs ile ilişkili olarak ele alınmasının felsefe geleneğinde bir teamül olmasına İbn Sina'yı örnek verebiliriz. Dâmâd'ın hemen her konuda atıfta

³⁷⁷ "Beraberlik" ile kastedilen şey, iki şey arasında öncelik-sonralık ilişkisinin bulunmamasıdır. Bu bakımdan "beraberlik" in "öncelik-sonralık" ile ilişkisi "adem-meleke" ilişkisidir. Meleke, öncelik-sonralık iken; adem, beraberliktir. Yani beraberlik, öncelik ve sonralık'ın ademidir yani olmamasıdır. (İbn Sina, *Kategoriler*, Muhittin Macit (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, 256; er-Rıfâî, II, 182)

bulunduğu bu filozof, söz konusu kavramı, mümkün varlıkların zâtî hudûsunu açıklamaya temel olmak üzere ele alıp inceler.³⁷⁸

3.1. ÖNCELİK KAVRAMI

Filozoflar, öncelik (tekaddüm) kavramının birçok manada kullanıldığını belirterek, kendi görüşleri doğrultusunda bunları ele alıp incelerler. Mîr Dâmâd, öncelik kavramının, bütün çeşitlerini yüklem ortaklığı (iştirak-ı hamlî)³⁷⁹ ile kapsadığını; fakat bu ortaklığın tevatu' üzere değil, teşkîk (derecelenme)³⁸⁰ yoluyla olduğunu belirtir.

İki şey arasında öncelik-sonralık ilişkisinin oluşması için, söz konusu iki şeyin kendisiyle kıyaslanacağı bir başlangıç noktasının (mebde) bulunması veya ikisinin birlikte nisbet edilebileceği bir vücûdî yani varlıksal ilkenin bulunması gerekir. Bütün öncelik çeşitlerinde söz konusu olan bu mebde veya ilke “*milâku'l-emr*”³⁸¹ diye isimlendirilir. Öncelik-sonralık sıralanmasının kendisine göre gerçekleştiği bu anlam,

³⁷⁸ İbn Sina, bu konuyu *Kategoriler* kitabında “mütakâbil kavramlar” bağlamında incelese de önceki filozofların âdetine uyarak orada bu konuyu işlediğini fakat başta illiyetle öncelik meselesi olmak üzere konunun önemli bazı noktalarının açıklamasını esas ait olduğu bağlamda ele alacağını vurgular. (İbn Sina, *Kategoriler*, Muhittin Macit (çev.), 253). Söz konusu bağlam, *eş-Şifa/el-İlâhiyât*'ta mümkün varlıkların hudûsunun ele alındığı dördüncü makalenin birinci faslıdır.

³⁷⁹ Mantıkta, lafzın manaya delaleti bağlamında ele alınan iştirak kavramı ikiye ayrılır: **1-İştirâk-ı lafzî**, **2-İştirâk-ı manevî**. Birincisi, aynı lafzın iki ya da daha fazla mana için vaz' edilmiş olmasını ifade eder. Böyle olan kelimelere *müşterek-i lafzî* denilir ve Türkçedeki “eş-sesli” kelimelerle aynıdır. Mesela Arapçadaki “ayn” lafzının göz, casus, pınar vanımlarına gelmesi. İkincisi, kendi içinde ikiye ayrılır: **a-Tevâtü**: Bir lafzın, genel bir şeyin bütün fertlerine eşit derecede delalet etmesini ifade eder. Mesela insan lafzının Ali, Ahmet, Bekir vs.'lere delaleti gibi. **b-Teşkîk**: Bir lafzın, genel bir şeyin fertlerine eşit şekilde değil, farklı derecelerde delalet etmesini ifade eder. Mesela varlık lafzının Zorunlu Varlık'a delaletinin mümkün varlıklara delaletinden daha önce ve daha güçlü olması gibi. *Müşterek-i manevî* denilen bu tür lafızlardan birinci gruba girenler *mütevâtü*, ikinci gruba girenler ise *müşekkik* olarak nitelendirilir. (Bkz.: Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “Müşterek” md., 299. Mîr Dâmâd, öncelik ve sonralık kavramlarının çeşitlerine delaletinin “iştirâk-ı hamlî” ile olduğunu ifade ederken, “iştirâk-ı manevî”yi kasteder. (Konuyla ilgili tartışmaları görmek için bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabı'l-kabesât*, 222; Mollâ Sadrâ, *el-Esfâru'l-erbaa...*, İntişârât-i Bünyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, III, 279 vd.; Ahmed Beheştî, *Mebâhisü'l-ilâhiyyât inde İbn Sînâ*, Dâru'l-hâdî, Beyrut 1997, 195-198.)

³⁸⁰ Bir lafzın delalet ettiği şeylerde anlam bakımından derecelenmeyi (öncelik-sonralık, daha layık olma veya şiddet-zayıflık gibi) ifade eden *teşkik* kavramının burada kullanılmasının gösterdiği üzere Mîr Dâmâd, öncelik kavramının, bazı türlerinde kullanılmasının diğerlerinde kullanılmasından daha uygun olduğunu savunur. Ona göre, **sermed** ile önce olan zaman ile önce olandan öncelik ile nitelenmeye daha uygundur; **zaman** ile önce olan rütbe/mertebe ile önce olandan, **rütbe** ile önce olan **şeref** ile önce olandan (veya bunun tersi) öncelik ile nitelenmeye daha uygundur. Öte yandan zâtî öncelik çeşitleri kendi aralarında bu sıralamaya tabidir: “**İllyet** ile önce olan, tabiat ile önce olandan; **tabiat** ile önce olan ise **mâhiyet** ile önce olandan daha çok öncelik ile nitelenmeye uygundur.” (Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabı'l-kabesât*, 222)

³⁸¹ Önceliğe esas olan şey, önceliğin kriteri.

önce olan ile sonra olan arasında ortak olup, lâhik, müteahhir veya sonra diye nitelenen şeyde ne kadar bulunursa, sâbık, mütekaddim ya da önce diye nitelenen öteki şeyde de aynısı bulunur ve ayrıca daha fazlası da bulunur. Diğer bir ifade ile, sonra olan, önce olanın söz konusu anlamdan sahip olduğu şeyin bir kısmına sahip değildir, ancak önce olan sonra olanın sahip olduğu şeyin tamamına sahiptir. Ya da söz konusu anlam önce olanda, sonra olanda henüz hâsıl olmamışken hâsıl olur; buna karşılık sonra olanda, önce olanda hâsıl olmuş iken hâsıl olur.³⁸²

3.2. ÖNCELİK ÇEŞİTLERİ

Öncelik çeşitleri akla dayalı bir sınıflandırma olmayıp istikrâîdir. Yani bu çeşitlere yenilerinin eklenmesi mümkündür. Nitekim İbn Sina, Suhreverdî, F. Râzî ve Tûsî gibi filozoflar beş çeşit (zaman, şeref, rütbe, tabiat/zât ve illiyet bakımından) öncelikten söz ederken; Mîr Dâmâd bunlara “dehrî öncelik” ile “mâhiyet ile öncelik”i ilave ederek yediye; onun öğrencisi Molla Sadrâ ise “hakikat ve mecâz bakımından öncelik” ile “hakk bakımından öncelik”i ilave etmek suretiyle taksimâtı dokuza çıkarmıştır.³⁸³

Öncelik çeşitlerini, iki temel kategoride ele almamız mümkündür:

a- Zâtî öncelik çeşitleri

b- Zâtî olmayan öncelik çeşitleri

Filozoflar zâtî önceliği, hakikî öncelik olarak, zâtî olmayan önceliği ise hakikî olmayan yani ca’lî ve itibarî öncelik şeklinde nitelerler. Bunun nedeni, *zâtî olmayan önceliğin* aynı haliyle varsayım yoluyla sonralığa dönüşebilmesi, *zâtî önceliğin* ise hiçbir şekilde aynı haliyle sonra olduğunun varsayılabilmesidir. Çünkü *zâtî olmayan önceliğin* önceliğini gerektiren şey, zatına ârız olan bir şeydir. Oysa *zâtî önceliğin* önceliğini gerektiren şey, *zatıdır*. Bu nedenle İbn Sina onu “*varlığı hak etme ile olan (mâ yekûnu bi-istihkâki ’l-vücûd)*” diye nitelemiştir.³⁸⁴

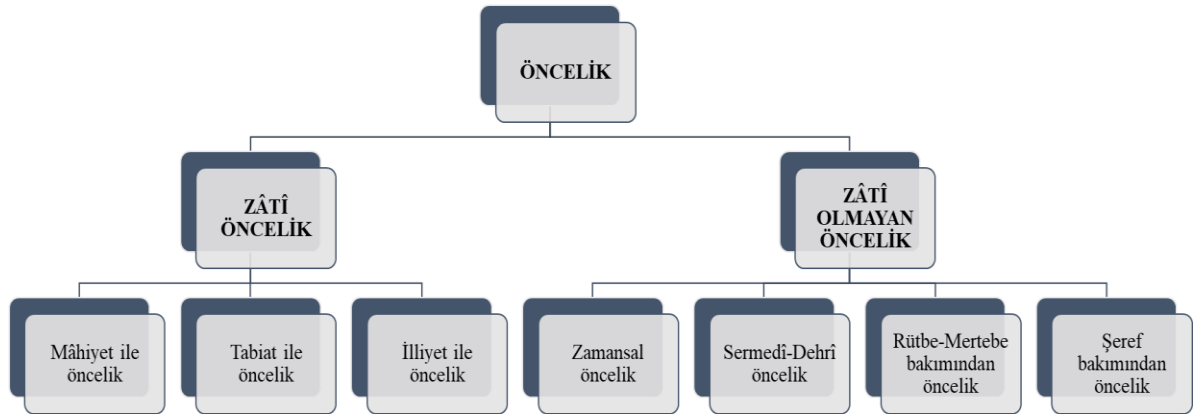
³⁸² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 61.

³⁸³ Bkz.: İbn Sina, *Metafizik*, I, 145-151; *Kategoriler*, Muhittin Macit (çev.), 253-260; Suhreverdî, *Mecmûat-u Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk*, I, 29; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu’l-Meşrûkiyye*, Mektebetü’l-Esedî, Tahran 1966, I, 446-447; Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât* (2. Baskı), Hasanzâde el-Âmulî (thk.), Müessese-i Bostân-ı Kitâb, Kum 1386/2007, II, 667-668.

³⁸⁴ Bkz.: Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, Neşru’l-belâğa, II, 669.

Mîr Dâmâd, filozofların önceliği beşe ayırdığını ve “sermedî ve dehrî öncelik” ile “mahiyetle önceliği” bu bağlamda saymadıklarını belirtir. Kelamcıların ise zamansal öncelik ile zamanın bazı cüzlerinin diğerlerini öncelemesini ayırarak ve bu ikincisini “zât ile öncelik” diye isimlendirmek suretiyle öncelik çeşitlerini altıya çıkardıklarını ifade eder.³⁸⁵

Dâmâd, kelamcıların zât ile zamansal önceliği ayrı tutarak zamansal önceliği araz ile zamansal öncelik ile sınırlamalarının açık bir hata olduğunu belirterek, bu iddianın aklî yetersizlikten kaynaklandığını iddia eder. Filozofların tasnifine gelince, dehrî-sermedî önceliğin zamansal öncelikten hakikati ve hükümleri bakımından farklı olduğunu, mâhiyet ile zâtî önceliğin de tabiat ile ve illiyet ile zâtî öncelik kısımlarından –delilleri ile göstereceği üzere- manası ve lâzımları bakımından farklı olduğunu, dolayısıyla öncelik çeşitlerinin yedi olduğunu savunur.³⁸⁶



Şekil 3.1. Mîr Dâmâd’a Göre Öncelik Çeşitleri

Bu öncelik çeşitlerine paralel olarak, *sonralık (teahhur)* ve *beraberlik (ma’iyyet)* çeşitleri de yedi kısımdır.³⁸⁷

Öncelik ve sonralık anlamları, tek bir itibar üzere bir şeyde toplanmaz. Ancak iki ayrı itibar ile toplanabilir. Yani iki şeyden biri hem önce hem sonra olmaz. Fakat gâî illetin zihinde önce olmasına rağmen varlıkta sonra olması örneğinde görüldüğü üzere

³⁸⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 495.

³⁸⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 496.

³⁸⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 452.

bir şeyden önce olan bir başka şey, farklı bir itibarla ondan sonra olabilir. Ayrıca saydığımız öncelik çeşitlerinin birkaçı birden, farklı itibarlarla tek bir mevzuda toplanabilir. Örneğin illet-i muidde (hazırlayıcı illet), zaman ufkunda malul ile bir araya gelmemesi itibariyle, malulden *zamansal olarak öncedir*. Malulün varlıkta ona ihtiyaç duyması, kendisinin ise malule ihtiyaç duymaması itibariyle *tabi'î olarak öncedir*. Öte yandan felek, unsurî hâdislerle kıyaslandığında, tabiat, şeref, zaman ve rütbe itibarlarıyla öncedir. Yine el-Kayyûm el-Vâcib Bizzât, ilk malulden sermed, illiyet, zât, mâhiyet, rütbe ve şeref itibarlarıyla kıyaslandığında öncedir.³⁸⁸

3.2.1. Zâtî Olmayan Öncelik Çeşitleri

3.2.1.1. Zamansal Öncelik

Zamanda ve zamansal varlıklarda söz konusu olan öncelik-sonralıktır. Zamansal öncelikte nisbet zamana olur. Önce olan (sâbık/mütekaddim), sonra olan (lâhik/müteahhir) ile bir araya gelmez. Mesela *dün, bu gün* ile ya da önceki bir zamanda meydana gelen bir olay, sonraki bir zaman diliminde meydana gelen bir başka olay ile bir araya gelmez. Ancak bu çeşit öncelik, illiyet-maluliyet cihetinden değildir.³⁸⁹

Zamansal öncelik-sonralık, bitişik nicelik olan zamanda varsayılan cüzlerin evvelî arazlarındandır. Yani bu cüzlere sonradan ârız olmaz. Çünkü zatlari itibariyle bu cüzler, “önce” ve “sonra” kavramlarının kendilerine yüklendiği misdâk olmaları bakımından, hüviyetleri önceliksel ve sonralıksaldır. Dolayısıyla zamanın cüzlerinin her biri zatı itibariyle önce ve öncesel veya sonra ve sonrasaldır. Fakat zamanın dışındaki şeylere öncelik-sonralık kavram çiftinin arız olması, söz konusu şeylerin zamanın cüzlerinden ikisi ile bitişmek suretiyle özelleşmesi bakımından, zat ile olmayıp araz iledir.³⁹⁰

Mesela yaş bakımından daha büyük olan, küçük olandan eskidir. Yani onun varoluş zamanı bunun varoluş zamanından öncedir. Kısacası, zamanın dışındaki şeyler için bu çeşit öncelik-sonralık zâtî olmayıp, bunların iki zamanda ya da iki anda vuku bulmaları bakımından onlar için bu öncelik-sonralık söz konusu edilebilir.³⁹¹

³⁸⁸ Mîr Dâmâd, *Takvîmu'l-îmân*, 321-322; *el-Ufuku'l-Mübîn*, 455.

³⁸⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 452; *Kitabu'l-kabesât*, 87.

³⁹⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 453.

³⁹¹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 453.

Mîr Dâmâd, zamansal öncelik konusunda kendinden önce ortaya konan bazı fikirleri ele alarak eleştirir. Bu hususta en çok üzerinde durduğu isim Sühreverdî'dir. "Revâkiyye'nin tabilerinden olan İşrâkîlerden biri" diye nitelediği Sühreverdî'nin *el-Mutârahât* kitabında dile getirdiği, "*Zamanın bazı cüzlerinin diğerlerini öncelemesi, tabiatla öncelemeden başkası olamaz.*" görüşünün bir vehim olduğunu, bazı mukallitlerin de şöyle bir akıl yürütme ile onu bu fikrinde sıkıca taklit ettiklerini ifade eder:

*Hâdislerin tamamı, devrî harekete dayanır; çünkü her hareketin hudûsu için, yine hareket olan bir illet söz konusudur. Dolayısıyla hareketin bir cüzü diğer cüzünden tabiatla önce gelir; çünkü a'dan b'ye hareket olmazsa, b'den c'ye hareket olamaz... Öyleyse bu hareketin uzamı olan yani a'yânda bundan ibaret olan zaman da böyle olup, bu hareket miktarınca tabiatla önce gelir.*³⁹²

Dâmâd'ın, tıpkı Sühreverdî'nin fikri gibi değersiz bir vehim olarak nitelediği bu görüş, *el-Mutârahât* dâhil olmak üzere Sühreverdî'nin önemli eserlerine şerhler yazan Kutbuddîn eş-Şîrâzî tarafından *Dürretü't-tâc* ve *Şerhu Hikmeti'l-işrâk* adlı eserlerinde savunulmuştur.³⁹³

Mîr Dâmâd, zamanın bazı cüzlerinin diğerlerini öncelemesinin, sadece, akış ve yenilenme ufkunda aralarına bir uzam ya da uzam ilkesi girecek şekilde, bir araya gelmemeleri açısından olduğunu; tabiat ile zatî önceliğin ise, böyle olmayıp bilakis tevakkuf (varlık bakımından dayanma) itibariyle olduğunu, dolayısıyla bu ikisinin farklı birer öncelik çeşidi olduğunu ifade eder.³⁹⁴

Mîr Dâmâd, zamanın (hareket gibi), şahsî birliği ve bitişik hüviyeti ile dehr kabında mevcut olduğunu, ancak zihnin vehmî tahlil yoluyla onda cüzler oluşturduğunu, buna karşılık aklın, onun dehrde birleşik bir varlığa sahip olduğuna hükmettiğini, oluş ve değişim ufkunda ardışık olsalar bile söz konusu vehmî cüzler arasında zatî bir önceleme, illî ve malûlî bir sıralanma olmadığını belirtir. Dolayısıyla

³⁹² Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 503. Ayrıca bakınız *Kitabu'l-kabesât*, 90-91.

³⁹³ Bkz.: Kutbuddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr.: Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkık, Münteda'l-âsâr ve'l-mefâhiri's-sekâfiyye, Tahran 1425, 175-177; *Dürretü't-tâc*, Seyyid Muhammed Mişkât (thk.), Menşûrâtü'l-hikme, Tahran 1411, 508-510.

³⁹⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 503, 511.

söz konusu cüzlerin bazılarının diğerlerini öncelemesi, illiyet ve maluliyet bakımından değil sadece geçiş ve yenilenme (=zaman) ufkunda ardışık olmaları yani zamanın bizzat kendi mahiyeti olan kararlı olmayan nicelik (el-kemiyyetü'l-lâ-istikrâriyye) doğası açısından olmaktadır.³⁹⁵

Özetle, bir bitişik niceliğin miktarî cüzlerinin bir kısmı illet, diğerleri onların malulleri olmaz. Çünkü illetlerin ve malullerin varlıkta birleşmeleri ve tek bir hüviyet olmaları mümkün değildir.

Mîr Dâmâd'ın zamansal öncelik konusunda eleştirdiği bir başka görüş, isim vermeden “bir grup sanat ortağı” dediği kimseler tarafından savunulduğunu ifade ettiği “**zamanın bazı cüzlerinin diğerlerini öncelemesinin sadece rütbe önceliği olduğu**” fikridir. Mîr Dâmâd'ın naklettiğine göre, bu iddia şöyle savunulmaktadır:

*“Zamanda bilfiil olarak hiçbir cüz bulunmaz. Onda varsayılan vehmî cüzlerin bir kısmının öncelikle, diğer bir kısmının ise sonralıkla nitelenmeye zamanın zati açısından bir önceliği (evleviyeti) yoktur. Bu tür nitelemeler, başka bir şeye nazaran, yani “farazî an” olan belirli bir başlangıca uzaklık-yakınlığa göre söz konusudur. Şu halde, vehmî âna ve onun etrafındaki zamana nisbetle öncelik ve sonralık şu şekilde değerlendirilir: Geçmiş zamanın cüzlerinden, bu âna yakın olanlar ‘sonra’dır, ona uzak olanlar ise ‘önce’dir. Gelecek zamanda ise durum bunun tersinedir. Aksi takdirde, ‘teşâbüh/benzeşme’ problemi ortaya çıkar.”*³⁹⁶

Bu görüşün kimler tarafından savunulduğunu tespit edemedik, ancak onun İbn Sina ekolüne mensup düşünürleri kastettiği kanaatindeyiz.³⁹⁷ Kim ya da kimler tarafından savunulmuş olursa olsun, Dâmâd bu görüşün de zan olduğunu iddia eder.

Dâmâd, vehmî bir an olan belirli bir başlangıca olan uzaklık ve yakınlık bakımından bir rütbesel önceliğin söz konusu olabileceğini kabul etmekle birlikte, değişim ufkunda hâsıl olmak bakımından, varsayılan iki cüzden birinin aynıyla öncelikle, diğerinin ise sonralıkla taayyün edebileceğini; böylece bu iki cüzün aynıyla söz konusu öncelik ve sonralık olacağını, bunu gerektiren şeyin ise zamanın mahiyeti ve

³⁹⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 504.

³⁹⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 504.

³⁹⁷ Çalışmamızın birinci bölümünde açıkladığımız üzere Mîr Dâmâd, İbn Sina ve Fârâbî'yi ortakları olarak niteler. Ancak bu iki filozofun konuyla ilgili açıklamalarında söz konusu açıklamaları göremediğimiz için, İbn Sina sonrası Meşşâîlerden bazılarını kastettiğini düşünüyoruz.

cüzlerin hüviyeti olduğunu savunur. Dâmâd zamansal öncelik olan bu sonuncusu ile rütbesel öncelik arasındaki farkları şöyle açıklar:

- 1- Zamansal önceliğin tahakkuku, herhangi bir belirli başlangıç ânı ve ona nisbetle yakınlık ve uzaklık sıralaması gerektirmez. Bilakis önceki cüzün hüviyetine nazaran *nefsü 'l-emr*de gerçekleşir.
- 2- Belirli bir başlangıca yakınlığa göre olan rütbesel önceliğin inkılabı yani tersine dönmesi de mümkündür. Bu ise başka bir varsayımsal ân başlangıç yapılırsa ortaya çıkan bir durumdur. Böyle bir durum, değişim ufkunda vuku bulmak bakımından ve akan ândan şekillenme bakımından olan zamansal öncelikte imkânsızdır.³⁹⁸

Mîr Dâmâd'a göre bu meselenin esası şudur: Zamanda varsayılan vehmî cüzler, dehr kabındaki varlığı ile itibara alındığında, varsayılan âna yakınlık ve uzaklık nisbeti bakımından bunların sadece **rütbesel önceliği** olabilir. Şayet başlangıç, varsayılan başka bir ân yapılırsa, mertebede önce olan mertebede sonra olana dönüşebilir. Burada başka bir öncelik çeşidi tasavvur edilemez. Çünkü cüzlerin tamamı, dehrdeki varlık bakımından beraber-toplu olup, toplu olmaması sadece bizim vehmî bakışımızdadır. Tıpkı dar bir delikten uzun ve büyük bir niceliği (miktarı) azar azar görüp fakat hiçbir cüzün diğerinden önce ya da sonra olduğuna hükmetmemek gibi.

Fakat geçiş ve yenilenme ufkunda yani zamanda vuku bulmak bakımından ve akan ânın resmetmesi bakımından itibara alındığında, kaçınılmaz olarak bazıları kendi hüviyetleri olan *zamansal öncelik* ile bazıları ise kendi hüviyetleri olan *zamansal sonralık* ile taayyün eder. Dolayısıyla burada, iki çeşit öncelik söz konusu edilebilir:

- a) Varsayılan anlardan birine yakınlık bakımından bir **rütbe önceliği**,
- b) Değişim ufkunda kararlı olmayan varlık (el-husûlü'l-gayrül-kârr) ve akan ândan tedricî irtisam bakımından bir **zamansal öncelik**...³⁹⁹

Mîr Dâmâd'ın zamansal öncelik hakkındaki en temel kaygılarından biri, onun sermedî-dehrî öncelik ile sınırlarının gözetilmemesidir. Bir sonraki başlık altında bu iki

³⁹⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku 'l-mübîn*, 505.

³⁹⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku 'l-mübîn*, 505-506.

türün farklarını detaylıca ele alacağımız için, burada sadece zamansal önceliğin söz konusu öncelik ile arasındaki sınıra dikkat çekmekle yetineceğiz:

Zaman ile öncelik, zaman ile öncelik olmak bakımından, sonra olanın önce olan ile sadece zaman ufkunda bir araya gelmemesini gerektirir, dehr kabında ise bunu gerektirmez. Dolayısıyla zaman ile sonra olan, bu yönüyle, kendisini zaman ile önceleyen şeyden sadece zaman ufkunda sonra olmalıdır; onun, vakıadaki varlık ve dehr kabındaki husûlde ondan sonra olması gerekmez. Çünkü zaman ufkundaki sonralık ve ayrıklık/kopukluk, dehr kabında da sonralık ve ayrıklığı/kopukluğu gerektirmez.⁴⁰⁰

3.2.1.2.Sermedî-Dehrî Öncelik

Sermedî-dehrî öncelik, Mîr Dâmâd'ın literatüre kattığı öncelik çeşididir. Kendini “Yemânî Hikmetin Muallimi” olarak niteleyen Dâmâd'ın, “Yunanî Felsefenin Reisleri” dediği önceki filozoflarla en temel ihtilaflarından biri bu noktadadır. Onun en özgün görüşlerinden biri olan dehrî hudûs teorisinin alt yapısını oluşturduğu için, bu konudaki fikrini belirginleştirmek için yoğun bir çaba harcamıştır. Bu arada dikkat çeken bir başka husus, şudur: Onun, felsefî meseleleri ele alışında hissedilen teolojik kaygısı, bu konuyu işlerken bariz bir şekilde fark edilir.

Zaman ile ilişkileri bakımından varlık kategorilerini ele alırken açıkladığımız üzere, Mîr Dâmâd, zamansal olmayan varlık kategorilerinden olan “sermed”i sabit varlığın sabit varlığa nisbeti olarak, “dehr”i ise sabit varlığın değişken varlığa nisbeti olarak tanımlar. Dolayısıyla her ikisinde de kendisine nisbet yapılan varlık “sırf sabit” olduğu için, Dâmâd, sermedî öncelik ile dehrî önceliği bir kısım olarak değerlendirmiştir.⁴⁰¹

Önceliğin bu çeşidinde, bir şeyin varlığının tabiat âleminde değil fakat daha üst bir âlemde yani dehrde o şeyin yokluğu ile öncelenmesi söz konusudur. Bir başka ifadeyle, herhangi bir zamanda ve anda değil, varlık olmak bakımından varlığın

⁴⁰⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 498.

⁴⁰¹ Dâmâd, sermedî sonralığın olamayacağını, sermedî önceliğin göreceli (müzâif) kavramının “dehrî sonralık” olduğunu açıklarken bu iki kavram arasındaki ilişkiyi illiyetle öncelik-malûliyetle sonralık ilişkisine benzetir. Çünkü illiyetle sonralık söz konusu edilemediği gibi sermedî sonralık da söz konusu edilemez. (Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 108). Bütün mahlukatın Tanrı'dan dehrî sonra oluşu, buna karşılık Tanrı'nın onlardan sermedî önce oluşunun açıklaması için bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabı'l-kabesât*, 257.

kaynağında yani dehr boyutunda, sonra olan şeyin varlığının önce olan şeyin varlığı ile birlikte tahakkuk etmemesidir. Fakat bu iki şey arasında bir uzam ve zaman boyutu düşünülemez.⁴⁰²

Diğer öncelik çeşitleri arasında buna benzeyen “**illiyet** yoluyla öncelik” de bunun gibi illet-i tâtme’nin yani illet-i mûcibe’nin malulünden önce gelmesi şeklinde tanımlanır, ancak dehrî önceliğin ondan farkı, bu önceliğin illetin malulü gerektirmesi ve sudûr ile varlığa çıkarması bakımından olmayıp illet ile malulün ayrı olması ve malulün illetin varlık mertebesinde yokluğu bakımındandır.⁴⁰³ Her ne kadar illiyet önceliğinde de önce ile sonra arasında ayrıklık (infikâk) olsa bile, dehrî öncelikteki ayrıklık tûlîdir yani dikeydir.⁴⁰⁴

Mîr Dâmâd, dehrî önceliği ispatlama bağlamında, “varlık olmak bakımından varlık”ın özel varlıklara olan önceliği ile zamanların ve mekânların yaratıcısının yani Tanrı’nın zamansal öncelik ile nitelenmesinin aklen imkânsızlığına dikkat çeker. Onun uzun uzadıya açıklamaya çalıştığı noktalar özetle şöyledir:

Varlık anlamı, müşahhas şeylerde (tikellerde) tahakkuk ettikten sonra, bu şeyler arasında çeşitli öncelik ilişkileri oluşur. Ancak açıktır ki, “uzam, akan devamlılık” ve bunların mukabilleriyle zatî olarak nitelenemeyecek olan söz konusu mutlak anlam, aynî şeylerde tahakkuk edişini önceler ve bu önceleme diğer öncelik çeşitlerinden farklı olmak durumundadır. Aynı şekilde değişimden mukaddes olan ve zamanın hükümlerine tabi olması düşünülemeyen “zamanın mûcidinin” zamansal öncelikte nitelenmesi, bir çelişkidir. Bu açıdan onun mahlûkatına zamansal olmayan bir önceliği vardır. el-Vâcib bi’z-Zât olan bu varlığın diğer varlıklara önceliği, sermedî önceliktir. Varlıkların ondan sonralığı, dehrî sonralık; birliktelikleri de aynı şekilde dehrî birlikteliktir.⁴⁰⁵

Mîr Dâmâd, Tanrı’nın zatının akıl ile idrak edilemediği gibi, onun mahlûkatına önceliğinin tam olarak idrak edilemeyeceğini vurgular:

“...Bu çeşit önceliği olan varlık, vehimlerin ve akılların kuşatmasının ötesindedir.

Nasıl ki onun zatının kühü ve varlığı idrak edilemez, ancak burhan ile bilinir ki o,

⁴⁰² Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 456; *Kitabu’l-kabesât*, 87-88.

⁴⁰³ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 456; Tabatabâî, *Bidâyetü’l-Hikme*, 145; *Nihâyetü’l-hikme I-II* (4. Baskı), Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, Kum 1428, II, 177.

⁴⁰⁴ Rifâî, II, 184.

⁴⁰⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 456-458.

*gerçek varlıktır, mâhiyetlerin yaratıcısıdır ve varlıkların etkenidir; aynı şekilde, varlıkta onun diğer mevcudattan önceliğinin künhü de idrak edilemez, ancak burhan ile bilinir ki o, bütün şeylerden sermedî olarak öncedir.”*⁴⁰⁶

Mîr Dâmâd, felsefecilerin, öncelik çeşitlerini açıklarken bir noktada **çelişkiye** düştüklerini, bu çelişkinin ancak dehrî ve sermedî önceliğin kabul edilerek aşılabileceğini iddia eder. O, felsefecilerin temel ilkelerinden birinin, **beraberliğin kısımlarının öncelik-sonralığın kısımlarına göre** olduğunu hatırlatarak şöyle der:

*Onlar mahza mufârik varlıkların, madde ve maddenin arazlarından uzak olmaları nedeniyle hareket, sükûn, zaman ve mekândan aşkın oluşları, zamansal ve mekânsal izafelerden ve kevnî ve mekânî nisbetlerden beri oluşları, dolayısıyla aklî nurlar âleminde zamansal beraberliğin olmasının imkânsızlığı nedeniyle bunu kabul ederler. Bu bakımdan, el-Bârî'nin varlıkta mufârik malullerine nisbetle veya zamansal-kevnî malullerine nisbetle beraberliği; aynı şekilde onun bazı aklî ayrık malullerinin diğer bazılarına nisbetle veya kevnîlere ve zamansallara nisbetle beraberliği, özetle, vakıadaki yani dehr kabındaki varlıkta sâbit olan ile bir başka sâbit olanın beraberliği veya sâbit olan ile değişebilenin beraberliği, zamansal beraberlik olmayıp **dehr'de beraberlik** tir.”*⁴⁰⁷

Dâmâd, felsefecilerin hem öncelik-sonralık ile beraberliğin birbirine paralel olduğunu kabul etmelerini hem **dehrde beraberlik** ile birlikte altı çeşit beraberlik saymalarını fakat beş çeşit öncelik-sonralıktan söz etmelerini “garip bir durum” olarak görür. Çünkü “beraberlik”, “öncelik” ve “sonralık” kavramlardan herhangi biri, mantıksal olarak diğer ikisinin nefyi anlamını barındırır. Dolayısıyla Dâmâd, felsefecilerin altı kısım kabul ettiği *beraberliğe* paralel olarak *öncelik-sonralığın* kısımlarını da altıya çıkarmak zorunda olduklarını vurgular: “Öyleyse onlar beş çeşit önceliğin dışında, dehrî beraberliğe tekabül edecek altıncı bir öncelik çeşidi kabul etmek zorundadırlar ki bu da **dehr ve sermed ile önceliktir.**”⁴⁰⁸

Mîr Dâmâd, birkaç yıl boyunca bu meseleyle ilgili olarak *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *et-Ta'likât* ve diğer önemli felsefî eserleri inceleyip yazılanları iyice anladığını, daha sonra “Şüphe Fitnesinin Kışkırtıcısı” (Fahreddîn er-Râzî) ile karşılaştığını, onun el-

⁴⁰⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 459. Ayrıca bkz.: *Kitabu'l-kabesât*, 116.

⁴⁰⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 496.

⁴⁰⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 496-7.

Mebâhisü'l-Meşrîkiyye adlı eserinde söz konusu problemle yüzleştiğini⁴⁰⁹ fakat onlar için bir çıkış yolu bulamadığını ifade eder.⁴¹⁰

Çalışmamızın birinci bölümünde açıkladığımız üzere Mîr Dâmâd, “ortaklarım” diye andığı Fârâbî ve İbn Sina’nın merkezinde yer aldığı felsefî geleneğin temel prensiplerini paylaşmakla beraber bazı önemli problemlerde ortaya konulmuş olan tezlere muhalefet etmiştir. Bu noktada onun genel kanaati bu geleneğin mimarlarının doğru ilkelerden hareket etmekle beraber yanılarak yanlış sonuçlara vardıkları yönündedir. Ancak sermedî-dehrî öncelik meselesinde onun bu filozofları masum görmediği anlaşılmaktadır. Bu husustaki kanaatini, onların Tanrı’nın zamansal varlıklarla ilişkisine dair değerlendirmelerine dayanarak ortaya koyar. Ona göre, ‘Zâtıyla Zorunlu el-Kayyûm’un varlığını idrak eden kişi, onun her daim var olmasına karşılık, zamansal hâdis varlıkların dehr kabında onunla beraber var olmadığını, ancak daha sonra var olduklarını evvelî olarak bilir. Dolayısıyla Tanrı’yı (el-Mebde’) zaman ve mekân ufku ile ilişkilendirmelerden tenzih etme noktasında çok hassas davranan ve eserlerinde bu konudaki açıklamalara fazlasıyla yer veren büyük filozofların (el-felâsifetü’l-muhassilûn) bu gerçekten habersiz kalması düşünülemez. Mîr Dâmâd, bu akıl yürütmeden, söz konusu filozofların, Tanrı’nın zamansal hâdislere ve zamanın cüzlerinin her birine önceliğinin zamansal öncelik olmayıp dehrî ve sermedî öncelik olduğunun farkında oldukları sonucunu çıkarır.⁴¹¹

Dâmâd, önceki filozofların, dehr ve sermed ile önceliğin zamansal öncelikten ayrı olduğunun farkında olmakla birlikte, önceliğin kısımlarını incelemeye koyulduklarında, zamansal önceliği hem zaman ile önceliği hem dehr ve sermed ile önceliği kapsayacak şekilde ele aldıklarını belirterek şöyle der:

*“Onlar, ‘zamansal öncelik, mesbuk’un sâbıktan varlıkta geri kalması gerektir’ derken, ikisi arasında vehmî de olsa bir **uzamın** mümkün olup olmadığına dair herhangi bir kayıt koymamışlar. Dolayısıyla hiç şüphesiz kayıt konulmayıp mutlak bırakılan bu mana, sermedî ve dehrî öncelik ile zaman ile öncelik arasında ortaktır.”*⁴¹²

⁴⁰⁹ Bkz.: Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 447.

⁴¹⁰ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 110-111; *el-Ufuku'l-mübîn*, 497.

⁴¹¹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 497.

⁴¹² Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 497-498.

Dâmâd, bu tavrın bir ihmal olup, ilim ehlinin/ilim otoritelerinin (muhasılûn) yöntemine uygun düşmediği kanaatindedir. Çünkü ona göre gerek hakikatleri gerekse özellikleri ve hükümleri bakımından farklı olan iki çeşit öncelik arasında ortak bir mananın bulunması, o ikisinin bir tek çeşide indirgenmesine imkân vermez. Dâmâd, aynı durumun kendisine ihtiyaç duyulanın muhtaçtan aklî önceliği demek olan zâtî öncelikte de mevcut olmakla birlikte, dehrî-sermedî öncelik ile zamansal önceliği ayırmayan bu filozofların, aralarındaki ortak manaya rağmen zâtî öncelik çeşitleri olan illiyetle öncelik ve tabiatla önceliği ayırdıklarına ve bunları tek bir tür saymayı caiz görmediklerine dikkat çeker.⁴¹³

Mîr Dâmâd, filozofların bu noktadaki kafa karışıklığının, ibdâî maluller için dehr kabında vücudun sermedî oluşunu ispat etmeye, zamanın varlığını ispata çalışırken ve felsefî maksatların çoğunda, açıklamalarını bina ettikleri şu ilkelerinde de görüldüğünü ifade eder: “*Kendisi bakımından sâbık ve mesbûkun söz konusu olduğu öncelik, sadece zaman ufkunda vuku bulmak bakımından tahakkuk eder ve zât ile buna sadece zamanın cüzleri ve araz ile sadece varlığı herhangi bir zamanda vuku bulmak ile özelleşen şey maruz olur.*”⁴¹⁴

Özetle, Mîr Dâmâd’a göre, kendisinden önceki filozoflar dehrî beraberliğe karşılık gelen dehrî-sermedî önceliğin farkına varmış olsalar da gerekli açıklamaları yapmayarak yöntemleri ve açıklamaları arasında çelişkili bir durum ortaya koymuşlardır. Dâmâd, Kur’an’da inkârcılar için kullanılan bir ifadeden esinlenerek şöyle der: “*Onlara ‘hikmetin yoluna gelin’ denildiğinde, bile bile hakkı reddettiklerini görürsün*”.⁴¹⁵

Mîr Dâmâd, *ayrık/infikâkî öncelik-sonralık* olarak kategorize ettiği “zamansal öncelik-sonralık” ile “sermedî öncelik-dehrî sonralık” kavramları arasında benzerlik ve farklılıklara müstakil bahis açar. Şimdi onun bu iki öncelik çeşidi arasındaki benzerlik ve farklılıkları nasıl açıkladığını ele alalım:

⁴¹³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 498.

⁴¹⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 498.

⁴¹⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 498.

3.2.1.2.1. Zamansal Öncelik ile Sermedî Önceliğin Benzerlikleri

1) Zamansal öncelik ile sermedî öncelik arasındaki temel benzerlik, her ikisinde de “önce”nin “sonra”dan haricî âlemde infirâd etmesi yani sonra yok iken önce’nin var olması, buna karşılık “sonra”nın “önce”nin ardılı olması bakımından önce-sonra arasında kopukluğun/ayrıklığın olmasıdır. Lakin niceliksel şeylerde bu ayrıklık zamansal uzamda olurken, sermedî şeylerde saf gerçek âlemde (fî hâkk-i surâhi’l-vâqi’) olur. Dâmâd, bu benzerlik noktasının illiyet önceliğini de kapsamaması için, bu iki tür arasındaki ilişkinin zâtî bir alaka ve gereksinimsel bir irtibat bakımından olmayıp sırf infirad ve ardılık bakımından olduğuna vurgu yapar.⁴¹⁶

2) Her iki öncelik çeşidinde de öncelik-sonralığın aynı yolla önce ve sonranın zâtına istinâd etmesi söz konusudur. Nasıl ki hakikî anlamıyla zamansal öncelik ile nitelenen şey sadece zamanın cüzleridir ve zamanın akan ve yenilenen bir mahiyet olması nedeniyle “zaman bakımından önce olan” “zaman bakımından sonra olan”a dönüşmez, aynı şekilde dehrî sonralık ile sadece imkân doğasındaki kusur dolayısıyla sermedîlikten uzak olan zatî mümkün varlıklar nitelenebilir ve sermedî öncelik ile vücûb hakikatindeki kemâl dolayısıyla sadece el-Kayyûm el-Vâcib bi’z-Zât nitelenebilir. Ayrıca Vâcib Biz-zât olan el-Bâri’nin zatıyla âlemin ve onun cüzlerinin fâili olması bakımından ondan sermedî olarak önce olması ve âlemin el-Bâri’nin dehr boyutunda mec’ûlû olması bakımından ondan dehrî olarak sonra gelmesi itibariyle bu ikisi arasında öncelik-sonralık ilişkisi tersine dönmez.⁴¹⁷

3.2.1.2.2. Zamansal Öncelik ile Sermedî Önceliğin Farkları

Dâmâd, bir tek tabiatta toplanmak açısından, **sermed/dehr ile öncelik**ten en uzak tür olarak **zamansal önceliği** görür. Ona göre, başka varlık ya da varlıklardan dehr ve sermed ile önce olan bir varlık, aynı şekilde hem zât ile hem mertebe ile hem şeref ile, kısacası zamansal öncelik dışında diğer bütün öncelik şekilleriyle de önce olarak nitelenebilir. Ancak bu varlık her açıdan zamanı aşkın olduğu için asla zamansal öncelik ile nitelenemez. Öte yandan, zamansal öncelikle nitelenen şey de dehrî öncelikle nitelenemez.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 88.

⁴¹⁷ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 115-116.

⁴¹⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 499.

Daha önce, Mîr Dâmâd'ın filozofları, dehr ve sermed ile önceliğin zamansal öncelikten ayrı olduğunun farkında olmakla birlikte, önceliğin kısımlarını incelemeye koyulduklarında, bu ayrımı gözetmedikleri için eleştirdiğini açıklamıştık. Şimdi, onun bu iki önceliğin farkını ortaya koymak üzere yaptığı değerlendirmeleri ele alalım:

1) Zaman ile öncelik ve sonralıkta, daha şiddetli ve daha zayıf oluş ya da daha fazla ve daha eksik oluş söz konusudur. Dolayısıyla zaman ile öncelik, sayısız konuya yüklem olabilir. Çünkü zamansal öncelik, bizatihi önceliksel ve sonralıksal olan zamanın cüzlerinin ardışıklığı dolayısıyla, çok sayıdaki ardışık mevzuyla bağlı olarak çoğalır. Mesela Hz. Nuh'a nisbetle, Hz. İsa Hz. Musa'dan (a.s.) **daha çok sonradır**. Bu durumun, dehrî-sermedî öncelik ve sonralıkta gerçekleşmesi düşünülemez. Çünkü çokluğu bir yana, iki sermedî önceliğin ya da iki dehrî sonralığın dahi ardışıklığı tasavvur edilemez. Bunun sebebi, dehr ve sermed kabında uzam, bölünme, iki uç ve ortanın olmayışıdır. Yani **dehr ile sonra olanların tamamı, bir tek dehr ile sonra olan hükmündedir**. Fakat bu (dehr ile) sonralık, çok sayıdaki konuya nisbetle çoğalır ve bunlar, dehr kabında dehrî bir beraberlik ile Yaratıcı'dan dehr ile sonra olurlar.⁴¹⁹ Şöyle der Mîr Dâmâd:

*“Sermedî önceliğin” birden fazla mevzu için söz konusu edilmesi mümkün değildir. Mâhiyetlerin ve inniyetlerin (varlıkların) yaratıcısı olan Gerçek Bir (el-Vâhidü'l-Hakk), sermedî bir önceliğe sahiptir. Onun bu önceliğine karşılık, yaratılmış câizlerin ve malul mevcutların -zamansal olarak değil dehrî olarak- bir defa iştirak ettikleri “dehrî bir sonralık” söz konusudur. Dolayısıyla mümkün varlıkların tamamı, dehrî sonralık bakımından “tek bir sonra olan” hükmündedir. **Dehr ve sermed bakımından önce** olan, sadece Gerçek ve Bir olan Varlık (el-Mevcûdu'l-Vâhidü'l-Hakk)'tır. “**Dehr bakımından beraber**” olan ise, zamansal beraberlik ile nitelenmeleri mümteni olan mufarık yani maddeden ayırık varlıkların tamamıdır, başkası değil.”⁴²⁰*

Mîr Dâmâd, önceki filozoflarla (Meşşâîler) kendisi arasındaki temel ihtilaf noktalarından biri olarak, bu maddede izah ettiğimiz farkı görür. Onlara göre, **sermedî öncelik** hem Yaratıcı için hem bütün mübdeâtı (ibdâ ile var ettikleri) için söz konusudur; **dehrî sonralık** ise dehr kabında madde ve müddet ile öncelenen bütün

⁴¹⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 499-500; *Kitabu'l-kabesât*, 89.

⁴²⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 460.

zamansal hâdisler için hep beraber bir defa söz konusudur. Mîr Dâmâd, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitaben kullanılan bir ifadeyi⁴²¹ aynen kullanarak, onların bu tavırlarının Allah'ın iradesi dâhilinde olduğunu belirtir: “*Şayet Allah dileseydi onların hepsini hidayet üzere toplardı. Şu hâlde cahillerden olma.*”⁴²²

2) “Zamansal sonra”nın zamansal olan sonraki varlığı ve önceki yokluğu birbirinin konumunda (hayyiz) meydana gelmez. Çünkü her birinin, mukabilinden ayrıldığı ve farklılaştığı sınırı mevcuttur. Böylece biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki önerme (zamansal genellik ile) beraberce doğru olur.

Fakat “dehrî sonra” böyle değildir. Çünkü bu varlık alanında kendisi bakımından sınırların tasavvur edilebileceği bir uzam düşünölemeyeceğinden, onun dehrde hâdis olan varlığı, önceki yokluğunun konumunda vaki olur.⁴²³

3) **Zamanda önce ve sonra olanın** ikisi de **zamanda varlık ve yokluk** olabilir. Çünkü hem varlık hem yokluk zaman boyutunda ortaya çıkabilir. Mesela bazen bir şeyin yokluğu varlığından zamansal olarak önce olur, sonra zamansal olarak yokluğundan sonra olan bu varlığı, varlığının ardından gelen yokluğundan önce olur; tıpkı zamansal hâdislerde olduğu gibi. Kısacası **zamansal sonralık**, varlık veya yokluk ile özelleşmez. Bilakis her ikisine de âriz olur. Yani hem varlık hem yokluk zamansal olabilir. Fakat zamanda olan varlık dehrde olan varlıktan daha özel olduğundan, zamandaki yokluk dehrde de yokluğu gerektirmez.

Dehrde sonra olan, sadece varlık olabilir. Çünkü dehr kabındaki varlıkta kopukluğun olması, yani varlığın son bulup yokluğun ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla -ister zamansal olsun ister mahza dehrî olsun- mümkün bir şeyin varlığı yokluğundan dehrî olarak sonra olabilir fakat asla yokluğu varlığından dehrî olarak sonra olmaz.⁴²⁴

4) “**Dehr ile sonra olan**”ın “**zaman ile sonra olan**” olması da gerekmez. Fakat “zaman ile sonra olan”, varlık yokluktan olmuşsa yani yokluktan sonra gelen bir varlık söz konusu ise, bu varlığın “yokluktan dehrî sonra” da olması gerekir. Şayet yokluk

⁴²¹ Bkz.: En'âm: 6/35.

⁴²² Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 499-500; *Kitabu'l-kabesât*, 88-89.

⁴²³ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 89.

⁴²⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 460-461; *Kitabu'l-kabesât*, 89.

varlıktan olmuşsa yani varlıktan sonra gelen bir yokluk söz konusu ise, dehrî sonra olmamış *sadece zamansal sonra* olmuştur.⁴²⁵

5) “Zamansal sonra olan”ın varoluşun sonralığı bakımından **yokluktan zamansal olarak sonralığı**, sadece varlığıyla onu zamansal olarak önceleyen şeye nisbetle olur; zaman ufkuna dahil olması mümteni olana ve zamansal öncelik ile nitelenmesi imkânsız olana nisbetle değil.⁴²⁶ Çünkü zamansal ile zaman ufkundan hariç olanın arasına bir zaman ya da anın girmesi düşünülemez; ne varlık bakımından ne de vehim bakımından. Böyle bir sonralık asla olmaz.

Yokluktan dehrî olarak sonralık ise, dehrî sonra olan’ın kendisini varlıkta sermedî olarak önceleyen şeyden sonralığı buna göredir. Vehmin alışık olduğu ve bildiği zamansal sonralıklar gibi değil, bilakis kendisinde uzam veya uzamsızlık, devam veya devamsızlık düşünülemeyen dehrî bir sonralıktır.⁴²⁷

3.2.1.3. Rütbe ile Öncelik

Rütbesel öncelik veya mertebe ile öncelik, iki şeyden birinin belirli bir başlangıca/mebde’e diğerinden yani mesbuktan daha yakın olmasıdır. Burada, diğer şeylerin kendisine izâfe edildiği mebde yani başlangıç noktasının kendisi, “rütbede mutlak önce”dir. Mesela cinslik hükmünde *üst cins*, nev’iyet hükmünde *alt tür* gibi. “Mutlak önce”den sonra ise, önce olan, bu mebde’e nisbeti olan iki şeyden ona daha yakın olandır. Örneğin başlangıç (mebde’), üst cins olarak itibara alınırsa, **cisim canlıdan önce gelir**. Fakat rütbesel öncelik, şeylerin zatı bakımından olmadığı için, başlangıç noktası değiştirilince, önce olan sonra olana dönüşebilir. Dolayısıyla, yukarıdaki örneği dikkate aldığımızda; “alt tür”ü başlangıç noktası yaparsak, **canlı, cisimden önce gelir**.⁴²⁸

⁴²⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 461; *Kitabu’l-kabesât*, 89.

⁴²⁶ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât* şarihi Seyyid Ahmed Alevî bu hususu şöyle açıklar: “*Zamanı aşkın (ya da zamandan münezze) olan akılların zamanın bütününe nisbeti ölçülemez. Bu sebeple onlara nazaran, zaman için, başından sonuna kadar hiçbir ardışıklığı olmayan bir dehr vardır. Dolayısıyla nasıl ki söz konusu akılların zaman ile ölçülemeyen bir tek nisbeti varsa, aynı şekilde, zamansal hâdisler gibi, zamanın cüzleriyle özelleşen mevcutlara da ölçülemeyen bir tek dehrî nisbeti olup bu hâdislerin zamana nazaran hiçbir ardışıklığı ve yenilenmesi yoktur. Böylece bu akılların zamansal varlıklara nazaran dehrî bir beraberliği olur, tıpkı bu varlıkların zamanlarıyla böyle bir beraberliği olduğu gibi.*” (*Şerhu Kitabi’l-kabesât*, 273-274.)

⁴²⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 461; *Kitabu’l-kabesât*, 89.

⁴²⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 490-491.

Mîr Dâmâd, varlıklar arasındaki tertibin ya tabîî olduğunu ya da vaz'î yani konumsal olduğunu vurgulayarak, buna bağlı olarak iki çeşit rütbe önceliği tespit eder. Ayrıca vehmî veya farazî başlangıç noktası ile ona yapılan nisbetten söz eder ve böylece, rütbe önceliğinin üç alt çeşidi ortaya çıkar. Dolayısıyla rütbe ile önceliğin kriteri (milâk) dediğimiz belirli bir başlangıç noktasına uzaklık-yakınlık bakımından olan “tertibî nisbet” ya tab’ yani doğa bakımından; ya vaz’ yani konum bakımından; ya da farz yani varsayım bakımından olur.

1. Doğa bakımından olan rütbe önceliği:

Doğa (Tab’) bakımından rütbe önceliği, aklî şeylerde olur. En alttakine kadar türlerin ve en üsttekine kadar cinslerin sıralanmasında olduğu gibi. Mesela cisim, canlı ve insan arasında, cisim başlangıç noktası (mebde’) alınır, canlı insandan önce olur. Ayrıca mahza mufarık varlıklarda da tabîî rütbe önceliği söz konusudur; dikey silsilenin başlangıç ve dönüş mertebelerindeki aklî nurların “Nurlar Nuru olan Vacip Bizzât el-Kayyûm”a uzaklık ve yakınlıkları bakımından sıralanmasında da bu öncelik ilişkisi tahakkuk eder.⁴²⁹

2. Konum bakımından olan rütbe önceliği:

Konum (Vaz’) bakımından rütbe önceliği konumsal bir başlangıç noktasına nisbetle olur. Söz konusu başlangıç noktasının tabîî ya da ittifakî (= ca’lî, rastlantısal) olmasına bağlı olarak konumsal rütbe önceliği kendi içinde ikiye ayrılır.

a) Mebde’i tabîî olan konumsal rütbe önceliği: Basit cirmelerin bazısının diğer bazılarına önceliği, mesela ateşin havaya önceliği bu öncelik çeşidine girer. Çünkü bu öncelik, ateşin tabiatının gerektirdiği konumsal bir önceliktir.⁴³⁰ Ayrıca cismanî âlemin kürelerinin tabakalarında merkezden çevreye ve çevreden merkeze doğru olmak üzere aşağı-yukarı yönünde bu tür öncelik ilişkisi mevcuttur.⁴³¹

b) Mebde’i rastlantısal (ca’lî, ittifakî) olan konumsal rütbe önceliği: Buna, imam ile cemaatin durumu örnek verilebilir. Şayet mihrap başlangıç noktası alınır, imam

⁴²⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 507; *Kitabu’l-kabesât*, 62.

⁴³⁰ Alevî, *Şerhu Kitabi’l-kabesât*, 480; *el-Ufuku’l-mübîn*, 491.

⁴³¹ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 62.

ona tabi olan ilk saftan önce olur, ilk saf ikinci saftan... vs. Fakat cami kapısı başlangıç noktası kabul edilirse, öncelik-sonralık sıralanması tersine döner; imam en son olur.⁴³²

3. Varsayım bakımından olan rütbe önceliği:

Vehmî rütbe önceliği olarak da isimlendirilen bu öncelik, konumsal olmayıp, örneğin mebbe’ yani başlangıç olarak zamanda varsayılan “an” itibara alınınca, ona nisbetle olan uzaklık-yakınlık bakımından söz konusu olur.⁴³³

Mîr Dâmâd, bu öncelik çeşitlerine verdiği örneklerin başka öncelik çeşitlerini çağrıştırmaları nedeniyle, söz konusu kavramlar arasında bir karışıklığın oluşmaması için çaba sarf etmiştir. Bu hususta öncelikle, iki şey arasında farklı itibarlarla birden fazla öncelik ilişkisinin söz konusu olabileceğini hatırlatarak şu örnekleri verir:

İllet-malul ilişkisi bulunan iki şeyden illet olanı, illiyetle öncedir. Ayrıca illet, başlangıç noktası olarak alınırsa aynı şey tabîî rütbe bakımından da öncedir.⁴³⁴ Aynı şekilde kıyasa nisbetle öncül hem tabiat bakımından öncedir, çünkü kıyas yapısı bakımından ona dayanır; hem tabîî mertebe bakımından öncedir, çünkü akıl yürütmeye kendisi ile başlanmıştır.⁴³⁵

Kabesât şârihi Seyyid Ahmed Alevî, Mîr Dâmâd’ın mekân bakımından önceliği rütbe önceliği kapsamında değerlendirerek İbn Sina’dan ayrıldığını iddia eder.⁴³⁶ Fakat bu iddia, kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü İbn Sina, *el-İlahiyyât* kitabında bu konuyu ele alırken, öncelik kavramının insanda yaptığı çağrışım sırasını dikkate alır ve bu kavramın yaygın kullanımının farklı alanlara nakledildiğini vurgular. Nitekim o, cumhura göre meşhur olan kullanımın “mekânda ve zamanda önce olan” olduğunu belirterek bunu izah eder. Ardından söz konusu kavramın bu kullanımdan “belirli bir başlangıca yakın olan şeyler”e (=rütbe ya da merbebe önceliği) nakledildiğini ifade ederek bununla ilgili gerekli açıklamayı yaptıktan sonra aynı kavramın bu anlamdan da

⁴³² Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 62; *el-Ufuku’l-mübîn*, 491.

⁴³³ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 62; *el-Ufuku’l-mübîn*, 507.

⁴³⁴ Bu örnekte malul olanı başlangıç yapılırsa, illet olanı tabîî rütbe ile sonra olur.

⁴³⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 491-492. Son örnekte, öncül, şayet onu terkip/tümevarım yoluyla ele alırsak önce olur; ancak onu tahlil/tümdengelim yoluyla ele alırsak yani öncelikle neticeyi varsayıp orta terimi ararsak neticeden sonra olur. Dolayısıyla bir şey, bu örnekte olduğu üzere, farklı itibarlarla hem önce olabilir hem sonra olabilir.

⁴³⁶ Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitâbi’l-kabesât*, 222.

diğer anlamlara nakledildiğini ifade ederek konuyu işler.⁴³⁷ Buradan hareketle İbn Sina'nın mekân bakımından önceliği zaman bakımından öncelik bağlamında değerlendirdiğini ve bu noktada konuyu ele alış şeklinin Mîr Dâmâd'dan farklı olduğunu iddia etmek yanıltıcıdır. Bunun açık bir delili, İbn Sina'nın *Kategoriler* kitabında, mekânda önceliği -tıpkı Mîr Dâmâd'ın yaptığı gibi- rütbe-mertebe bakımından öncelik kapsamında değerlendirmesidir.⁴³⁸ Ayrıca, Mîr Dâmâd'ın *el-Ufuku'l-Mübîn* adlı kitabında rütbe bakımından önceliği ele alış, gerek kullandığı ifadeler gerekse verdiği örnekler bakımından, İbn Sina'nın *Kategoriler* kitabında kullandığı ifade ve örnekler ile hemen hemen aynı olması da dikkat çekicidir.⁴³⁹

3.2.1.4. Şeref ile Öncelik

Şeref ile öncelik, herhangi bir manada ortak olan iki şeyden birinin o manada üstün olmasıdır.⁴⁴⁰ Burada önceliğin kendisinde bulunduğu mana (milâku'l-emr), belirli başlangıç (mebde-i mahdûd) gibi alınan manadır. Ancak itibara alınan şey, hissî veya aklî rütbe ile öncelikteki gibi ona (mebde'e) yakınlık ve uzaklık bakımından sıralama/tertip olmayıp, söz konusu mananın kendisidir; daha doğru bir ifadeyle, bu manadaki yetkinlik-kusur, şiddet-zayıflık ve fazlalık-noksanlık noktasındaki farklılıktır. Buna göre, söz konusu mana, şeref ile önce olanda, şeref ile sonra olanda bulunmadığı bir şekilde bulunur; buna karşılık, sonra olan, bu mananın önce olanda bulunduğu bir kısma sahiptir. Böylece biri diğerinden kemal ve şeref bakımından önce olur. Örneğin reis yani yönetici, yönetilende bulunmayan bir ihtiyara yani seçme hürriyetine sahiptir. Yönetilen ise ancak reisin sahip olduğu ihtiyarın bir kısmına sahiptir ve hareket etmesi, başkanın bu yöndeki ihtiyarına tabidir. Aynı şekilde öğretmen, öğrencide bulunmayan bir ilme sahiptir. Öğrenci ise öğretmende bulunan ilmin sadece bir kısmına sahiptir. Bu bakımdan reis yönetilenden, öğretmen öğrenciden şeref ve yetkinlik ile öncedir.⁴⁴¹

⁴³⁷ Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 163-164.

⁴³⁸ Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Makûlât* (2. Baskı), Fuâd Ehvânî vd. (thk.), Zevî'l-kurbâ, Kum 1434, 266-267.

⁴³⁹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 490-492. Mîr Dâmâd mekânsal önceliğin zamanlarda tahakkuk ettiğini fakat bunun zamansal öncelikten farklı olup rütbe önceliği olduğuna özellikle dikkat çeker. (Bkz.: *el-Ufuku'l-mübîn*, 507.

⁴⁴⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 507.

⁴⁴¹ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 61; *el-Ufuku'l-mübîn*, 493.

Mîr Dâmâd, bu öncelik çeşidinin tanımını yaparken tamamen İbn Sina'ya bağlı kalır. Hatta kullandığı örnek de unsurları bakımından İbn Sina'nınki ile aynıdır. Fakat Mîr Dâmâd, İbn Sina'nın reisin ihtiyarını mer'ûsun yani yönetilenin ihtiyarına sebep yapmasına itiraz eder. Çünkü ona göre bu durum, reisin önceliğini şeref önceliğinden çıkarır ve (tabiat ile) zâtî önceliğe ilhak eder.⁴⁴²

Öte yandan Dâmâd, bu ilişkiye sahip olan iki şey arasında, farklı itibarlarla başka öncelik çeşitlerinin de (zamansal öncelik, rütbe önceliği, tabiat önceliği vs.) olabileceğini ifade ederek, şeref ile önceliğe sebep olan şeyin fazilet ve kemâldeki ziyadelik olduğunu, dolayısıyla bunun diğer bir öncelik çeşidine irca edilmemesi gerektiğini belirtir.⁴⁴³

Mîr Dâmâd, bütün kemâl ve fazilet vasıflarında şeref ile önceliğin tahakkuk edebileceğini ancak varlık kavramının buna dâhil edilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü o “varlık”ta zayıflık-şiddet noktasında bir teşkîkin olmadığı kanaatindedir. Peki varlık kavramında teşkîk olduğunu savunanlar açısından bu kavram şeref ile önceliğin esası yapılabilir mi? Dâmâd bu durumda varlık kavramının (tabiat ile öncelikte olduğu gibi değil, şeref ile öncelikte itibara alındığı şekliyle) mebdde yapılmak suretiyle onda şeref ile öncelik itibarının söz konusu edilebileceğini ifade eder.⁴⁴⁴

3.2.2. Zâtî Öncelik Çeşitleri

“Aklî öncelik” de denilen bu öncelik, bir çatı-kavram olup Mîr Dâmâd'a göre üç farklı öncelik çeşidini kapsar. Bunlar; **tabiat** bakımından öncelik, **mâhiyet** bakımından öncelik ve **illiyet** bakımından önceliktir. Bu kısımlarda, kendisinde öncelik-sonralığın gerçekleştiği mana, **tabiat** bakımından öncelikte “varlık”tır; **mâhiyet** bakımından öncelikte, “mâhiyetin cevherleşmesi”dir; **illiyet** bakımından öncelikte ise “hem cevherleşmenin hem varlığın zorunluluğu”dur.

Zâtî öncelik çeşitlerinde, mütekaddimin (önce olan) zatı ile müteahhirin (sonra olan) zatı arasında, gereksinim ve istinad şeklinde bir irtibat vardır. Mîr Dâmâd, bu

⁴⁴² Bkz.: İbn Sina, *Metafizik*, I, 146; *Kitabu'l-kabesât*, 61. Bu hususun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabı'l-kabesât*, 223-225.

⁴⁴³ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 493-494.

⁴⁴⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 510.

irtibatın mahiyetini esas almak suretiyle zâtî önceliğin çeşitlerini açıklar. Buna göre, söz konusu irtibat;

a) Şayet iki tarafın da varlığının gerekli oluşunda **denk** olup “aklî öncelik”, varlıktan pay almada ve varlığın zorunlu oluşunda söz konusu ise (çünkü söz konusu iki zattan biri için varlığın hâsıl oluşu ve zorunluluğu diğere dayanır; ötekinin ise buna dayanmaz), mütekaddimin önceliği **illiyet** ile, müteahhirin sonralığı ise maluliyet ile. Çünkü illetin varlık kazanması malulden öncedir. Fakat ikisinin birer zat olmaları bakımından ne öncelik ne sonralık ne de birliktelik özelliği almaları gerekmez. İlet-malul olarak mütezâyif/görelî olmaları bakımından ise beraberdirler. Herhangi biri bi'l-kuvve olursa diğeri de bi'l-kuvve olur; biri bi'l-fiil olursa aynı şekilde öteki de bi'l-fiil olur. Ancak bunlardan birinin varlığının zatıyla olması ya da diğereinden kazanılmamış olması, ötekinin ise varlığının birinciden kazanılmış olması bakımından birincisi mütekaddim (önce olan) olur.⁴⁴⁵

b) Şayet iki tarafın varlığını gerektirmede denk olmazsa;

1. Söz konusu “denk olmama” varlığın kendisindeki tevakkuf⁴⁴⁶ cihetiyle olup söz konusu iki zattan biri mevcut olmadıkça diğeri var olamıyor fakat bazen diğeri mevcut olmadığı halde bu var olabiliyorsa (tıpkı “iki” sayısı açısından “bir”in durumu gibi. Çünkü “ikilik” mevcut olursa “birlik” mevcuttur. Ancak “‘birlik’ mevcut olunca ‘ikilik’ kaçınılmaz olarak mevcuttur” denilemez.) Varlıkta “el-mevkûfu aleyh” olan yani diğereinin varlığının kendisine bağlı olduğu zat “**tabiat bakımından önce**”dir (el-mütekaddim bi't-tab'). “el-Mevkûf fî vucûdih” yani varlığında başkasına bağlı olan ise “tabiat bakımından sonra”dır (el-müteahhir bi't-tab').⁴⁴⁷

2. Söz konusu “denk olmama”, varlıktan önce olan ve varlığın kendisine arız olduğu mahiyet mertebesindeki ilişkide olursa... Bu durumda söz konusu iki zattan birinin mahiyeti cevherleşmedikçe diğereinin hakikati cevherleşmez. Birincinin hakikati ise kimi zaman ikincisinin mahiyeti cevherleşmeden de cevherleşir yani mâhiyeti bilfiil olur. Tıpkı “canlı” açısından “cism”in durumu gibi. Çünkü “canlılığın” hakikati fiilî olduğunda, “cismiyetin” hakikati de fiilîdir. Ancak “‘cismiyetin’ hakikati fiilî olunca, ‘canlılığın’ hakikati kaçınılmaz olarak fiilîdir, denilemez. Dolayısıyla hakikatinin

⁴⁴⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 462-463.

⁴⁴⁶ Bir şeyin varlığının diğere bir şeye bağlı olması.

⁴⁴⁷ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 463.

cevherleşmesinde (fiilîleşmesinde) kendisine bağlı olunan, “**mahiyet bakımından önce**”dir (el-mütekaddim bi’l-mahiyye); hakikatinin cevherleşmesinde başkasına bağlı olan ise “mahiyet bakımından sonra”dır (el-müteahhir bi’l-mahiyye).⁴⁴⁸

Aklî-zâtî önceliğin yukarıdaki taksimini ve yapılan açıklamaları dikkate alınca, şu sonuçları çıkarmak kaçınılmazdır: *İlliyyetle öncelikte*, önce olan, fiilî-zâtî mertebede; cevherleşme, varlık ve zorunlu oluş noktasında, sonra olan’dan ayrılır. Yani önce ile sonra arasında kopukluk (infikâk) vardır. Zamanda veya dehrde ise böyle bir kopukluğun olması mümteni’dir. Maluliyetle sonra olan ise hiçbir şekilde (yani ne fiilî-zâtî mertebede ne de zamanda veya dehrde) önce olandan ayrılamaz. *Mahiyetle öncelikte* (cevherleşme noktasında) ve *tabiatla öncelikte* (varlık noktasında) ise önce olan, sonra olandan hem fiilî-zâtî mertebede hem zamanda veya dehrde ayrılabilir.⁴⁴⁹

Mîr Dâmâd, bir şeyi zâtî olarak önceleyen şeylerin onun varoluşuyla ilişkisini açıklarken, bu itibarla söz konusu öncelik çeşitleri arasındaki farkı bir kez daha ortaya koyar. Bu hususta o, bir şeyin varlığının onu tabiatla önceleyen şeyden gelmediğini, onu tabiatla önceleyen şeyin önceliğinin manasının, sonra olanın varlığının önce olana dayanması olduğunu; benzer şekilde, bir şeyin cevherleşmesinin onu mahiyetle önceleyen şeyden gelmediğini, onu mahiyetle önceleyen şeyin önceliğinin manasının, mahiyet ile sonra olanın cevherleşmesinin önce olana dayanması olduğunu belirtir. Ona göre söz konusu şeyin varlığı ya da cevherleşmesi, tıpkı varlık ve cevherleşmenin zorunlu oluşu gibi, onun câil-i mucibinden yani onu illiyyetle önceleyenden gelir. Zaten tabiatla önceleyen ya da mahiyetle önceleyen şeylerden hiçbir şekilde bir zorunluluğun doğmaması nedeniyle, herhangi bir varlık ya da cevherleşmenin (tecevhür) doğması düşünülemez. Çünkü bir şey zorunlu olmadıkça var olamaz.⁴⁵⁰

Mîr Dâmâd, illiyyetle önceliğin diğer iki zâtî öncelik çeşitlerinden daha güçlü olduğunu vurgular. Bunun sebebini ise şöyle açıklar: **İlliyyetle** önce olanın hem cevherleşme hem varlıkta daha önce oluşu, bir şeyin **kendisinden oluşan** şeyden daha önce olmasıdır; diğer ikisi ise (**mahiyetle** önce olanın cevherleşmede, **tabiatla** önce olanın varlıkta daha önce oluşu ise) bir şeyin **kendisine dayanan** şeyden daha önce

⁴⁴⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 463.

⁴⁴⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 470, 473-474.

⁴⁵⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 469.

olmasıdır. Açıktır ki bir şeyin kendisinden oluşan ve varlık kazanan şeyden daha önce oluşu, kendisine dayanan bir şeyden daha önce oluşundan daha güçlüdür. Dolayısıyla **illiyetle** önce olanın maluliyetle sonra olandan hem cevherleşme hem varlıktaki önceliği, **mahiyetle** ve **tabiatla** önce olanların cevherleşme ve varlıktaki önceliklerinden daha güçlüdür.⁴⁵¹

Mîr Dâmâd, **illiyetle önce olanın**, diğer iki zâtî önceliği de içerdiğini vurgular ve şöyle der:

“İllyet bakımından önce olanın, varlığın ve cevherleşmenin aslında önce gelmediğini, bilakis sadece bu ikisinin zorunlu oluşunda önce geldiğini kast etmiyorum. Çünkü nefsü’l-emrde, maluliyetle sonra olanın illiyetle önce olandan geri kalması mümkün değildir. Dolayısıyla -böyle düşünenlerin aksine- ikisinin varlık ve cevherleşmede ayrılmaları asla düşünülemez. Aynı şekilde varlık ve cevherleşmenin zorunlu oluşunda da ayrılmaları düşünülemez. Yani biri için bu hususlar zorunlu olunca diğeri için de zorunlu olur. İkisi de zorunlu olmaksızın cevherleşme ve varlık hâsıl olamaz.”⁴⁵²

Dâmâd’ın burada vurguladığı “maluliyetle sonra olan, illiyetle önce olandan ayrılamaz” anlayışı, kelamcılar ile filozofların hudûs hakkındaki ihtilaflarından biridir. Kelamcılar “illet ile malulün varlıkta ayrılabilceğini” savunurken, genel olarak filozoflar bunların ayrılamayacağını savunmuştur. Dâmâd bu konuda İbn Sinacı çizgiyi takip ederek kelamcılara muhalefet etmiştir. Mîr Dâmâd’ın yukarıdaki ifadesinin ikinci kısmında da İbn Sina’nın “bir şey zorunlu olmadıkça var olmaz” ilkesinin benimsendiğini görüyoruz. Zorunlu olmak ile var olmak ontolojik açıdan denk kavramlar olunca, tabiatla önce olanın zorunlu oluşunun da tabiatla sonra olanın zorunlu oluşundan önce olduğu; benzer şekilde mahiyetle önce olanın zorunlu oluşunun mahiyetle sonra olanın zorunlu oluşundan önce olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla illiyetle öncelikte olduğu gibi, tabiatla ve mahiyetle öncelik çeşitlerinde de zorunlu olmak gereklidir.⁴⁵³

⁴⁵¹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 471.

⁴⁵² Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 468.

⁴⁵³ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 469.

Bu konudaki bir başka nokta, önce olan ile sonra olanın arasındaki ilişkinin öncelik-sonralıktan **beraberliğe dönüşüp dönüşmeyeceği** meselesidir. Dâmâd, “kimilerinin aksi yöndeki vehimlerinin aksine, illet, malulü ile beraber cevherleşmiş olarak var olduğu müddetçe, illiyet ile ondan önce olup, malulün varlığından sonra bu öncelik *beraberliğe dönüşmez*” kanaatindedir. Ancak zamansal ve sermedî öncelik çeşitlerinde durum farklıdır. Çünkü zamansal önce, öncelediği şey var olduktan sonra aralarındaki ilişki zamansal beraberliğe dönüşür. Aynı şekilde, dehrde “**sermed ve dehr ile önce olan**”dan sonra olanın varlığı düşünüldüğünde, söz konusu sonralıktan sonra dehrde beraber olmaları bakımından aralarında dehrî beraberlik bulunur. “**İlliyet ile önce olan**”ın önceliği, sadece zaman veya dehrdeki beraberlik ile beraber olur. Benzer şekilde “**tabiat ile önce olan**” ve “**mâhiyet ile önce olan**” da zamansal beraberlik ve dehrî beraberlikle devam ederler. Fakat (bu konunun başında, zâtî öncelik çeşitlerinde önce ile sonranın ayrılıp ayrılamayacağı hususunu izah ederken değindiğimiz üzere) illiyet ile önce olanın aksine bunlar söz konusu beraberliği gerektirmezler. Çünkü illiyet ile öncelik, önce ile sonra’nın dehrde veya zamanda beraber olmalarını gerektirir.⁴⁵⁴

Öyleyse bir şeyin haricî/vâkıû ya da zihnî alandaki ‘cevherleşme ve varlık’ta bir başka şey ile dehrî veya zamanî olarak beraber olması, onun hem cevherleşme hem varlık hem bu ikisinin zorunlu oluşunda **illiyetle önce** olmasına engel değildir.

3.2.2.1. Mâhiyetle Öncelik

Cevherleşme bakımından öncelik (et-tekaddüm bi’t-tecevhür) ya da mahiyet bakımından öncelik (et-tekaddüm bi’l-mâhiyye) denilen bu öncelik, “cevherleşmedikçe bir şeyin cevherleşmesinin mümteni olduğu, sadece onun cevherleşmesiyle o şeyin cevherleşmesinin gerekli olmadığı şeyin önceliği” şeklinde tanımlanır.⁴⁵⁵ Bir başka ifadeyle, kurucu illetlerin malûlden önce gelmesi yani mahiyetin cüzleri olan cins ve faslın mahiyeti öncelemesi, mahiyetin onlardan sonra olması şeklinde açıklanır.⁴⁵⁶ Çünkü bütün, parçalardan sonra varlık kazanır, fakat parçaların var olması bütüne bağlı değildir. Türsel mahiyetin cüzlerinin türü öncelemesi bu öncelik çeşidine örnek verildiği

⁴⁵⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 468-469.

⁴⁵⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 469.

⁴⁵⁶ er-Rifâî, II, 183.

gibi, mahiyetin, lazımlarından önce olması da bu bağlamda değerlendirilmiştir. Mesela dördün, çiftlik vasfından önce olması böyledir.

Mîr Dâmâd'ın, öncelik konusunda, İbn Sina ve Suhreverdi geleneklerinden ayrıldığı noktalardan biri de mahiyetle önceliktir. O, İbn Sina'nın varlık bakımından olan öncelik ile mahiyet bakımından olan önceliği *tabiatla öncelik* bağlamında değerlendirdiğini ve tabiatla öncelik kavramını bu iki çeşit arasındaki ortak mana için kullanarak illiyetle önceliğin kasîmi⁴⁵⁷ yaptığını ifade eder.⁴⁵⁸

Mîr Dâmâd, Tûsî'nin, mahiyetle öncelik olarak nitelendirilmesi gereken cinsin türe önceliğinin meşhur beş öncelik çeşidinden farklı olduğunu fark ettiğini fakat adını koymadığını belirtir. *Kabesat*'ta Tûsî'nin *Nakdu't-tenzîl* adlı eserinden şu alıntıyı yapar:

“Cins türünden öncedir. Fakat bu önceliğin sebebi;

a) *Cinsin türün bir cüzü olması değildir ki ona olan önceliği tabiatla olsun; çünkü bir cüz, cüz olması bakımından küllüne (bütününe) yüklenemez, dolayısıyla bir cins olamaz. Çünkü cins türüne yüklenebilmelidir.*

b) *Onun tam illeti olması da değildir. Bu açıktır (dolayısıyla illiyetle öncelik olamaz).*

c) *Her birinin (cinsin ve faslın) bir zamanda ve aklî veya hissî bir mertebede olması da değildir. Çünkü şeyin cinsinin üstünde bir cinsin olması gerekmez. (Dolayısıyla zamansal öncelik ya da rütbe bakımından öncelik de söz konusu değildir.)*

d) *Türünden daha şerefli olduğundan da değil. (Yani şeref bakımından öncelik de olamaz.)*

⁴⁵⁷ **Kasim:** Bir şeyin kısımları, birbirinin kasimi olarak adlandırılır. İbn Sina burada, tabiatla öncelik ile illiyetle önceliği zâtî önceliğin iki kısmı yapmış, dolayısıyla ilk iki kavram birbirinin kasimi olmuş olur.

⁴⁵⁸ İbn Sina'nın *et-Ta'likât*'taki ilgili açıklamaları şöyledir:

*“Bir şeyden **tabiatla önce olan**, o şeyin mâhiyetine illet olan şeydir. Mesela bir, ikinin ikiliğinde illettir; üçgenin çizgileri, onun üçgen oluşunun illetidir; tanımın cüzleri, onun tanım olmasında illettir.*

***İllyetle önce olan** ise mahiyetin varlığının illeti olmasıdır. Şeyin mahiyeti ise onun inniyetinden ayrıdır. Mesela insanın insan oluşu, onun mevcut oluşundan ayrıdır...”* (İbn Sina, *et-Ta'likât*, Abdurrahman Bedevî (thk.), Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, Beyrut 1404, 143.)

Şu halde, bu önceliğin sebebi, muayyen tür var olup akledilmese bile, cinsin var olup akledilebilen bir genel (âmm) olmasıdır. Dolayısıyla âmmın hâssa önceliği, meşhur beş öncelikten başka bir türdür."⁴⁵⁹

Dâmâd, bu alıntının ardından, Tûsî'nin beş çeşit öncelikten farklı görüp adını koymadığı söz konusu önceliğin, mahiyetle önceliğin ta kendisi olduğunu vurgular. Bununla birlikte, Dâmâd'ın burada sessizce geçiştirdiği bir nokta var ki o da şudur: Tûsî cinsin türüne olan önceliğinin tabiatla öncelik kapsamına girmediğini ifade eder, fakat Dâmâd'ın hem bu alıntı'dan önce yaptığı açıklamaya hem *el-Ufuku'l-mubîn* adlı eserinde yaptığı açıklamalara bakılacak olursa, onun burada (içlem-kaplam ilişkisi olan bu iki kavram arasında) hem tabiatla önceliği hem mâhiyetle önceliği varsaydığı görülür.⁴⁶⁰

Mîr Dâmâd, istişhâd için kullandığı yukarıdaki pasajdan bir önceki sayfada, İbn Sina'nın *Ta'likât*'ından, onun zati öncelik çeşitleri için yaptığı açıklamaları alıntılar. Söz konusu birkaç satırlık alıntıda İbn Sina, bir şeyin mâhiyetinin onun inniyetinden ayrı olduğuna da değinir. Dâmâd ayrıca bu alıntının hemen devamında et-Tilmîz (Öğrenci) diye andığı Behmenyâr b. Merzubân'ın *et-Tahsîl*'inden aynı noktaya dair açıklamasını verir. Behmenyâr "tabiatla öncelik" konusunu açıkladıktan sonra, "burada itibara alınan şey, varlık değil mâhiyettir" der. Gerek Tûsî'nin yukarıdaki yorumu gerekse İbn Sina ve onun öğrencisi Behmenyâr'ın varlık-mâhiyet ayırımına yaptıkları vurgular, Mîr Dâmâd'ın, mâhiyetle önceliği müstakil bir zâtî öncelik çeşidi olarak ele almak suretiyle, daima saygıyla andığı bu seleflerinden ayrılmasında onu cesaretlendirmiş gibi görünmektedir. Dikkatle incelendiğinde, onun "mahiyetle öncelik" konusunda, tamamen aklî mertebede söz konusu olan mâhiyeti itibara aldığı ve ona hâricî mertebede karşılık gelen şeyi itibara almadığı görülür.

Mîr Dâmâd, aşağıdaki durumlarda mâhiyetle önceliğin varlığını inkâr etmenin "sarih akla sığmayacağı" kanaatindedir:

1. Mec'ûlüne kıyasla mahiyetin mubdi'i ve onun zatının ca'l-i basitinin câ'ili,

⁴⁵⁹ Mîr Dâmâd, *el-Kâbesât*, 66.

⁴⁶⁰ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Kâbesât*, 64; *el-Ufuku'l-mubîn*, 486-487.

2. Mâhiyete kıyasla mâhiyetin cevherî unsurları,⁴⁶¹
3. Varlığına kıyasla mahiyetin kendisi,
4. Mahiyetin lazımlarına kıyasla mahiyetin kendisi ve
5. Mahiyete başkası ile ilişen şeylere kıyasla mahiyetin cevher mertebesinde ona zatiyla ilişen şeyler.⁴⁶²

Mîr Dâmâd, yukarıdaki ilişkilerden bazılarında sadece mahiyetle öncelik söz konusu iken diğer bazılarında ise mahiyetle önceliğin yanı sıra illiyetle ya da tabiatla önceliğin de geçerli olabileceğini açıklar. Mesela *üçüncü ilişkide* yani mahiyetin kendi varlığına önceliğinde sadece *mahiyetle öncelik* söz konusudur. Çünkü bu önceliğin varlık ya da varlığın keyfiyeti noktasında olması mümtenedir; dolayısıyla burada tabiatla veya illiyetle öncelikten söz edilemez. *İkinci ilişkide*, *mahiyetle önceliğin* yanı sıra *tabiatla öncelik* de vardır; çünkü mâhiyetin cevherî unsurları, mâhiyetin varlığının illetlerindendir. Dolayısıyla aklî bir analiz, cevherî unsurların Yaraticı (Câ'il) tarafından öncelikli olarak (fakat ayrı bir icad ve farklı bir varlık ile değil, bilakis aynı mahiyetin icadı ve onun varlığı ile) var edilmek durumunda olduğunu ortaya koyar. *Birinci ilişki* ise, *mâhiyetle önceliğin* yanı sıra bazen *illiyet önceliği*yle de nitelendirilebilir. Bu, (Zâtıyla Vâcib Olan el-Kayyûm'un "İlk Malûl"e karşı durumunda olduğu gibi) Câ'il, malûlün zorunlu oluşunun zatiyla ilkesi olduğunda söz konusu olur.⁴⁶³

⁴⁶¹ Mîr Dâmâd, mahiyetin iki illetindeki mahiyetle önceliğin farklı olduğuna özellikle dikkat çeker. Buna göre;

- a) "**Mâhiyetin câ'ili**"nin mâhiyetle önceliği, hakikatin cevherleşmesindeki aklî-zâtî kadîmlik (akdemiyyet) olup sonra olanın hakikatının cevherleşmesi kendisinden kazanılmıştır. Dolayısıyla sonra olanın cevherleşmiş bir hakikatının olabilmesi için, evvela önce olanın hakikatının fiilî mertebede cevherleşmiş olması gerekir. Yani önce olanın hakikati cevherleştiğinde, sonra olanın hakikati henüz fiilî mertebede cevherleşmemiştir.
- b) "**Mâhiyetin cüz'ü**"nün mâhiyetle önceliği, akla göre, mec'ûliyyette yani ca'l-i basit câ'ilinden elde ettiği hakikat cevherleşmesinde mâhiyetten daha kadim olmayı hak etmesidir. Dolayısıyla akıl, câ'il'den sudur eden mâhiyeti herhangi bir zâtîye ve bu zât sahibine tahlil ettiğinde, görecektir ki (her ne kadar o ve zâtî sahibi hakikatte birleşik olsalar da) söz konusu zâtî bu yaratma ile öncelikli olarak cevherleşmeyi daha çok hak eder. (Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 475-476)

⁴⁶² Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 67. *Kitabu'l-kabesât* şârihi Seyyid Ahmed el-Alevî mahiyete zatiyla ilişen şeylere *zatî imkânı* örnek verir. Çünkü mahiyet, her ne kadar nefsü'l-emr'de varlık ve zorunluluktan ayrılmaya da aklî mertebede bunlardan önce gelir ve bunlar mahiyete zat mertebesinde iliştir. İşte bu imkân, başkasına kıyasla mahiyete ilişenlerden mesela "el-vücûb bi'l-gayr" yani "başkasıyla zorunluluk"tan mahiyetle öncedir. (Alevî, *Şerhu Kitabi'l-kabesât*, 235)

⁴⁶³ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 486-487.

Bir şey ile onun her bir cevherî unsuru örneğindeki gibi, **mâhiyetle önce olan** ve **sonra olan**, –a'yânda sadece önce olanın mâhiyeti olacak şekilde- hakikat ve varlık yönünden **birleştiklerinde** veya sadece a'yânda vuku bulmak bakımından birleştiklerinde, mahiyetle önce olanın ayrıca **sermedî önceliği** de olmaz. Fakat *mahiyetin ca'l-i basit ile câ'ili yani müfîzi ile mec'ûl mahiyet* örneğinde olduğu gibi hem hakikat bakımından hem a'yânda oluş bakımından **ayrı/mütebâyin** olduklarında, kaçınılmaz olarak mahiyetle önce olanın sonra olandan **sermedî bir önceliği** de olur. Onun bu sermedî önceliği, sonra olanın ifâzâsının ardından **dehrî beraberliğe** dönüşür, ancak mahiyetle önceliği aynı şekilde devam eder. Dolayısıyla câ'ilin mahiyete kıyasla dehrî bir beraberliği ve mahiyetle önceliği olur. Aynı şekilde illiyetle önceliği de olur. Fakat bu durum, mâhiyetin fâilinin ve onun tesirinin zamansal olmadığı durumlarda söz konusudur.⁴⁶⁴

Mîr Dâmâd, mahiyetle önceliğin diğer iki zâtî öncelikten bir farkının da *mahiyetle önceliğin ca'l-i basit* alanında söz konusu olmasına karşın, *tabiatla öncelik* ve *illiyetle önceliğin ca'l-i müellef* alanında vuku bulması olduğunu ifade eder.⁴⁶⁵

3.2.2.2. Tabiat Bakımından Öncelik

Tabiat bakımından öncelik (et-tekaddüm bi't-tab'), yokluğu durumunda bir şeyin varlığının mümtene olduğu, varlığı durumunda ise o şeyin varlığının sadece bunun varlığıyla zorunlu olmadığı şeyin önceliğidir.⁴⁶⁶ Bir başka ifadeyle, nâkıs illetin varlığının malûlün varlığından önce gelmesidir.⁴⁶⁷ İki sayısının üç sayısından önce

⁴⁶⁴ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 489.

⁴⁶⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 486.

⁴⁶⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 469.

⁴⁶⁷ İlet için, farklı itibarlardan hareketle farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu sınıflandırmalardan biri de illetin tam illet-nâkıs illet şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Buna göre;

a) Tam illet: Malûlün varlığının dayandığı unsurların hepsini kapsar. Yani tam illet, sebep, şart ve ademü'l-mâni' (yani engelin olmaması) unsurlarının toplamıdır. Mesela bir yaprağı yakmak istediğimizde, bu yakma eylemi için tam illete gereksinim duyulur. Bu eylemin tam illeti ise şu unsurlardan oluşur: Ateş (=sebep), şart (=ateşin yaprağa yaklaşması) ve ademü'l-mân' (=yaprığın yaş olmaması). İşte bu unsurların tamamının bulunması durumunda (=tam illet hâsıl olmuştur dolayısıyla), yanma eylemi gerçekleşir. Bu nokta aynı zamanda filozoflar ile kelimcilerin en çetin tartışma alanlarından birini de teşkil eder; filozoflara göre (Mîr Dâmâd da onların geleneğini sürdürür), tam illetin hâsıl olması durumundan malûlün ortaya çıkması zorunlu olur, kelimcılara göre ise malûlün ortaya çıkıp çıkmaması tamamen Allah'ın iradesine tabidir, herhangi bir zorunluluktan söz edilmesi onun iradesine sınır koymak anlamına gelir.

gelmesi buna örnektir. Çünkü akıl, iki gerçekleşmeden üçün gerçekleşmeyeceğine ve üç gerçekleşmese bile ikinin gerçekleşebileceğine hükmeder. Önceliğin bu çeşidinde esas alınan ilke, varlık olup önce olan, sonra olanı tabiatı bakımından önceler. Fakat bu önceleme, zâtî doğası gereği, aynî varlık mertebesine göre değil, aklî mertebeye göredir. Mîr Dâmâd'ın konuyla ilgili açıklaması şöyledir:

Hariçteki (nesnel) varlığa göre mesela, tabiatla öncelikte önceliğin kendisinde bulunduğu mana, a'yândaki varlıktır; lakin metnu'l-a'yân ve hâkku'l-hâric'e göre değil. Çünkü harice göre tabiatla öncelik, hâkku'l-hâricdeki varlıkta beraberliği kabullenmez değildir. Bilakis hâric'e nazaran aklî mertebeye göre bu beraberliği kabul etmez. Dolayısıyla tabiatla sonra olanın, zâtının aynî mertebesinde, -tabiatla önce olan bu mertebede aynî varlık ile bilfiil mevcut olmadıkça- aynî varlığı olmaz. Tabiatla önce olanın ise, zâtının aynî mertebesinde, -tabiatla sonra olan bu mertebede bilfiil mevcut değil iken- aynî varlığı olur. Çünkü illet, malûlün zât mertebesinde mevcut olur. Oysa malûl öyle değildir. Çünkü malul, illetin zât mertebesinde asla mevcut olmaz.⁴⁶⁸

Mîr Dâmâd'ın illiyeti “sudûr yoluyla illiyet” ve “teellûf yani bileşim yoluyla illiyet” şeklinde iki kategoride değerlendirdiğini de hatırlatarak, onun bu taksime binaen tabiat bakımından öncelik üzerine yaptığı analizi ele alalım:

Tabiat bakımından önceliğin “nakıs illetin varlığının malûlün varlığından önce gelmesi” şeklinde tanımlandığını ifade etmiştik. Dâmâd, “sadece tabiatla önce olan” şeyin, mutlak olarak **nâkıs sudûrî illet** olduğunu belirtir.⁴⁶⁹ Fakat fail illeti bu

b) Nâkıs illet: Malûlün varlığının dayandığı unsurların tamamını kapsamayıp bunların sadece bir kısmını bulunduran illettir. Yani sebep, şart ve ademü'l-mani' unsurlarından bir kısmının bulunmasıdır. Mesela ateşin var olması fakat yaprağın yaş olması ya da ateşin yaprağa yakın olmaması durumunda tam illet değil nâkıs illet söz konusu olup burada malûlün ortaya çıkması beklenemez. Oysa tam illet gerçekleşmiş olsaydı malûl hemen ortaya çıkardı.

Hasıl-ı kelam, **tam illet**, malûlün var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymadığı illettir. **Nâkıs illet** ise malulün var olmak için kendisinden başkasına da ihtiyaç duyduğu illettir yani varlığı ile malûlün varlığının (zorunlu olarak) gerekmediği illettir. Her iki çeşit illetin de yokluğu, malûllerinin yokluğunu gerektirir. Aralarındaki en temel fark ise tam illetin varlığı ile malûlün varlığının zorunlu olmasına karşın, nâkıs illetin varlığı ile malûlün varlığının zorunlu olmayışındır. (Bkz.: er-Rıfâî, II, 83-84.)

⁴⁶⁸ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 63.

⁴⁶⁹ Şartlar, mahiyetler ve arazların mevzuları gibi tamamlayıcılar (mütemmimat) ve beklenenler (muntazarat) bu bağlamda değerlendirilir. Örneğin mahiyet kendi varlığının nâkıs sudûrî illeti olup onu sadece tabiatla önceler. Alevî bu hususu şu şekilde açıklar: “*Mahiyet kendi varlığının*

genellemeden hariç tutar. Çünkü **nâkıs fail illet**, mahiyetin faili (-nin ortağı) ve onun varlığının mufîzi olması bakımından, ikisi de hariçteki vukuu itibariyle aklî mertebede söz konusu olan iki türlü önceliğe sahiptir; varlık bakımından *tabiatla öncelik* ve takarrür bakımından *mahiyetle öncelik*.⁴⁷⁰

Dâmâd, *teellûf* yoluyla illet olan şeylerin de hem mahiyet bakımından hem varlık bakımından malullerinden önce olduğunu açıklar:

*Madde ve suretten bileşik olan bir şeyin kurucu cüzleri ve mahiyetin cevherinin cevherî unsurları yani cinsler ve fasıllar, taayyün (belirlenim) ve ibham (belirsizlik) bakımından, tanım ve tanımlananın cüzleri olmaları itibariyle, iki ayrı önceliğe sahiptir; kurulum ve cevherleşme bakımından **mahiyetle öncelik** ve varlık mertebesi bakımından **varlıkla öncelik**. Failin tamamlayıcılarından (mutimmât) ve sudûrî illetin tamamlayanlarından (tetimmât) olmaları bakımından değil. Çünkü mürekkebin var edilmesi cüzlerinin var edilmesiyle olur, mahiyetin ibdai onun cevherî cüzlerinin ibdai ile olur. Akıl, tahlil neticesinde, cailden ilk çıkan şeyin mürekkebin varlığının ardışık cüzleri olduğuna ve mahiyetin cevherleşmesinin ardışık cevherî unsurlarının cevherleşmesi olduğuna hükmeder.*⁴⁷¹

Kısacası, **şeyin cüzlerinin** kendisine mahiyet bakımından önceliği, onun mahiyetine varlık sağlamaz. Dolayısıyla cüzlerin şeyin mahiyetine ve zatına etkisi yoktur. Mesela “canlı”, “insan”ı (sudur itibariyle değil fakat bileşim itibariyle) hem takarrür hem vücut açısından önceler. Bununla birlikte, onun, cinsi olduğu şeyin (insanın) mahiyetine varlık sağlaması gerekmez. **Nakıs sudûrî illetin** durumu ise bundan farklıdır. Çünkü o, malulünü takarrür ve mahiyet bakımından değil, sadece tabiatla önceler. Aksi takdirde, kendisi ile malulleri arasında ortak olan mahiyete etkisi gerekli olurdu. Yukarıda belirttiğimiz üzere, tam olmayan fail illetin durumu bu hükmün kapsamına girmeyip malulünü hem tabiatla hem mahiyetle önceler.

Mîr Dâmâd, “bir şey zorunlu olmadıkça var olmaz/eş-şey’u mâ lem yecib lem yûced” prensibinin sonucu olarak ortaya çıkması muhtemel bir itirazı dile getirerek cevaplar. Farazî problemi şöyle ortaya koyar:

şartlarından biri olup onu tabiatla önceler. Fakat onun tam illeti değildir. Çünkü böyle olsaydı şayet, kendine varlık vermiş olurdu ki bu imkânsızdır.” (Alevî, *Şerhu Kitabi'l-kabesât*, 227.)

⁴⁷⁰ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 64.

⁴⁷¹ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 64.

“Diyebilirsin ki, ‘zorunluluk varlığın bir keyfiyeti olup, bir şey zorunlu olmadıkça var olmayacağına göre, bir şey diğer bir şeyi varlıkla öncelediğinde, onu zorunlulukla da öncelemiş olmaz mı? Ayrıca tabiatla önce olanda ve illiyetle önce olanda, önceliğe ölçü olarak aldığınız şeyde hem varlığın zorunlu oluşunu hem varlığın kendisini birlikte değerlendirmiyor musunuz?’”

Burada problematize edilen husus, bir şeyi tabiatla önceleyen şeyin onu aynı zamanda illiyetle de öncelemiş olacağı, dolayısıyla bu iki önceliğin nasıl aynı şey olmaktan çıkarılacağıdır. Dâmâd bu mukadder soruda haklılık payı bulur fakat söz konusu işkâlin itibar farkının dikkate alınmamasından kaynaklandığını açıklar. Çünkü tabiatla sonra olanın, tabiatla sonra oluşu bakımından, varlığında zorunluluk yoktur. Çünkü bu itibarla onun “illet-i tâtme-i mucibe”ye istinadı yani dayanması söz konusu değildir. Malûliyetle sonra olanda söz konusu edilen varlığın zorunlu oluşu, onun malûliyetle sonra oluşu bakımındandır. Çünkü “illet-i tâtme-i mucibe”ye dayanmayı sağlayan itibar budur. Bundan dolayıdır ki, illiyetle önce olanın var olması ve ortadan kalkması, malûliyetle sonra olanın realitede var olmasının ve ortadan kalkmasının mûcib sebebidir. Buna paralel olarak malûliyetle sonra olanın var olması ve ortadan kalkması, illiyetle önce olanın realitede var olmasının ve ortadan kalkmasının delilidir. İşte buradan hareketle, aklî mertebede “varlığın zorunlu oluşu”, sadece illiyetle önce olanın öncelik kriteri yapılmıştır.⁴⁷²

3.2.2.3. İlliyetle Öncelik

İlliyetle öncelik, varlığı ve cevherleşmesi ile bir şeyin varlığının ve cevherleşmesinin gerekli olduğu, yokluğu ve cevherleşmemesi ile o şeyin yokluğunun ve cevherleşmemesinin gerekli olduğu şeyin önceliğidir. Diğer bir ifadeyle, *illet-i mucibe önceliğidir*. Yani bir şeyin mahiyetinin ca’l-i basîtinin câ’linin önceliğidir ki o, sözkonusu şeyin varoluşunu sağlayan cevherleşmesinin ve mevcudiyetinin fiililiğinin mûcibidir.⁴⁷³

⁴⁷² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 68-69. (Dâmâd, burada suretin varlığıyla bileşiğin zorunlu olmasını ve faslın itibara alınışıyla mahiyetin cevherinin tamamlanmasını değerlendirir.)

⁴⁷³ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 469, 473.

Yukarıdaki tanımından da anlaşılacağı üzere, illiyetle öncelik, illetin her çeşidinde gerçekleşmez. İlliyetle önce olan, “tam fâil”dir sadece. Çünkü zatıyla mûcib ve mufîz olan bu illetin mec’ûlünün kendisinden sudûrunun gerçekleşmesinde ihtiyaç duyduğu her şey tahakkuk ettiğinden, söz konusu mec’ûl yani malûl bilfiil varoluştan soyutlanamaz; dolayısıyla realitede onunla birlikte bulunmak durumundadır. Bununla birlikte, realitedeki varlığın zorunlu oluşu noktasında, mec’ûlünün zatından (aklî mertebe bakımından) öncedir. İlliyetle önceliğin doğası budur.⁴⁷⁴

İllet ile malul varlıkta ve dolayısıyla zorunlu oluşta ayrı olmayınca, ikisinin varlık ve mahiyetteki istinad noktaları gündeme gelmiştir. Mîr Dâmâd bu hususta, genel anlayışı devam ettirerek (illiyetle önceliğin tanımından da çıkarımlanacağı üzere), maluliyetle sonra olanın varlık ve cevherleşmesinin illiyetle önce olandan zorunlu olduğu ve illiyetle önce olanın varlık ve cevherleşmesinin ise maluliyetle sonra olandan değil bilakis kendinden ya da kendisinin başka bir illetinden zorunlu olduğu sonucunu çıkarır.⁴⁷⁵

Mîr Dâmâd, illiyetle önce olan tam illetin kesret içeren doğasına dikkat çekerek tabiatla önce gelen bütün unsurları ifade eden bu illetin “bir şey” olmadığını bilakis her biri tabiatla önce olan birçok unsurdan meydana geldiğini, bu açıdan malûlün bu unsurlardan her birine ayrı ayrı bağımlılığı (tevakkuf) olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu unsurlar, toplamaları olan “bir şey” olacak şekilde te’lîf (bir araya getirme) itibarı ile dikkate alınırsa, bu bir şey için yeni bir öncelik ortaya çıkmaz. Çünkü söz konusu unsurların toplamı, artık malûlün illeti değil kendisi olduğundan, onun önceliğinden söz edilemez. Çünkü bir şeyin kendinden önce olması muhaldir. Örneğin cismin kurucu unsurları olan madde ve suretin her biri cisimden tabiatla öncedir. Fakat ikisinin toplamı itibarı cismin kendisi olacağından, bu iki unsurun her biri için söz konusu olan önceliğin ötesinde yeni bir öncelik ortaya çıkmaz.⁴⁷⁶

İlliyetle öncelik için konulan “tam illet” kaydı, onu diğer zâtî öncelik çeşitlerinden ayıran en temel farktır. Çünkü tam olmayan illet, malûlü ile beraber olmayı gerektirmediğinden (her ne kadar beraber olmamayı da gerektirmese de), malûlünün

⁴⁷⁴ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 65; *el-Ufuku'l-mübîn*, 483.

⁴⁷⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 468.

⁴⁷⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 483-485.

zorunlu oluşu söz konusu olmaz. Oysa bir şeyin başka bir şeyin gerçek illeti olması için onunla beraber olması gerekir.⁴⁷⁷

Mîr Dâmâd'ın illiyet önceliğinde kullandığı anahtar kavram olan “tam illet”in anlam bakımından bir lazımı olan “zorunlu oluş” terimi de onun bu bağlamdaki açıklamaları arasında özel bir yer tutar. Mesela *el-Ufuku'l-mübîn*'de bu konuyu açıklarken kullandığı ifadelerden biri şöyledir: “*Vecebe fe-vecebe (o zorunlu oldu, hemen öteki de zorunlu oldu) şeklinde ifade edilen mana, illiyet önceliğidir.*”⁴⁷⁸ Bir başka yerde ise şöyle der: “*İllyetle öncelik, iki şey arasında üç tabiatla fâ'nın kullanılması ile anlatılan şeydir. Şöyle denilir: Tecevhere fe-tecevhere, vucide fe-vucide, vecebe fe-vecebe. Bu önceliğe göre, sonraki şeyin cevherleşmesi, varlığı ve cevherleşmenin ve varlığın bilfiil zorunlu oluşu önceki şeyden olur.*”⁴⁷⁹

Dâmâd'ın burada kullandığı “fa” edatı, Arapça gramerinde “fa-i tâkibiyye” olarak adlandırılır ve sonra olanın önce olanı araya zaman girmeksizin takip ettiği durumlarda kullanılır.

Dâmâd, bir şeyin başka şeye ancak onunla varlıkta birlikte olunca illet olabileceğini izah ederken, önce ile sonranın zamansal olup olmaması açısından da dikkate alınması gerektiğini hatırlatır ve şöyle der:

Çünkü bu illiyet çeşidi, önce ve sonra olanın zamansal olması durumunda, illiyetle önce ve maluliyetle sonra olmaları bakımından hem varlıkta hem zamanda ve dehrde birlikte olmalarını; illiyetle önce olanın zamansal

⁴⁷⁷ Mîr Dâmâd **illiyetle öncelik** ile **tabiatla öncelik** arasındaki farkı netleştirmek üzere biri Behmenyâr'ın *et-Tahsîl* adlı eserinden diğeri Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından olmak üzere iki önemli alıntı yapar.

Behmenyâr'ın açıklaması şöyledir: “**Tabiatla önce olan** ile illiyetle önce olan arasındaki fark şudur ki, tabiatla önce olan, öncenin varlığının sonranın varlığına illet olmadığı şeydir. **İllyetle önce olan** ise, varlıkla önce olduğu gibi, varlığı sonranın illeti ve sebebidir de.”

Mîr Dâmâd'ın “Muhassilûnun Mührü” diye andığı Tûsî'nin açıklaması ise şöyledir: “**Malûliyetle sonra olan**, illiyetle önce olandan zamanda ayrılmaz. Bu ikisinden biri ortadan kalktığında diğeri de ortadan kalkar. Ne var ki, malûlün ortadan kalkması illetin ortadan kalkmasına tabi olup onun malûlüdür; fakat tersi söz konusu değildir. **Tabiatla sonra olan** ise varlıkta önce olanı gerektirir ancak tersi durum geçerli değildir. Çünkü önce olan, sonra olan olmasa bile var olabilir iken, sonra olan, ancak önce olan ile birlikte var olabilir.” (Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 66)

⁴⁷⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 464.

⁴⁷⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 471.

*olmaması, maluliyetle sonra olanın ise ister zamansal olması ister öyle olmaması durumunda ise sadece dehrde birlikte olmalarını zorunlu kılar.*⁴⁸⁰

Mîr Dâmâd, Allah-âlem ilişkisinde kelâmcıların yaklaşımını eleştirmek üzere hedef seçtiği isim olan Fahreddin er-Râzî'yi söz konusu problemle doğrudan alakalı olan illiyet ile öncelik meselesinde de eleştirir. O, Râzî'nin filozofların illiyet ile öncelik anlayışını ele alarak tenkit ettiği bir pasajı aktarır ve Râzî'nin bu tenkidinin yersiz olduğunu göstermeye çalışır. Râzî filozofların anlayışını şu şekilde özetler:

*Varlık, illete ulaşmadan malule ulaşmaz. Şöyle demek aklen mümkündür: “Elim hareket etti, ardından yüzük ve anahtar hareket etti veya sonra yüzük ve anahtar hareket etti.” Fakat bunun aksini söylemek yani “Yüzük ve anahtar hareket etti, ardından elim hareket etti ya da sonra elim hareket etti.” demek aklen uygun değildir. Mesela bir hareketin varlık sebebi ikinci bir hareket değilse, bununla beraber bu ikinci hareketin varlık sebebi birinci hareket ise, zamanda beraber olmalarına rağmen, birinin diğerinden önce olduğu idrak edilir.*⁴⁸¹

Râzî'nin bu anlayışa itirazı şöyledir:

*Şayet illetin malulden önce oluşu ile onda etkili olması kastediliyorsa; “illet malulden öncedir” demelerinin anlamı, “bir şeyde etkili olan müessir onda etkilidir” şeklinde olup faydasızdır. Eğer başka bir şey kastediliyorsa, bunun tasavvurunu ifade etmeliler...*⁴⁸²

Mîr Dâmâd, Râzî'nin filozofların bu noktadaki açıklamalarını tenkit etmesini utanç verici bulur. Ona göre, bir şeyin, cevherleşme ve varlığını kendisinden alan bir başka şeyden önce gelişi, fitrat sayesinde akla malumdur. Filozofların bu noktada ortaya koyduğu açıklama ve misallerin amacı, fitriyyâtta⁴⁸³ bir durumu ispat ve tarif etmek

⁴⁸⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 464.

⁴⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 410. Krş.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 472.

⁴⁸² Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 410. Krş.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 472.

⁴⁸³ **Fitriyyât**, bedihiyâtın yani bedihî (apaçık) önermelerin bir çeşidi olup, zihin bu tür hükümlerde zihinde bulunan bir orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bağ kurar. Mesela “dört çifttir” önermesinde, dört ve çift terimlerini düşünürken, dört ikiye bölünür, ikiye bölünen sayılar çifttir diye yapılan gizli bir kıyastan sonra zihin hüküm verir. Bu bakımdan “fitriyyât” a kıyası kendileriyle olan önermeler de denilmiştir. “Bedihiyât”tan farklı olarak düşünceyle elde edilen önermeleri ifade eden “nazariyyât” ile “fitriyyât” arasında bir benzerlik olsa da gerçekte fitriyyât ona dâhil değildir. Çünkü

değildir. Bilakis amaç, illiyet önceliğinin zamansal öncelikten ayrılmasının imkânını açıklamaktır. Dâmâd, bu ayrımı gösterme gereksinimini, kelâmcıların bu öncelik çeşidinin oluşması için zamansal önceliğin şart olduğunu zannetmelerine bağlar.⁴⁸⁴

3.3. MÎR DÂMÂD'IN KONUYLA İLGİLİ BAZI GENEL ELEŞTİRİLERİ

Tekaddüm konusunu işlerken ilgili başlıklar altında, Mîr Dâmâd'ın İbn Sina, Sühreverdî ve özellikle “Şüphecilerin İmâmı”⁴⁸⁵ olarak nitelediği Fahreddin er-Râzî'ye yönelttiği eleştirilere yer vermiştik. Ancak bazı eleştirileri birden çok başlığı ilgilendirdiğinden, mevcut başlıklarımızdan herhangi birine dâhil etmek yerine müstakil olarak ele almanın daha uygun olacağını düşünerek, öncelik kavramının alt başlıkları bittikten sonra burada işleyeceğiz.

3.3.1. Mîr Dâmâd'ın İbn Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler

Şeref ile Önceliği Zâtî Önceliklerle Birlikte Değerlendirmesini Eleştirisi

Mîr Dâmâd, İbn Sina'nın *Şifâ*'nın *el-İlahiyyât*'ında şeref ile önceliği zâtî öncelik çeşitleri ile birlikte değerlendirerek bu üç çeşit öncelikte önceliğe esas yapılan manayı belirli başlangıç (mebdeen mahdûden) olarak ele almasını ve bunları söz konusu mananın “önce”de bulunurken “sonra”da bulunmaması, “sonra”da bulunduğu ise “önce”de zaten bulunduğu şeklinde izah etmesini tenkit eder.

İbn Sina'nın bu tanımlamasına göre, bu üç öncelik (yani şeref, tabiat ve illiyet öncelikleri) yukarıda ifade edilen özellikte eşit şekilde ortaktır. Aralarındaki fark sadece şudur: Şeref ile öncelikte önceliğe esas alınan mana (milâk) varlık ve varlığın zorunluluğu dışındaki bir şeydir; tabiatla öncelikte sadece varlıktır; illiyetle öncelikte ise sadece varlığın zorunlu oluşudur. Dolayısıyla fark ancak tayin ve tahsis ile olabilir.⁴⁸⁶ Dâmâd'ın alıntılardığı metin şudur:

düşünce, zihnin sonuçtan öncüllere hareket etmesi, sonra bunları düzenleyerek maksada yani sonuca dönmesi iken, “fitriyât”ta zihinde tabîi olarak düzenlenen gizli bir kıyas vasıtasıyla hükmolunur. (Bkz.: Ahmet Cevdet Paşa, *Mî'yâr-ı Sedât*, Fecr Yay., Ankara 1998, 149-150; Necati Öner, *Klasik Mantık* (9. Baskı), Vadi Yay., Ankara 2009, 186.

⁴⁸⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 472-473.

⁴⁸⁵ Murtaza Mutahharî, Râzî'nin felsefî meselelerin gelişiminde oynadığı rolü şöyle değerlendirir: “*Fahrüddîn-i Râzî, felsefenin Meşşâî ve gayr-i Meşşâî usullerine pervasızca saldırmaktadır. Şahsen ilgi çeken bir filozofa yaraşır müspet teori ve görüşlere sahip değilse de onun menfî görüşleri ve şüpheleri felsefî meselelerin ilerlemesine fazlaca etki etmiştir.*” (Mutahharî, *Felsefe Dersleri*, I, 68.)

⁴⁸⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 508.

*Sonra bu isim, başka şeylere nakledilmiş ve **üstün**, erdemli ve –erdem dışında olsa bile- öndeki (sâbık) de önce yapılmış ve dolayısıyla anlamın kendisi adeta belirli bir başlangıç kılınmıştır. Öndeki, ikincisinde bulunmayana sahiptir ve hem ikincisinde bulunan hem de fazlası öndekinde bulunmaktadır. Yine insanlar aynı yolla önder ve yöneteni, önce yapmışlardır. Buna göre tercih, yönetilene değil yönetene aittir ve yönetilen ancak yöneten tercihte bulunduğu tercihte bulunur; böylece yönetilen, yöneticinin tercihi ile hareket eder.*

*Sonra bu ismi, **varlık** bakımından bu itibara sahip olan şeye naklederek “ikinci henüz yokken varlık kazanan ve ikincinin varlık sahibi olması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şeyi, ikinciden önce” yapmışlardır. Bunun örneği bir’dir. Çünkü bir’in varlık kazanmasının şartı, çok’un mevcut olması değildir ama çok’un varlık sahibi olmasının şartı bir’in mevcut olmasıdır. Burada söz konusu olan, bir’in çok’a varlık vermesi veya vermemesi değildir; söz konusu olan, çok’a bir’den terkip olmak suretiyle varlık verilmesi için bir’e muhtaç olunduğudur.*

*Bundan sonra o isim bir başka yönden varlığın gerçekleşmesine nakledilmiştir. Buna göre iki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa ancak ikincinin varlığı, birinciden geliyorsa, bu durumda ikinciye, birinciden varlığın zorunluluğu geliyordur ki bu zorunluluk, ikincinin zatına, zatından gelen bir zorunluluk değildir; aksine ikinci zatından gelen bir imkâna sahiptir; bununla birlikte birinci her ne zaman var olursa, ikincinin varlığının zorunluluğunun **illeti** olmanın, bu varlığın gereği olması mümkündür. Şu halde birinci, varlık bakımından ikinciden önce’dir.⁴⁸⁷*

Mîr Dâmâd bu metinde doğru tespitler olmakla birlikte yanlışların da bulunduğunu iddia ederek kendisinin bunları birbirinden ayıracağını iddia eder. Onun İbn Sina’ya hak verdiği nokta, bu üç öncelik türünde önceliğe esas yapılan mananın “mebde” yani başlangıç noktası olarak alınabileceği hususudur. Ancak İbn Sina’nın söz konusu üç öncelikte de önce ile sonranın mebde ile ilişkilerinin eşit şekilde cerayan

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Metafizik*, I, 146-147.

ettiği yönündeki ifadeleri, Mîr Dâmâd tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Ona göre, tabiat ile öncelik ve illiyet ile öncelik söz konusu olduğunda, önceliğin esas olan mananın öncede var iken sonra da olmaması, sonrada ise ancak öncede bulunduğu var olması şeklindeki açıklama isabetlidir. Fakat şeref ile öncelikte önceliğe esas olan mananın sonrada olmadığı halde öncede bulunduğunu iddia etmek, “sağlıklı bir zihnin hükmü olamaz.” Çünkü böyle bir açıklama önce ile sonra arasında varlık noktasında gereksinime dayalı (iftiyâk ve tevakkuf) bir ilişkiyi gündeme getirir ki, bu özellik zâtî öncelik çeşitlerinin temel vasfı olup sadece onlarda bulunur. Damad şeref ile öncelikte önceliğe esas alınan mananın önce ile sonrada zayıflık ve şiddet yoluyla teşkik üzere tahakkuk ettiğini, dolayısıyla zâtî önceliklerde olduğu gibi (teellûf ya da sudûr yönünden olan) gereksinim bakımından değil yetkinlik ve üstünlük (kemâl ve rûchân) bakımından olduğunu savunur. Yani önceliğe esas alınan mana önce olanda sonra olanda bulunmayan bir şekilde tahakkuk ederken, sonra olanda ancak öncede bulunanın bir kısmı tahakkuk eder. Bu itibar farkı ise İbn Sina’nın ortaya koyduğu şekilde bir tahsis ve hasırdan ibaret olmayıp mana ve hakikat bakımınındandır. Buna örnek olarak hem İbn Sina’nın hem Mîr Dâmâd’ın şeref ile önceliği açıklamak için kullandığı yönetici-yönetilen ilişkisini değerlendirebiliriz. Mîr Dâmâd’ın anlayışına göre, yöneticinin yönetilende olmayan bir ihtiyarı vardır, fakat yönetilende yöneticide bulunan ihtiyarın sadece bir kısmı vardır. -Dâmâd’ın ifadesiyle- “eş-Şerîku’r-reîs”e göre ise yönetilende olmadığı halde yönetenin ihtiyarı vardır. Yönetilende ise sadece yöneticide olduğu zaman bir ihtiyar vardır ve yöneticinin ihtiyarı ile hareket eder.⁴⁸⁸

Mîr Dâmâd, İbn Sina’nın -bu örnekte de gösterildiği üzere- yönetilenin ihtiyarının olmasını yöneticinin ihtiyarının olmasına dayandırmak suretiyle sonranın önceye gereksinimini, öncenin ise ondan istiğnâsını savunması nedeniyle, şeref ile önceliği tabiat ile önceliğe irca ettiğini iddia eder.⁴⁸⁹

3.3.2. Mîr Dâmâd’ın Sühreverdî’ye Yönelttiği Eleştiriler

a) Rütbe, Şeref ve Zaman Önceliklerini Tabiatla Önceliğe İrcâını Eleştirisi

Mîr Dâmâd, Sühreverdî’nin *el-Mutârahât*’ta **rütbe ile öncelik** ve **şeref ile öncelik** hakkında yaptığı analizi aktararak eleştirir. Sühreverdî söz konusu analizinde bu iki

⁴⁸⁸ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 509-511.

⁴⁸⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku’l-mübîn*, 510.

çeşit önceliği **zamansal önceliğe**, zamansal önceliği de **tabiatla önceliğe** irca eder. Sühreverdî'nin anlayışını şematik olarak şöyle gösterebiliriz:



Şekil 3.2. Sühreverdî'nin Rütbe, Şeref, Zaman ve Tabiat ile Öncelik Türleri Arasında Kurduğu İlişki

Sühreverdî'nin analizine göre, rütbesel önce olana ilişkin zaman, rütbe ile sonra olana ilişkin zamandan öncedir. Mesela, “*Bağdat Basra’dan öncedir*” sözümüz, sadece aşağı inene nisbetle doğru olur. Bunun manası, onun Bağdat’a ulaşması Basra’ya ulaşmasından önce olmasıdır ancak. Fakat yukarı çıkan için durum tersinedir. Yani o ikisinden biri, zatıyla ya da konumu ve mekânı bakımından diğerinden önce değildir. Dolayısıyla buradaki öncelik, zaman bakımındandır. Şeref ile önceliğe gelince, Sühreverdî saygın kişinin bazen meclislerde veya bir işe başlamada öncelenmesini örnek vererek, bu önceliğin de zamana râci olduğunu, zaman ile önceliğin de **tabiat ile önceliğe** döndüğünü savunur. Mîr Dâmâd Sühreverdî'nin bu tezinin bozuk bir fikirden (fesat) ibaret olduğunu belirtir ve uzun uzadıya tenkidini yapar. Bu tenkidi şöyle özetleyebiliriz:

Öncelik çeşitlerini incelerken açıkladığımız üzere, iki şey arasında bazen farklı itibarlarla birden fazla öncelik çeşidi tahakkuk eder. Bu bakımdan Sühreverdî'nin verdiği örneklerdeki rütbe ile öncelik ve şeref ile önceliğin zorunlu olarak zamansal önceliğe râci olduğunu iddia etmek yanlıştır. Çünkü bu örneklerde söz konusu iki öncelik türü vaki olmakla beraber zamansal öncelik de bunlara dâhil olabilir. Bunun da ötesinde bazen bu iki öncelik çeşidi hiçbir şekilde zamanın ve mekânın söz konusu edilemeyeceği varlıklar arasında da vaki olur. Örneğin boylamsal varlık silsilesindeki mahza mufârik aklî nurların Nurlar Nuru olan el-Vâcib bi’z-Zât’a yakınlık ve

uzaklıklarına göre sahip oldukları şeref ve rütbe ile öncelik-sonralığında, ne zamandan ne de mekândan söz edilebilir.⁴⁹⁰

b) İlletin malûlüne olan önceliğinin mâhiyeti hakkındaki eleştirisi

Mîr Dâmâd, Sühreverdî'nin *el-Mutârahât* adlı eserinde mahiyetin teşkîki konusunu ele aldığı bir pasajı aktararak hemen hemen bütün ifadelerine itiraz eder. Biz burada onun öncelik konusuna taalluk eden kısmını ele alacağız. Bahse konu olan pasaj şöyledir:

“Sonra, varlığın itibarî şeylerden olduğu ve illetin malûlünü sadece mahiyetiyle öncelediği açıklığa kavuştuğuna göre, malûlün cevheri illetin cevherinin gölgesi olup illetin cevherliği malûlün cevherinden öncedir ve illet ile malûlün ortak olduğu her şey (-ki malûlde bulunan şeyler illetten kazanılmış olduğu halde) aklî şeylerin gölgesi gibidir. Şu halde cevherlikte nasıl onunla eşit olabilir? Yani varlık zihnî bir şeydir. Dolayısıyla öncelik sadece mahiyetle olabilir ve illetin cevherliği malûlün cevherliğinden öncedir. Bu, Eflatun ve öncekilerin görüşü olup onlara göre bir nefis diğer bir nefsten cevherlikte daha güçlü ve nefis denilmeye daha uygundur.”⁴⁹¹

Dâmâd öncelikle ‘illetin malûlünü mahiyetle öncelemesi’ kaydına itiraz ederek, illet kavramının burada mutlak olarak kullanılamayacağını, mahiyetle önceliğin ‘sadece fail illette’ geçerli olduğunu ifade eder. ‘*Malûlün cevherinin illetin cevherinin gölgesi olduğu*’ vurgusuna ise ‘*malûl kendi zatının ve mahiyetinin faili olan şeyin gölgesi olup mesela şartların ve hazırlayıcıların (muiddât) gölgesi değildir*’ diye itiraz eder. ‘*İllet ile malûlün ortak olduğu şeylerin aklî şeylerin gölgesi gibi olduğu*’⁴⁹² iddiasına ise Dâmâd, her ne kadar sudûr sürecinde rolleri olsa da, bu aklî cevherlerin diğer şeylere nazaran

⁴⁹⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 506-507. Krş.: Suhreverdî, *Mecmûâ-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, I, 306-307.

⁴⁹¹ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 67.

⁴⁹² “*Aklî şeyler*” ifadesi ile mukaddes akıllara işaret edilmiştir. Çünkü bu akıllar İlahî emir âleminde. Din dilinde Allah'ın nefesine “*kün*” emri denilir. Söz konusu akıllar, maddeyle ilişkili olmadıkları için İlahî emir ile var olmuşlardır. İlk malûlün ibdâında el-Vâcib Biz-zât tam illet olup onun yakın gagesidir. Diğer malûllerin ifâzasında yani sudûrunda ise şartlar ve ruhanî itibarlar ile iş görmüştür. (Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabi'l-kabesât*, 233)

‘şart’ konumunda olup fâil olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, çünkü bu illetlerin ve malûllerin hepsinin mufiz olan Gerçek Fâil’in gölgeleri olduğunu açıklar.⁴⁹³

Mîr Dâmâd, Sühreverdî’nin yukarıdaki pasajda söz konusu edilen önceliği mahiyetle önceliğe hasretmesini de doğru bulmaz. Ona göre câil illet yani fail illet için iki türlü öncelik gerçekleşir: Zâtın cevher mertebesi bakımından *mahiyetle öncelik* ve sonradan türeyen varlık mertebesi bakımından *tabiatla öncelik*. Dâmâd mâhiyetin asâleti noktasında Sühreverdî’yi takip eder. Fakat ona göre, varlığın itibarî ve soyutlanmış (intizâî) olması, zâtın önceliğinin zâtın ‘cevher mertebesi’nden sonra olan onun soyutlanmış ‘mevcudiyet mertebesi’ bakımından olmasını muhal yapmaz. Dolayısıyla buradaki öncelik mahiyetle öncelikten ibaret olmayıp, mahiyetten sonra gelen ve onun arazi durumunda olan varlık mertebesi bakımından tabiatla öncelik de vaki olur. Sühreverdî’nin “*Eflatun ve öncekilerin görüşünün de mâhiyetle öncelik yönünde olduğu*” ifadesini de değerlendiren Dâmâd, “Eflatun ve öncekilerin görüşünün, mahiyetle önceliğin isbâtına yönelik olup tabiatla önceliğin mahiyetle önceliğe ircai olmadığını” iddia eder. Dâmâd ayrıca, “Meşşâîlerin reisleri ve muallimlerinin de mahiyetle önceliğin isbâtı hususunda mutabık olduklarını” iddia eder.⁴⁹⁴ Fakat daha önce değindiğimiz üzere, Meşşâîler (İbn Sina ve Behmenyâr örneğinde) tabiatla öncelik başlığı altında önceliğe esas alınan mananın mâhiyet olduğunu vurgulasalar da, bunu “mâhiyetle öncelik” diye adlandırmamışlardı. Dolayısıyla Dâmâd’ın bu iddiasını onun bir yorumu olarak okumak daha isabetli olur.

3.3.3. Mîr Dâmâd’ın Nasîruddîn et-Tûsî’ye Yönelttiği Eleştiriler

Sadece Zâtî Önceliklerin Hakikî Öncelik Olduğu İddiasını Eleştirisi

Mîr Dâmâd, fikirlerini temellendirirken sıkça atıflar yaptığı ve diğer selefleriyle kıyaslandığında en fazla övgüyle andığı Nasîruddîn et-Tûsî’yi,⁴⁹⁵ zâtî sonralığı hakikî sonralık sayıp diğerlerinin hakikî olmadığını iddia etmesi nedeniyle eleştirir. Tûsî her ne kadar bu konuyu ele alırken Sühreverdî’ye atıfta bulunmasa da, Dâmâd, onun bu noktada Sühreverdî’yi izleyerek bu “hataya” düştüğünü iddia eder. Sühreverdî’nin

⁴⁹³ Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 67; Alevî, *Şerhu Kitabi’l-kabesât*, 234-235.

⁴⁹⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 67.

⁴⁹⁵ Örneğin bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitabu’l-kabesât*, 9, 23, 42, 53, 66, 104, 341, 387...

Tûsî'den evvel bu yaklaşımı sergilediğini⁴⁹⁶ ve Tûsî'nin düşünce sisteminin İbn Sina'dan sonra en çok bu filozoftan izler taşıdığını göz önüne alırsak, Dâmâd'ın bu iddiasını isabetli bulabiliriz. Dâmâd'ın Tûsî'den alıntı yapıp sonra tenkit ettiği pasaj şöyledir:

*Tahkik arşını taşıyanlardan birinin Şerhu'l-işârât'ta Mutârahât Sahibi ile nasıl teselli bulduğunu gördün mü? Şöyle diyor: **Tabiat ile sonralık ile illiyet ile sonralık** arasında ortak olan anlamıyla **zâtî sonralık, hakikî sonralıktır**. Bunun dışında kalanlar ise hakikî değildir. Çünkü **zaman** ile sonralık, **mertebe** ve konum ile sonralık veya **şeref** ile sonralık, varsayım yoluyla önceye dönüşebilir. Çünkü onun sonra oluşunu gerektiren şey, zatına arız olan bir şeydir. Zat ile sonra olana gelince, onun önce olarak farz edilmesi mümkün değildir. Çünkü onun sonra oluşunu gerektiren şey, zattıdır sadece. Bu sebeple eş-Şeyh onu varlığın istihkakına tahsis etmiştir.*⁴⁹⁷

Mîr Dâmâd, Tûsî'nin burada şu gerçeği fark edemediğini ifade eder:

a) Şayet “zaman ile sonra olan” ile bir **zamansal varlık** kastediliyorsa, bu zamansal sonralık sadece aklî mecaz olur; hakikat ile zamansal sonra olan ise söz konusu varlığın kendisinde gerçekleştiği ve onunla özelleşen zamanın kendisidir.

b) Şayet onunla bir **zaman** kastediliyorsa, onun diğer bir zamandan zamansal sonralığı, zatı ve hüviyeti gereğidir; tıpkı diğerinin zamansal önceliğinin zatı ve hüviyeti gereği olması gibi.

Dolayısıyla hakikî anlamıyla zamansal sonralıkta (b), sonranın önce, öncenin sonra farz edilmesi mümkün değildir; önce daima öncedir, sonra daima sonradır.⁴⁹⁸

Mîr Dâmâd, eleştirdiği bu fikri ilk olarak gündeme getiren Sühreverdî'nin bu hataya düşmesinin sebebinin, onun “hakikî anlamıyla zamansal önceliği” tabiatla öncelik olarak değerlendirmesi olduğunu belirtir. Sühreverdî'nin bu husustaki kanaatini ve Dâmâd'ın ona yaptığı tenkidi “zamansal öncelik” başlığı altında ele alıp değerlendirmiştik. Ancak burada Sühreverdî açısından bir çelişki, Mîr Dâmâd açısından ise çözülmesi gereken bir muğlaklık mevcuttur. Sühreverdî'nin çelişkisi şudur: Onun

⁴⁹⁶ Bkz.: Sühreverdî, *Mecmûatü Musannefât-ı Şeyhi'l-İşrâk*, I, 305.

⁴⁹⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Neşru'l-Belâğa, III, 111. Krş.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 511.

⁴⁹⁸ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 511.

iddiasına göre, zamansal öncelik, esasında tabiatla önceliktir. Tabiatla öncelikte ise sonra olanın var olmak için önce olana gereksinimi söz konusudur. Öyleyse varsayım yoluyla zamansal öncenin zamansal sonraya dönüşebileceğini iddia etmek, neticede, müstağni olanın (önce) muhtaç (sonra) olan olabileceğini iddia etmektir. Bu ise mantıkî bir çelişkidir. Mîr Dâmâd'ın açıklamasındaki muğlaklık ise şudur: O, Sühreverdî'nin hakikî zamansal önceliği tabiatla önceliğe irca ettikten sonra, mecazî anlamıyla zamansal önceliği hala kategorik olarak koruduğu ve onu başka bir çeşit (tabiatla öncelik) olarak görmediğini kabul ediyor gibi yorum yapmaktadır. Oysa Sühreverdî, zamansal varlıklar arasındaki öncelik-sonralık nitelemesinin mecazen olduğunu, aslında öncelik sonralığın bunların içinde yer aldığı zamanlar arasında cereyan ettiğini, bunun da netice itibarıyla tabiatla öncelik-sonralığa döndüğünü iddia etmektedir.⁴⁹⁹

Dâmâd, Tûsî'nin zâtî olmayan öncelik çeşitlerinde önce ile sonranın varsayım yoluyla yer değiştirebileceği “zannının”, ancak kendisinin zamansal öncelik konusunda yaptığı ayrımı esas alınması halinde, mecazî anlamıyla zamansal öncelik-sonralıkta doğru olabileceğini ifade eder. Ayrıca mertebe ve şeref ile öncelik çeşitlerinde söz konusu varsayımın haklı olabilmesi için, öncelik-sonralığın hüviyetin gerektirdiği zâtî bir lazım olmaması, bilakis sonradan hüviyete ilişkin itibarî durum olması gerektiğini belirtir.⁵⁰⁰

Dâmâd, son olarak Tûsî'nin “*bu sebeple eş-Şeyh onu varlığın istihkakına tahsis etmiştir*” ibaresini değerlendirir ve bu hükmün sadece zâtî gereksinimsel alaka bakımından olan öncelikleri yani zâtî öncelikleri kapsadığını, diğerlerini ise kapsamadığını belirtir. Zamansal önceliği örnek veren Dâmâd, bu önceliğin, bir şeyin varlık ve cevherleşmede önce olana dayanıp gereksinim duyması sebebiyle varlıkta sonra olmayı zatiyle hak ettiği itibara alınmaksızın, sadece geçiş ufkunda var olma ve art arda gelme bakımından olduğunu, İbn Sina'nın da “*bil-vücûd*” demeyip “*bi-istihkakil-vücûd*” diyerek bu farka dikkat çekmek istediğini ifade eder.⁵⁰¹

Özetle, Mîr Dâmâd önceki ilmî gelenekte beşe taksim edilen sonralık kavramına “dehrî sonralık” ile “mâhiyet yönüyle sonralık” çeşitlerini ilave etmiştir. Bu taksim,

⁴⁹⁹ Bkz.: Sühreverdî, *Mecmûâ-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, I, 306-307.

⁵⁰⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 511.

⁵⁰¹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 511-512.

mevcûdât için üç ayrı ontolojik alan (ev'iyetü'l-vücûd) vaz'edilmesinin bir sonucudur. Önceki filozoflar “zaman” alanında varlıklar arasında öncelik-sonralık ilişkisi bulunduğunu kabul etmişlerdi. Dâmâd “zaman”ı aşkın varlık alanları olan “dehr” ve “sermed” alanlarını da bu açıdan değerlendirmiş ve taksimatı buna göre revize etmiştir. Buna göre “sermed” alanında Yaratıcı'dan başka varlık bulunmadığından ve öncelik-sonralık ilişkisinin oluşması için minimum iki farklı varlığın bulunması gerektiğinden varlığın bu boyutunda öncelik-sonralık'tan söz edilemez. Fakat o alanda Yaratıcı var olduğundan onun mâsivasından sermed bakımından önce olduğu söylenebilir. Diğer varolanların ondan sonralığı bulundukları alt varlık alanında yani dehr'de söz konusudur, yani mümkün varlıklar ya da bir bütün olarak âlem Yaratıcı'dan dehr bakımından sonradır. Dâmâd bunu illiyetle öncelik-ma'lûliyetle sonralık ilişkisine benzetmiştir. Ancak illiyetle öncelik-ma'lûliyetle sonralık ilişkisi zat mertebesinde olup hâricî varlık alanında beraberlik ilişkisi olmasına karşılık hem sermed hem dehr birer aynî varlık alanı olmaları nedeniyle “sermedî öncelik-dehrî sonralık” ilişkisi haricî varlık alanında da geçerlidir. “Mâhiyetle öncelik-sonralık”a gelince, Mîr Dâmâd başta İbn Sina olmak üzere seleflerinin ‘bir şeyin varlığının onun mahiyetinden ayrı olduğu’nu kabul ettikleri halde varlık bakımından öncelik-sonralık ilişkisini kabul etmekle beraber bu ilişkinin ayrıca mâhiyet bakımından da kurulması gerektiğini kabul etmeyerek çelişkiye düştüklerini savunmuştur. Dâmâd açısından bu öncelik çeşidinin kabulü, Yaratıcı'da bu ayrımın yapılamamasının bir neticesi olarak onun mahlûkâtına haricî varlık bakımından önceliğinin gerekliliği noktasında önemlidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MİR DÂMÂD'IN DEHRÎ HUDÛS TEORİSİ

Mîr Dâmâd'ın eserlerinin merkezî konusu âlemin hudûsudur. Hudûs konusunun onun düşüncesindeki yerini göstermesi açısından, en önemli eseri sayılan *Kitabu'l-kabesât*'ın tam adının *Kabesâtu hakki'l-yakîn fi hudûsi'l-âlem* şeklinde olduğunu ve yine en önemli felsefî eserleri arasında yer alan (zaman problemini işlediği) bir eserinin adının *es-Sırâtu'l-müstakîm fi rabti'l-hâdis bi'l-kadîm* olduğunu hatırlatmalıyız. Dâmâd'ın kendisi, *Kitabu'l-kabesât*'ın önsözünde söz konusu problemin mahiyetini ve kendisinin bu hususta ortaya koyduğu çözümün önemini şöyle açıklar:

Talebini reddedemeyeceğim bir gönül dostu benden Yaratıcı ile âlem arasındaki ilişkiyi ve âlemin nasıl varolduğunu yakînî delillerle açıklamamı istedi... And olsun ki, bu konuda burhânî delil getirmek ve rasyonel-doğru açıklamayı yapmak (el-ityân bi'l-burhânî's-sarih ve 't-tibyânî's-sahîh min sebîli'l-akl) çok zor bir iş olup, insanlık tarihi boyunca hiçbir filozof ve bilgeye müyesser olmamıştır. Hatta İslam Filozoflarının Reisi Ortağımız eş-Şifâ/Topika adlı kitabında “âlem hâdis midir yoksa ezelî midir?” meselesini, iki tarafı için de burhânî delil bulunmadığı gerekçesiyle ‘iki tarafı da cedelî mesele’lerden addetmiştir.⁵⁰² İşte ben, dostumun benden istediği burhânî açıklamayı Kabesât'ta ortaya koyuyorum!⁵⁰³

Dâmâd gerek *Kitâbu'l-kabesât*'ın başka yerlerinde gerekse diğer eserlerinde bu konudaki iddialı tutumunu sürdürür. Onun sözünü ettiği burhânî açıklamaya geçmeden önce, hudûs taksimini görelim.

4.1. HUDÛS ÇEŞİTLERİ

Bu çalışmanın “Giriş” kısmında işaret ettiğimiz üzere Müslüman kelimacılar hudûs ile sadece zamansal hudûsu kastetmişler, Fârâbî'yi izleyen İbn Sina ise bir şeyin (varoluşu noktasında) zaman bakımından sonralığı vâki olduğu gibi zât bakımından sonralığının da olması mülâhazasıyla zâtî hudûsun da tahakkuk ettiğini savunmuştur. Mîr Dâmâd İbn Sina'nın kelimacılara yönelttiği eleştirilere katılmakla birlikte, onun bu konuda ortaya koyduğu istidlâlleri eksik bıraktığını iddia etmiştir. O, kendi görüşünü

⁵⁰² Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Cedel*, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (thk.), Zevî'l-kurbâ, Kum 1434, 76.

⁵⁰³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 1-2.

ortaya koymak için İbn Sina'nın açıklamalarını temel alarak analiz eder ve bu büyük otoritenin benimsediği önermelerin doğru bir akıl yürütme ile işletilmesi durumunda varılacak bazı önemli neticelerin hem kendisi hem takipçileri tarafından ihmal edildiğini iddia eder. *Kitâbu'l-kabesât*'ın (önsözün/dîbâcenin hemen ardından gelen birinci kabesin başında) *eş-Şifâ*'nın *el-İlahiyyât*'ından uzunca bir alıntı yaparak başlamış ve bu pasajı kendi hudûs teorisi için hareket noktası yapmıştır. Konumuz açısından kritik bir rol oynayan mezkûr pasaj şudur:

Filozofların “ibdâ” diye isimlendirdikleri anlam, bir şeyin mutlak yokluktan sonra var edilmesidir (te'yîsü'ş-şey'i ba'de leysin mutlak). Çünkü malûlün kendinde yok (leys) olup illetinden varlık (eys) kazanması gerekir. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, başkasından aldığı şeyden zaman bakımından değil zihinde zat bakımından daha öncedir. Şu hâlde her malûl, yokluktan zat bakımından sonra gelen bir varlık olur. Şayet “hades” ismi, yokluktan (leys) sonra varlık (eys) kazanan her şey için kullanılırsa, her malûl muhdes olur. Eğer kullanılmazsa, aksine muhdesin şartı, kendisinden önce bir zaman ve vakit bulunması olursa, (yokluktan) sonra gelişi geçersiz olur. Çünkü onun sonralığı, öncelikle birlikte mevcut olmayan aksine zamansal olduğu için varlıkta ondan ayrılmış olan bir sonralık olur. Bu durumda her malûl muhdes olmaz, aksine -daha önce öğrendiğin gibi- varlığı zamanla ve kaçınılmaz olarak hareket ve başkalaşmayla öncelenmiş olan malûl (muhdes olur). Biz isimler üzerinde tartışmayız.

Sonra, zamanı gerektirmeyen anlamda muhdes, ya varlığı mutlak yokluktan (leys-i mutlak) sonradır veya varlığı mutlak olmayan yokluktan (leys-i gayr-i mutlak) yani -bildiğin gibi- mevcut bir maddedeki (vücûda) mukabil özel bir yokluktan (adem) sonradır. Eğer varlığı ‘mutlak yokluk’tan sonra ise onun illetinden suduru ibda’dır ve varlık verme tarzlarının en üstünüdür. Çünkü yokluk, kesinlikle engellenmiş ve varlık ona hâkim olmuştur. Eğer yokluğun (adem) sürekliliği sağlanır da yokluk varlığı geçerse, o şeyin oluşturulması (tekvîn) ancak bir maddeden olabilir ve var etmenin hakimiyeti (yani bir şeyin bir şeyden varlık alması,) zayıf, eksik ve başlangıç seviyesinde olur.⁵⁰⁴

Mîr Dâmâd bu pasajı hudûs çeşitlerini ortaya koymak için referans alarak değerlendirdikten sonra aynı açıklamaların bir teyidi olan bir başka pasajı daha (en-

⁵⁰⁴ İbn Sina, *el-İlahiyyât min Kitâbi'ş-şifâ*, Hasanzâde Amulî (thk.), Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî, Kum 1376, 267-268. Krş.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 3-4.

Necât'ın ilâhiyyât bölümünde) aktarır. İbn Sina'nın hudûs anlayışının genel bir çerçevesini sunan bu pasajda filozof, hudûs kavramının analizini yaparak mütekellimûnun iddia ettiği üzere hudûsun zamansal çeşidine hasredilemeyeceğini temellendirmeye çalışır. Analiz hudûsun temel anlamının “şeyin yokluktan sonra var olması” olduğundan hareketle yokluk çeşitleri ve onlara paralel olarak hudûs çeşitlerini ortaya koymaya dayanır.

Yukarıda aktardığımız pasajda İbn Sina somut olarak şu tespitleri yapmıştır:

1. İbdâ', bir şeyin mutlak yokluktan sonra var edilmesidir.
2. Ma'lûl kendinde (mâhiyeti itibariyle) yok olup illetinden varlık kazanır.
3. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, başkasından aldığı şeyden zaman bakımından değil zihinde zât bakımından öncedir.
4. Şu hâlde; her ma'lûl, yokluktan zât bakımından sonra gelen bir varlıktır.
5. Şayet hudûs, yokluktan sonra varlık kazanan her şey için kullanılırsa, her ma'lûl muhdes olur.
6. Eğer muhdesin şartı, kendisinden önce bir zaman bulunması olursa, her ma'lûl muhdes olmaz; sadece zaman ile öncelenen ma'lûl muhdes olur.
7. Zamanı gerektirmeyen anlamda muhdesin varlığı;
 - a. Ya mutlak yokluktan sonradır (illetinden sudûru ibdâ'dır).
 - b. Ya da mutlak olmayan yani mevcut bir maddedeki (vücûda) mukabil özel bir yokluktan sonradır (tekvinî ancak bir maddeden olabilir).

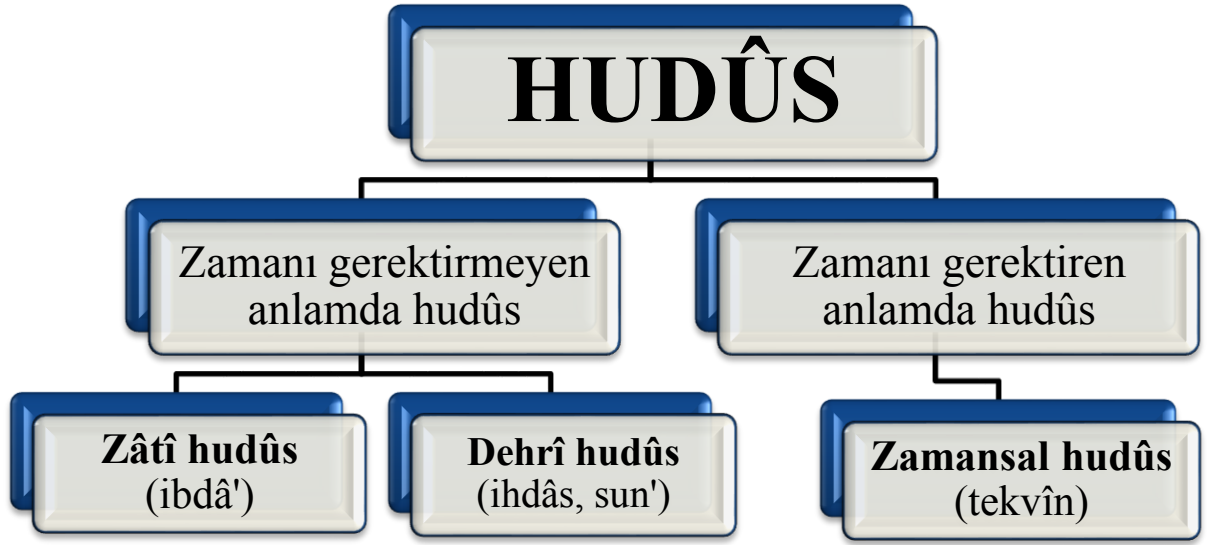
Mîr Dâmâd İbn Sina'nın bu tespitlerinin hemen hemen tamamına katılır. Ancak son maddenin ikinci şıkkında değinilen yokluk çeşidini tartışarak onun zamansal ve zâtî yokluk çeşitlerinden farklı, üçüncü bir yokluk çeşidi olduğunu ve “dehrî-sarih yokluk” olarak isimlendirilmesi gerektiğini savunarak İbn Sina'nın kabul ettiği zamansal ve zâtî hudûs çeşitlerinin yanı sıra dehrî hudûsa da zemin hazırlamaya çalışır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde müstakil olarak ele aldığımız yokluk konusunda açıkladığımız üzere İbn Sina “sarih yokluk”tan söz etmiş ve onu zamansal yokluktan farklı değerlendirmiştir. Fakat 7. maddenin b şıkkında işaret ettiğimiz yokluk çeşidinde maddenin varlığını şart koştuğunu dikkate alırsak, onun bu sözleriyle ikinci bölümde “Varlık Verme Tarzları” başlığı altında yer verdiğimiz *ihtirâ'* kavramını kastettiğini söyleyebiliriz. Mîr Dâmâd ise onun “(vücûda) mukabil özel bir yokluk” kaydını esas

olarak bu tür bir yokluğun ne zamansal ne de zâtî yokluk olabileceğini, kaçınılmaz olarak dehrî-sarih yokluk olabileceğini ispatlamaya çalışır. Sonuç olarak Mîr Dâmâd İbn Sina'nın açıklamalarında dehrî hudûsa zemin hazırladığını fakat bu hudûs çeşidini açıkça dile getirmesi gerekirken onu ihmal ederek kendi felsefî sisteminde büyük bir kusur oluşturduğunu ima eder.

Şimdi Mîr Dâmâd'ın İbn Sina metinlerini referans alarak yaptığı hudûs taksimini görelim:

- 1- Zamanı gerektirmeyen anlamda hudûs... Bir şeyin saf yokluktan (adem) sonra var olmasıdır. Bu kendi içinde ikiye ayrılır:
 - a. **Zâtî hudûs/ibdâ'**: Bir şeyin mutlak-saf yokluğundan zâtî olarak sonra var olmasına *zâtî hudûs* denir. Varlığın bu yolla el-Evvel'den devamlı olarak taşmasına ise *ibdâ'* denir. Zâtî öncelik konusunda açıkladığımız üzere buradaki sonralık hariçte olmayıp sadece zihnî mertebede vuku bulan bir sonralıktır (=ba'diyye gayre infikâkiyye). Yani zâtî hudûsta varlık ile yokluk arasında reel bir ayrıklık söz konusu değildir. Bu bakımdan hudûsun bu çeşidinde maddeye yer yoktur.
 - b. **Dehrî hudûs/ihdâs ve sun'**: Varlığın mahza sarih ademden yani gerçek yokluktan sonra gelmesidir. *Dehrî öncelik* konusunda açıkladığımız üzere buradaki sonralık (zâtî sonralığın aksine) *ayrık* bir sonralıktır; zamansal sonralığın aksine olarak da ölçülemez bir sonralıktır. (=ba'diyye infikâkiyye gayre mükemmeme).
- 2- Zamanı gerektiren anlamda hudûs... Bir şeyin varlığının ölçülebilir zamansal yokluğundan sonra gelmesidir. Bunun tek bir çeşidi vardır: **Zamansal hudûs/tekvîn**. Zamansal öncelik konusundan açıkladığımız üzere buradaki sonralık ayrık bir sonralıktır. (=ba'diyye infikâkiyye mükemmeme).⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 4; *es-Sırâtu'l-müstakîm*, s.195.



Şekil 4.1. Mîr Dâmâd’a Göre Hudûs Çeşitleri

Bilindiği gibi kelimciler âlemin varoluşunu zamansal hudûs ile açıklarken, filozoflar genel olarak zâtî hudûs ile açıklarlar. Mîr Dâmâd âlemin imkân tabiatı bakımından zâtî hudûsun, dehrî yokluk ile öncelenmesi bakımından ise dehrî hudûsun konusu olduğunu savunur. Bununla beraber o, ay-altı âlemde bu üç hudûs türünün de cârî olduğunu savunur. Kavram bakımından farklı olan bu hudûs çeşitlerinin bir tek konuda toplanmasının bir çelişki oluşturmamasının nedeni her birinin farklı bir itibarla söz konusu olmasıdır. Buna göre, zamansal bir varlık;

1. “Zâtî imkân tabiatı” sebebiyle, fiilî varlığının, zât mertebesinde mutlak yokluktan zâtî olarak sonra gelmesi bakımından **zâtî hâdistir**.
2. Fiilî varlığının, dehr boyutunda, gerçek yokluktan dehrî olarak sonra gelmesi bakımından **dehrî hâdistir**.
3. “İsti’dâdî imkân” ile ilişkisi sebebiyle, fiilî varlığının, zaman uzamında devam edegelen zamansal yokluğundan zamansal olarak sonra olup belirli bir zaman ile özelleşmesi bakımından **zamansal hâdistir**.⁵⁰⁶

Şimdi, evvela Mîr Dâmâd’ın “zamansal hudûs” ile “zâtî hudûs” hakkındaki kanaatini özetleyelim, daha sonra onun âlemin varoluşunu özgün bir şekilde açıklayan “dehrî hudûs” teorisine geçelim.

⁵⁰⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 19.

4.1.1. Zamansal Hudûs

İslam düşüncesinde *zamansal hudûs* genellikle “şeyin, yokluk ile *zamansal* olarak öncelenmesidir.”⁵⁰⁷ şeklinde tanımlanır. Mîr Dâmâd, zamansal hudûsun sadece maddî dünyada geçerli olduğunu savunur. Bu, onun zaman anlayışının bir sonucudur. O da selefleri olan Meşşâî filozoflar gibi “zaman”ı En Uzak Felek’in hareketinin sayısı olarak tanımlar. Bu bakımdan bu feleğin kendisi hatta onun hareketi de zamansal hâdis olamaz. Çünkü zamanın taşıyıcısı olan söz konusu hareket ve onun da taşıyıcısı olan felek ile zaman arasında illiyet ilişkisi olduğundan “ma’lûl, illetin zât mertebesinde var olamaz” kaidesince zaman onların zât mertebesinde mevcut değildir; dolayısıyla onların var oluşu zamansal olarak nitelenemez. Kısaca ifade etmek gerekirse, zaman hareket olmadan, hareket ise madde olmadan tasavvur edilemediğinden zaman, mücerredât âleminde bilfiil mevcut değildir. “Varlık Kategorileri” açısından bakıldığında zamansal hudûs “sermed” ve “dehr” kategorilerinde cârî değildir; sadece “zaman” kategorisinde yani değişim dünyasında, diğer bir ifadeyle oluş-bozuluş dünyasında câridir.

Dâmâd, zamansal hudûsu diğer iki hudûs türünden ayıran karakteristik özelliklerden biri olarak bu hudûs türüne konu olan şeyin kendi varlığının istidadını taşıyan bir madde ile zamansal olarak öncelenmesini gösterir. O, temel felsefî ilkelerden biri olarak zikredilen “*her hâdisin varlığı, kendi varlık imkânını taşıyan bir madde ile öncelenir.*” ilkesinin dehrî ve zâtî hudûs çeşitlerinde geçerli olmadığını, sadece zamansal hudûsta geçerli olduğunu iddia eder.⁵⁰⁸ Buradaki maddenin “varlık imkânını” yani *isti’dâdî imkânı* taşıma ile nitelenmesi, onu, bu tür imkânı taşımayan felekî cirmelerin maddesinden ayırmaya matuftur.⁵⁰⁹

Mîr Dâmâd ‘zamansal hudûs’u kendi içinde üçe ayırır. Bunlar;

1. Tedrîcî hudûs: Bir şeyin (başlangıç yönünden) tamamıyla belirli bir zaman uzamında o zaman ile örtüşecek ve onun bölünmesiyle bölünecek şekilde var

⁵⁰⁷ Cürçânî, “el-Hudûsu’z-zemânî” md., *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 146.

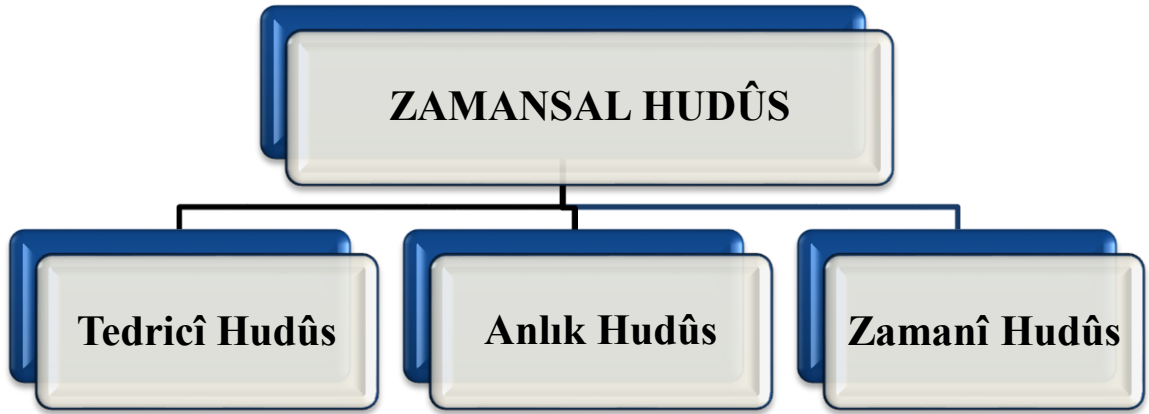
⁵⁰⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 23.

⁵⁰⁹ Alevî, İbn Sina’nın *el-İşârât*’ına atıfta bulunarak, felekî varlıkların maddesinin onların cevherî yapısının (kivâm) illeti olmasına karşılık unsurî varlıkların maddesinin onların oluş (kevn) illeti olduğu, bu bakımdan feleklerin zamansal hudûs ile nitelenemeyeceği bilakis zamansal kıdem ile nitelenebileceğini vurgular. (Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitâbi’l-kabesât*, 158.)

olmasıdır. Bu şekilde var olan şeyler, kat'î hareket ve bu hareket ile örtüşerek var olan şeylerdir.

2. Anlık hudûs: Bir şeyin başlangıcının tamamıyla, zaman uzamında değil, bölünemeyen 'ân'da var olması ya da onunla özelleşmesidir. Bu şekilde var olan şey varlığını devam ettirirse devamlı zamansallardan olur, şayet varlığını devam ettirmezse anlık varlıklardan olur. Hareket devam ettiği müddetçe, mesafede varsayılan sınırların gelmesi gibi.

3. Zamanî hudûs: Bir şeyin (tavassutî hareket gibi), başlangıç ve son arasında kalan belirli bir zamanda, o zaman ile örtüşmeksizin ve onun bölünmesiyle bölünmeksizin, aksine tamamıyla başlangıç ve son ân hariç olmak üzere o zamanın her bir parçasında ve her bir ânında olacak şekilde var olmasıdır.⁵¹⁰



Şekil 4.2. Zamansal Hudûs Çeşitleri

4.1.2. Zâtî Hudûs

Zâtî hudûs “şeyin, varoluşunda başkasına gereksinim duymasıdır.”⁵¹¹ şeklinde tanımlanır. Mîr Dâmâd, Meşşâî ve İşrâkî filozoflarda olduğu gibi zâtî hudûsun bütün mümkün varlıklar için geçerli olduğunu savunur. O, filozofların imkân ile hudûs arasında kurduğu ilişkiyi benimseyerek kelimcilerin mümkünâtın varoluşunda illeti gerektiren şeyin hudûs olduğu yönündeki anlayışlarına itiraz eder ve illete muhtaç eden şeyin (el-muhavvic ile'l-ille) “zâtî imkân” tabiatı olduğunu savunur. Dâmâd bu noktada

⁵¹⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 23; *el-Îmâdât*, 24-25.

⁵¹¹ Cürcânî, “el-Hudûsu'z-zâtî” md., *Kitâbu't-Ta'rifât*, 145.

seleflerini referans göstermenin yanı sıra Kur'ân'dan da istiṣhâdda bulunur. O, Kur'ân'da bütün 'mâ-siva'nın zâtî hudûsuna işaret edildiğini iddia ederek şu âyeti örnek gösterir: “*Kullu şey'in hâlikun illâ vechehû. = Onun 'vech'inden başka her şey yok olacaktır.*”⁵¹² Dâmâd burada geçen “vech” kavramının Allah'ın zâtı veya onunla vâcib olma yönü (cihetü'l-vücûbi bih) manasında olabileceğini iddia eder.⁵¹³

Birinci ihtimale göre “vechehû”daki zamir Allah'ın zâtına râci olup zâtî hudûs gerçekleşince, Allah'ın zâtı hariç hem ezel yönünde hem ebed yönünde her şey hadd-i zâtında yok olmaya mahkûmdur. Şârih Âlevî'nin ifadesiyle “*her malûl, mâhiyet lisaniyla kendi yokluğuna tanıklık eder.*”⁵¹⁴

İkinci ihtimale göre “vechehû”daki zamir “şey”e râci olup “şeyin vechi” ile onun Yaratıcısına istinâd ciheti kastedilmiş olur. Buna göre her şey zâtında, ezelde-ebedde her yönüyle yok olur, sadece Yaratıcısına istinâd yönü bâki kalır.⁵¹⁵

Mîr Dâmâd, söz konusu âyete referans verdikten sonra, İbn Sina'nın *el-İşârât*'ından ve Fârâbî'nin *el-Fusûs*'undan zâtî hudûs ile ilgili birer alıntı yaparak konuyu işlemeye devam eder. *el-İşârât*'ın Beşinci Namat'ından yapılan alıntı şudur:

*Biliyorsun ki bir şeyin -başka şeylerden boş olarak- zâtı itibariyle olan hali, başkasından olan halinden zâtî olarak öncedir. Başkasından mevcut olan, yalnız başına iken yokluğu hak eder veya yalnız başına iken onun bir varlığı olmaz; aksine sadece başkasından gelen bir varlığı olur. Öyleyse, var olmadan önce onun bir varlığı yoktur. İşte bu, 'zâtî hudûs'tur.*⁵¹⁶

Fârâbî'nin *el-Fusûs*'undan yapılan alıntı ise şudur:

Malûl mâhiyetin, kendi zatından gelen bir yokluğu ve başkasından gelen bir varlığı söz konusudur. Zâtıtan gelen şey, zâtıtan gelmeyen şeyden öncedir. Şu halde ma'lûl

⁵¹² Kasas: 28/88.

⁵¹³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 19.

⁵¹⁴ Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 149.

⁵¹⁵ Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 148-149.

⁵¹⁶ İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, Ali Durusoy vd. (çev.), 138. Krş.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 19-20.

*mâhiyet, zatına kıyasla var olmadan önce bir varlığa sahip değilse, öncesinde bir zaman olmaksızın ‘muhdes’ tir.*⁵¹⁷

Bu alıntıların ardından Mîr Dâmâd, bazı muhtemel şüpheleri gündeme getirerek analiz eder:

1. **Şüphe:** Ma’lûl, yalnız başına iken, varlığı ya da yokluğu hak etmez; ancak illetinin varlığı ile varlığı hak eder, yokluğu ile de yokluğu hak eder. Dolayısıyla malûl mâhiyet, zatından dolayı yokluğu hak etmez. Şayet malûlün yalnız başına kalması (infirâd) ile onun “kendi olması yönü” (min haysü hiye hiye) itibarı kastediliyorsa, bu durumda o yokluğu ya da var olmamayı hak etmez. Şayet (infirâd ile) illetinin yokluğu ile beraber ma’lûlün zâtı kastediliyorsa, bu durumda yalnızlık (infirâd) yalnızlık olmaz.
2. **Şüphe:** Malûl, eğer kendi zâtı itibarıyla yokluğu ya da var olmamayı hak ederse, zatiyla mümtene olur. Peki bu durumda nasıl malûl olur?
3. **Şüphe:** Şayet malûlün zâtı için, varlığından *zâtî olarak önce* gelen bir yokluk söz konusu ise, iki çelişikten biri diğerini zâtî olarak öncelemiştir olur. Zâtî öncelik ise sadece illet için söz konusudur. Bu durumda iki çelişik arasında illet-malûl ilişkisi kurulmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

Bu şüphelerin tamamında, yokluk çeşitlerinin sadece üçüncüsünün (gerçek yokluk/sarih adem) itibara alındığını görüyoruz. Mîr Dâmâd’ın bunlara cevabı şöyledir: Malûlün mutlak mâhiyeti için, imkân tabiatı açısından, olgusal varlık bakımından değil fakat mâhiyet bi-mâ hiye hiye mertebesi bakımından, zâtî yokluk (selb-i basit) söz konusudur. Bu yokluk ise fiilî varlık ile çelişmeyip onunla beraber bulunur. Mâhiyet bi-mâ hiye hiye mertebesinde zâtî yokluğu hak etme, nesnel varlık alanında varlığın imkânsız oluşunu gerektirmez. Çünkü zâtî imkân, mümkün varlıkların ilk mertebesi olduğu için, bu mertebedeki yokluk, malûlün olgusal düzeydeki fiilî varlığından önce gelir. Ancak malûl, nesnel varlık düzeyinde illetinden ayrı kalırsa (infirâd), gerçek yokluğu (dehrî adem) hak eder. Mutlak mâhiyetin bunun dışındaki bütün itibarlarında,

⁵¹⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 20; krş.: Fârâbî, *Fusûsu’l-hikme*, Ali Ücebî (thk), İntişârât-i hikmet, Tahran 1389, 4.

malûl illetinden yalnızlaşınca (infirâd), haricî varlık alanında bilfiil mevcut olsa bile, zâtî yokluğu hak eder.⁵¹⁸

Mîr Dâmâd mümkün varlıkların zâtî hâdis olduklarını kabul etmekle beraber bu çeşit bir hudûsun gerçek hudûs olmadığını düşünür. Onun bu düşüncesi, hudûsun temel prensibi olan “varlığın yokluk ile öncelenmesi” ilkesinin zâtî hudûsta gerçek anlamda (olgusal düzeyde/fi’l-vâki’) tahakkuk etmediği anlayışına dayanır. Çünkü zâtî hudûsun dayanağı zâtî imkân tabiatı olup bu tabiata sahip varlıkların mahiyetlerinin lazımı olan (zâtî) yokluk, gerçek yokluğun (dehrî-sarih yokluğun) aksine bu varlıkların varoluşlarından sonra da ortadan kalkmaz. Diğer bir ifadeyle, zâtî yokluk varlığın mukabili olmadığından varlıkla beraber var olabilir. Oysa gerçek hudûsta söz konusu olan yokluk varlığın mukabili olup, onun vâki olduğu durumda varlığın da tahakkuk etmiş olduğunu düşünmek “içtimâu’n-nakîzayn/iki zıttın bir araya gelmesi” demek olup gerçekleşmesi aklen muhal bir durumdur. Mîr Dâmâd başta İbn Sina olmak üzere önde gelen İslam filozoflarının önemli bir kısmı tarafından savunulan âlemin sadece zâtî hâdis olduğu yani Yaratıcı ile âlem arasında haricî varlık düzeyinde bir kopukluk (infikâk) bulunmadığı sadece zât mertebesinde (zihnî) bir sonralık olduğu anlayışının bazı mümkün varlıkları da ontolojik olarak Yaratıcı ile aynı kategoriye (sermed) dâhil ettiği için reddetmiştir. O “*her zâtî hâdis kaçınılmaz olarak dehrî hâdistir*”⁵¹⁹ önermesiyle Yaratıcı ile âlem arasındaki ontolojik statü farkını korumaya özen göstermiş ve bu anlayışı felsefesinin en temel ilkesi yapmıştır.

4.2. DEHRÎ HUDÛS

“Dehrî hudûs” Mîr Dâmâd’ın âlemin varoluşunu açıklamak üzere ortaya koyduğu bir tezdır. Hudûs çeşitlerini açıklarken ifade ettiğimiz gibi bu çeşit hudûsta varlığın dehrî yokluk ile öncelenmesi söz konusudur. Dehrî yokluk ise çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız üzere zâtî yokluk gibi zihnî mertebeye münhasır olmayıp olgusal varlık düzeyinde vâkidir. Bu yönüyle dehrî hudûs zamansal hudûsa benzemekle beraber, dehrî-sarih yokluk maddenin henüz var olmadığı bir âlemde vâki olduğundan zamansal yokluktan farklı olarak uzamsal olmaması ve ölçüye konu olmamasıyla ondan ayrılır.

⁵¹⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 20-21.

⁵¹⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 26; *el-Îmâdât*, s.36.

Bu bilgilerin sonucunda şu tespiti yapabiliriz: Mîr Dâmâd'ın âlemin varoluşuna getirdiği açıklama filozofların *zâtî hudûs* tezi ile mütetekellimûnün *zamansal hudûs* tezi arasında bir sentez mahiyetindedir.⁵²⁰ Ona göre filozofların âlemi sermedî görmesi yani haricî varlık düzeyinde Allah ile beraber ezelfi addetmesi bir ifrat iken mütetekellimûnun onun varoluşundan önceki yokluğa zamansal nitelikler atfetmesi de Allah'ın zamansallığına kapı aralaması ve dolayısıyla İlahî Zâta değişimin âriz olması iddiasının önünü açması nedeniyle tefrittir. Bu noktada belirtmek gerekir ki Mîr Dâmâd'ın âlemin varoluşu ve Allah'ın âleme önceliğinin mahiyeti probleminde önceki filozofları eleştirmesi, onların bu probleme getirdiği çözümün tamamıyla yanlış olduğunu düşündüğünden değil, bu çözümün eksik bırakıldığı kanaatinden kaynaklanır. Ona göre bu filozofların genel görüşü olduğu üzere âlem zâtî hâdistir, ancak açıklamayı bu noktada bırakmak doğru değildir; çünkü âlemin sadece zâtî hâdis olması, onun olgusal varlık düzeyinde Yaratıcı ile ezelfi olarak beraber olması anlamına gelir. Oysa bu kabul, rasyonel açıdan yanlış olduğu gibi dinî açıdan da açık bir yanlış olup bir çeşit şirktir.

Müslüman filozoflar bu problemi ele alırken, meseleyi ilişkinin iki tarafı (Allah-âlem) açısından da değerlendirmişlerdir. Mîr Dâmâd'ın da bu iki itibarla problemi ele aldığını görüyoruz; yani bazen Allah'ın âleme **önceliğinin mahiyetini**, bazen ise bu öncelik meselesinde önerdiği tezin neticesi olarak âlemin **olgusal düzeyde önce ma'dûm iken sonra yaratılmışlığı** tespit etmeye çalışmıştır. Şimdi Dâmâd'ın hudûs anlayışını bu iki yönden ele alalım:

4.2.1. Allah'ın Âleme Önceliği

Mîr Dâmâd, önceki bölümde ele aldığımız öncelik çeşitlerinden zamansal olanı hariç olmak üzere, diğer bütün çeşitlerin Yaratıcı-âlem arasında geçerli olduğunu

⁵²⁰ Âlemin varoluşu problemi ile ilgili olarak filozoflar ile kelamcılarının genel teorileri arasında sentez mahiyetinde görüşler Mîr Dâmâd'dan önce de ortaya konulmuştur. Örneğin İslam düşüncesi literatürü içinde değerlendirilen Yahudi filozof Mûsâ b. Meymûn (ö. 1204) bir yandan kelamcılar gibi âlemin saf ve mutlak yokluktan sonra yaratıldığını savunmuş, diğer yandan filozoflar gibi âlemin zamanda yaratılmış olmasını aklen muhal görmüştür. (Bkz.: Hüseyin Karaman, "Yahudi Felsefesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), İnsan Yay., İstanbul 2015, VII, 493-494.) Bu noktada onun görüşleri ile Mîr Dâmâd'ın yaklaşımı arasında büyük benzerlik görüyoruz. Ancak Mîr Dâmâd eserlerinin hiçbirinde İbn Meymûn'a atıfta bulunmadığı gibi geliştirdiği teori birçok yönüyle onunkinden farklıdır.

savunur. Zamansal öncelik ise zamansal varlıklar arasında söz konusu olduğundan, Dâmâd Yaratıcı'yı bu öncelik ile nitelemeye sert bir şekilde muhalefet eder.⁵²¹

Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât'ta*, kadim bir geleneğe uyarak “insan-ı kebîr” olarak nitelediği âlemin Yaratıcı'dan sonra oluşunu –hudûs ile ilişkili olarak- açıklamaya başlamadan evvel, illetin -özellikle fail illetin- malûle olan zatî önceliğinin müsellemler olduğunu, varlığın malûle illetten ulaşması nedeniyle malûlün fail illet mertebesinde mevcut olmadığını, illet ile malûlün varlıktaki beraberliğinin illet mertebesi bakımından olmayıp malûl mertebesi ve a'yân bakımından olduğunu hatırlatır. Öte yandan, Yaratıcı'nın zaman boyutundaki varlıkların varoluşundan sonra onlarla olan beraberliği nicelenebilir bir beraberlik olmayıp (gayr-i mükemmeme) onunla mekânsal bir şey arasında mekânsal bir uzam ve taraf bulunmaz, aynı şekilde onunla zamansal bir şey arasında zamansal bir uzam ve taraf bulunmaz.⁵²² Dâmâd'ın asıl konuya girmeden önce hatırlatma gereği duyduğu bir diğer husus, Yaratıcı açısından varlık ve mahiyet kavramlarıdır. O da kendinden önceki felsefî geleneğe uyarak, Yaratıcı'nın mahiyetinin inniyetinin aynı olması dolayısıyla, rubûbiyyet alanında varlığın takarrür ve cevherleşme ile aynı olduğunu, aynı şekilde, zorunluluğun varlık ve cevherleşme ile aynı olduğunu, dolayısıyla bu alanda, hakikatin cevherleşmesindeki önceliğin varlıktaki önceliğin aynı olduğunu savunur. Diğer bir ifade ile, a'yândaki asıl varlık Yaratıcı'nın mahiyetinin ve hakikatinin aynı olduğundan, bu seviyede, aklî mertebe ile aynî varlık bir olup, Yaratıcı'nın a'yândaki mevcudiyeti her açıdan onun zatının aklî mertebesinin aynıdır.⁵²³

Dâmâd, yukarıdaki felsefî anlayışın Allah-âlem ilişkisinde şu sonucu doğuracağını savunur: Âlemin, Allah'ın zatının aklî mertebesinden malûliyetle sonra oluşu, a'yândaki varlığı bakımından ondan ayrık sonralığının aynıdır. Buna paralel olarak, zat bakımından onun âleme illiyetle önceliği, onun a'yândaki infirâdî (yalnızlık) önceliğinin aynıdır. Bu noktada, mahiyetle öncelik ve tabiatla öncelik için de aynı durumlar geçerlidir.⁵²⁴ Dolayısıyla Dâmâd'a göre diğer varlıklarda ancak yatay varlık

⁵²¹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 477.

⁵²² Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 118.

⁵²³ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 75; *el-Ufuku'l-mübîn*, 477; *Takvîmü'l-îmân*, 321. Tanrı'nın doğası açısından aklî mertebe ile aynî mertebenin bir olması ve bunun sonucu olarak Tanrı'nın zihinde tasavvur edilemeyeceği ile ilgili açıklama için bkz.: Alevî, *Şerhu Kitabi'l-kabesât*, 256.

⁵²⁴ Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 75.

silsilesinde ayırık olabilen zatî sonralık, İlk Yaratıcı'ya nisbetle –ister malûliyetle ister mahiyetle ister tabiatla olsun- dikey olarak ayrıktır. Böyle olduğu içindir ki Yaratıcı'ya nisbetle zatî sonralık, dehrî sonralığa, zatî öncelik ise sermedî infirâdî önceliğe döner.⁵²⁵ Buna göre, sermedî mütekaddim yani Allah değişim ufkunu da kuşatan dehrde hakiki bir varlığa sahip iken dehrî müteahhir yani âlem bu boyutta mevcut değildi; daha sonra ise âlem bu varlık kabında var oldu ve varlığı Allah ile beraber oldu.⁵²⁶ İşte Mîr Dâmâd'ın İbn Sina çizgisinden ayrıldığı en önemli konulardan biri budur. Nitekim yukarıdaki açıklamalarının devamında, İbn Sina'nın Allah-âlem ilişkisi için ortaya koyduğu zâtî öncelik-zâtî hudûs teorisinin meşhur örnekleri olan Güneş ve ışığı ile el ve anahtar arasındaki ilişkinin buradaki ilişki ile kıyaslanmasının doğru olmadığını sarahaten ifade eder.⁵²⁷ Çünkü bu örneklerdeki öncelik-sonralık sadece aklî mertebede olup hariçte beraberlik söz konusudur. Oysa -farklı bağlamlarda- defaatle açıkladığımız üzere, Mîr Dâmâd'a göre bu öncelik-sonralık aklî mertebeye münhasır olmayıp reel varlıkta da (yani hariçte de) geçerlidir.

Allah ile âlem arasında farklı önceliklerin vâki olması, farklı itibarlardan kaynaklanır. Fakat bu itibarlar Allah'ın zatına kıyasla değil, sonra olan malûle yani âleme bağlı olarak değişir.⁵²⁸ Bu hususu özellikle vurgulayan Mîr Dâmâd zâtî öncelik çeşitleri üzerinden konuyu şu şekilde açıklar:

Mûcib-i tâm olan Yaratıcı;

a) Zorunlu kılan var edici (mûcib mûcid) olduğu dikkate alınmayıp malulün mahiyetinin cevherleşmesinin kendisine dayandığı itibara alınınca, mahiyetle öncedir.

⁵²⁵ Mîr Dâmâd, *Hulsetü'l-melekût* adlı eserinde, buradaki önceliğin zâtî ya da sermedî oluşunu şu şekilde açıklar: “(Yaratıcı) a'yân bakımından (âlemden) sermedî olarak öncedir. (Âlem) ondan taşınca, a'yânda dehrî olarak onunla beraber olur ve akıl itibarında mahiyetle ve malûliyetle zatî olarak ondan sonradır... Çünkü mec'ûl tam câilinden tabiatla sonra olamaz.” (“Hulsetü'l-melekût”, *Musannnefât-ı Mîr Dâmâd* içinde, I, 8.)

⁵²⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 456. Mîr Dâmâd, Allah'ın âlemden önceliğinin sermedî olduğunu söylerken, onun daha sonra yaratılan âlem ile oluşan beraberliğini dehrî beraberlik olarak niteler. Dolayısıyla o hiçbir şekilde “sermedî beraberlik”ten söz edilemeyeceğini iddia eder. Bu sebeple mübdeâtın Allah ile ilişkisini sermedî beraberlik olarak niteleyen önceki filozoflara şiddetle muhalefet eder. (Bkz.: *Kitabu'l-kabesât*, 90)

⁵²⁷ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kabesât*, 75-76.

⁵²⁸ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 477-478.

b) *Mahiyetin câ'ili ve cevherleşmesinin ve varlığının mucibi olduğu dikkate alınmayıp malulün varlığının kendisine dayandığı itibara alınınca, **tabiatla öncedir.***

c) *Mûcib-i tâm olan mûcid câ'il olması bakımından cevherleşmede, varlıkta ve ikisinin zorunlu oluşunda **illiyetle öncedir.***⁵²⁹

Mîr Dâmâd, Allah'ın mahlûkatının hepsinden bir bütün olarak önceliği ile onların fert fert her birinden önceliğinin aynı olduğunu belirtir. Yani onun aklî mufârik nurların tek tek fertlerinden önceliği ile hepsinin toplamından önceliği; zamanın bütün cüzlerinden ve hâdislerin bütün fertlerinden önceliği ile bitişik şahsî zamanın ezelden ebedine kadar toplamından ve bir bütün olarak hâdisler silsilesinden önceliği aynıdır.⁵³⁰ Bununla birlikte, Dâmâd, Allah'tan ilk çıkan varlığa (İlk Akıl) müstakil bir bahis açar. Çünkü Meşşâî gelenekte diğer mübdeât ile birlikte bu varlığın da sermedî olduğu savunulmuş hatta Allah'tan aracısız olarak sudûr eden tek varlık olması bakımından müstesnâ bir ontolojik statüde değerlendirilmiştir.⁵³¹ Örneğin İbn Sina, Allah'ın onu aklî bir cevher olarak ibdâ' yoluyla var ettiğini ve gerçek anlamda mübda' olduğunu ifade etmiş; Tûsî bu ifadeleri şerh ederken gerçek anlamda yegâne mübda'ın Birinci Akıl olduğunu belirtmiştir.⁵³² Dâmâd, bu birinci malûlün diğer mümkünlerden daha yetkin ve özel bir varlık olduğunu kabul etmekle beraber onun sermedî olduğunu iddia etmenin onun Allah'ın zâtî bir unsuru olduğunu savunmakla aynı kapıya çıktığını, böyle bir iddianın ise sarîh akla ve bütün gerçek bilginlerin hemfikir olduğu prensiplere aykırı olduğunu savunur. Ona göre şayet ilk mümkün varlık, Zorunlu Varlık ile birlikte a'yânda sermedî olsaydı, mec'ûlün câilin zât mertebesinde ve a'yânda onunla mâhiyet itibariyle zâtî olarak beraber olması gerekli olurdu. Dolayısıyla câilin zatının mec'ûlün zatından ve varlığından zâtî olarak önce gelen aklî bir mertebesinin olduğu düşünülemezdi.⁵³³

Dâmâd, en mufassal kalamî eseri olan *Takvîmü'l-îmân*'da bu konuyu kalamî bir üslupla ele alır ve sermedî tekaddümün Bâri-i Hakk'a özgü olduğunu, fitratı

⁵²⁹ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 477.

⁵³⁰ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 500.

⁵³¹ Bkz.: Mîr Dâmâd, *el-Îmâdât*, 10.

⁵³² Bkz.: İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, Ali Durusoy vd. (çev.), 158; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât (I-III)*, Neşru'l-belâğa, III, 254; Kılıç, 110.

⁵³³ Mîr Dâmâd, *Kitabu'l-kabesât*, 78-79.

bozulmamış olanların aklının mümkün varlığın hem aklî mertebede hem reel varlıkta Zorunlu Varlık'ın derecesinde olmasının mümteni olduğuna hükmettiğini ifade eder ve aksi bir hükmün şirk olduğunu belirtir.⁵³⁴ *el-Ufuku'l-mübîn*'de ise daha açık ifadeler kullanarak önceki filozofların bu hataya düştüklerini, kendisinin ise bu önceliği yalnızca Rabbine uygun görerek kimseyi ona ortak koşmadığını, dolayısıyla bütün varlık kategorileriyle imkân âleminin Yaraticı'sından dehr bakımından sonra olduğuna “tanıklık ettiğini” ifade eder.⁵³⁵

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, Mîr Dâmâd her ne kadar Allah'ın âleme önceliğine dair iddialı açıklamalar yapsa da, insanların bu önceliği tam manasıyla idrak etmekten âciz olduklarını ifade eder. Ona göre, nasıl ki Allah'ın zâtı akıl ile idrak edilemiyorsa, ancak burhan ile bilinir ki o gerçek varlıktır ve mahiyetlerin etkenidir, aynı şekilde varlıkta onun diğer mevcudattan önceliğinin künhü de idrak edilemez, fakat burhan ile bilinir ki o bütün şeylerden sermedî olarak öncedir.⁵³⁶

4.2.2. Âlemin Sarîh-Dehrî Yokluktan Sonra Yaratılması

Dehrî hudûs, âlemin olgusal düzeyde ma'dûm iken daha sonra yaratılmışlığını, diğer bir ifadeyle, ölçülebilir olmayan bir reel yokluktan (sarih-dehrî yokluk) sonra varolmayı ifade ettiğinden konuyu bu açıdan da işlememiz icab eder. Ancak öncelikle belirtmeliyiz ki, Mîr Dâmâd bu konudaki görüşünü İbn Sina'nın ilgili açıklamalarını tartışarak ortaya koyar.

Bilindiği üzere Aristoteles “*var-olmayandan hiçbir şey varlığa gelmez*”⁵³⁷ demişti. Şayet hiçten hiçbir şey var olmuyorsa ve mahiyetlerin kendisinden var olduğu şey Tanrı'nın zâtı değilse, mahiyetler neyden var olmuş ya da var edilmiştir? Bu durumda, mümkün varlıkların bilfiil hale gelmesine dayanak olan ya da Tanrı'nın yaratma fiilinin taalluk edeceği ezelfi bir ilke gerekmez mi?..

Mîr Dâmâd'ın bu anlayışı reddettiğini ve onun Meşşâîlerle arasındaki en temel ihtilaf noktasının burası olduğunu biliyoruz. Nitekim İbn Sina'nın hareketin ve zamanın

⁵³⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Takvîmü'l-îmân*, 321-322.

⁵³⁵ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 500. Ayrıca Mîr Dâmâd'ın, mübdeâtın Allah ile sermedî beraberliğini savunan filozoflara yönelttiği eleştiriler için bakınız: *Kitabu'l-kabesât*, 90.

⁵³⁶ Mîr Dâmâd, *el-Ufuku'l-mübîn*, 459; *Kitabu'l-kabesât*, 116.

⁵³⁷ Aristoteles, *Metafizik* (2. Baskı), Ahmet Arslan (çev.), Sosyal Yay., İstanbul 1996, 171 (999b, 7-8); *Fizik* (4. Baskı), Saffet Babür (çev.), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010, 23 (187a, 28.).

haricî varlık düzeyinde sadece Yaratıcının zâtı tarafından öncelendiğini yani reel bir yokluk ile öncelenmediğini kanıtlamaya çalıştığı (*eş-Şifâ/et-Tabîyyât*/üçüncü makale/on birinci fasıldan) bir pasajı nakleder ve orada ortaya konulan argümanı analiz ederek tenkit eder. İbn Sina söz konusu pasajda (temel önermelerini esas alırsak) şu istidlâli ortaya koyar:

Her ma'dûm, varlığından önce mümkündür.

Dolayısıyla onun varlık imkânı (cevâz-u vücûdihî), varlığından önce mevcuttur.

Çünkü bu imkân, varlığından önce mevcut olmasaydı, varlığı mümteni olurdu.

Varlığı önceleyen bu imkân, meydana gelmiş (muhassal) bir durumdur.

Bu durumda o ya kendi başına kâim bir cevherdir ya da bir şeyde bulunan bir durumdur.

Şayet kendi başına kâim bir cevher olsaydı, görelî olmazdı.

Fakat o, bir şeyin varlığının imkânı olması yönüyle görelîdir (muzaf).⁵³⁸

İbn Sina bu istidlâlin neticesinde şu sonuçları çıkarmıştır:

- 1- Hâdisin varlığından önce onun varlık **imkânını taşıyan maddenin** var olduğu,
- 2- Hâdisi, Fâil İllet'ten uzaklaştıran ya da ona yaklaştıran **hareketin** var olduğu,
- 3- Hem şeyin imkânını taşıyan **ilk maddenin** hem de kuvvet-zayıflık ve yakınlık-uzaklık bakımından farklı istidâtları ortaya çıkaran **hareketin kadîm** bir hüviyete sahip olup sadece Fâil İllet'in zâtı tarafından öncelendiği...⁵³⁹

Mîr Dâmâd İbn Sina'nın vardığı bu neticelere dikkat çektikten sonra, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* 4.2'de de (kuvve-fiil bağlamında) *şeyin varlık kuvvesini taşıyan maddenin*

⁵³⁸ İbn Sina, *eş-Şifâ/et-Tabîyyât/es-Simâ'u't-tabî'i*, Saîd Zâ'id (thk.), Menşûrât-ı Mektebet-i Âyetullâh el-Uzmâ el-Mer'âşî en-Necefi, Kum 1405, 232-233; krş.: İbn Sina, *Fizik-II*, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (çev.), 77-78.

⁵³⁹ Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ/et-Tabîyyât/es-Simâ'u't-tabî'i*, Saîd Zâ'id (thk.), 233-235. Krş.: *Fizik-II*, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (çev.), 78-81; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 264-265.

Âlemin kîdemi tezinin temel istidlâllerinden biri olan bu argüman, Gazzâlî tarafından tenkit konusu yapınca İbn Rüşd tarafından şu şekilde izah edilmiştir:

"Her hâdis, hudûsundan önce mümkündür. İmkân ise kendisiyle kâim olacağı bir şey gerektirir. Bu ise mümkün şeyi kabul eden mahaldir... Hâdisten önceki imkânın başka bir konuda olması veya failin kendisinin konu olması mümkün olmazsa, -mümkün de olmaz, çünkü mümkün bilfiil var olunca imkân ortadan kalkar- bu durumda 'imkân'ı taşıyan şeyin mümkünü kabul eden şey olduğu kesinlik kazanır ki bu da 'madde'dir." (İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Muhammed Âbid el-Câbirî (thk. ve şrh.), Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001, 183.)

önce geldiğinin ispatına çalışıldığını⁵⁴⁰ hatırlatarak İbn Sina'nın burada isim ortaklığı (iştirâku'l-ism) ile muğâlata yaptığını iddia eder. Dâmâd'ın burada tepki göstermesinin nedeni, İbn Sina'nın şeyin varlık kuvvesini yani imkânı taşıyan maddenin önce gelmesinin gerekliliğinden hareket ederek, âlemin bazı unsurlarının ezeliliğine hükmetmesidir. Onun muğâlata ithamıyla kastettiği şey, İbn Sina'nın söz konusu imkânı mutlak imkân olarak değerlendirerek zâtî imkân ile isti'dâdî imkân arasındaki farkı gözetmemesidir. Bu noktayı esas alan Dâmâd, iddiasını temellendirmek için metafizik ilminde "imkân" kavramına verilen söz konusu iki farklı manayı analiz ederek sonuca ulaşmaya çalışır.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde ele aldığımız üzere, "imkân" kavramı biri zâtî diğeri isti'dâdî olmak üzere iki mana için kullanılan müşterek bir lafızdır. Mîr Dâmâd *birinci* manasıyla "imkân"ın, şeyin zâtını **varlığı durumunda** nitelemesine karşılık, *ikinci* manasıyla imkânın taşıyıcısı ve onunla nitelenen şeyin, bilfiil var olmayan şeye kıyasla **maddenin** zatı olup söz konusu şey var olup zatıyla maddede kâim olunca bu maddenin o şeye istidadının ortadan kalktığına dikkat çeker. İkinci manasıyla imkân sadece zaman âleminde bulunan heyûlânî-kevnî varlıklar için söz konusudur. Dolayısıyla "hudûs"un madde tarafından ayırık (infikâkî) olarak öncelenmesinin gerekliliği sadece zamansal hâdislerde (tekvîne konu olmaları bakımından) geçerli olup dehrî hâdisler için (sun'a konu olmaları bakımından⁵⁴¹) geçerli değildir.⁵⁴²

Mîr Dâmâd'ın temel iddiası İbn Sina'nın felsefenin ana ilkelerine en üst seviyede vâkıf olmakla birlikte hudûs gibi bazı önemli meselelerde bunları kullanma noktasında bazen vahim hatalara düştüğü yönündedir. Nitekim yukarıdaki istidlâli muğâlata olarak niteleyip Riyâsette Ortağım dediği bu filozofun hatalarına işaret ederken yine onun *et-Ta'likât* adlı eserinden kendi açıklamalarını teyit etmek üzere alıntılar yapar.⁵⁴³ Söz konusu alıntıların bir kısmı şöyledir:

⁵⁴⁰ Bkz.: İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ – Metafizik I*, Ekrem Demirli-Ömer Türker (çev.), 162-163.

⁵⁴¹ Burada İbn Sina ile Mîr Dâmâd'ın "sun'" kavramına farklı manalar verdiğini belirtmek gerekir. Mîr Dâmâd bu kavramı bütün mümkünlerin dehrî hudûsu manasında, yani ibdâ' ile aynı anlamda kullanırken, İbn Sina sadece maddî şeylerin hudûsunu anlatmak üzere kullanır.

⁵⁴² Mîr Dâmâd, *Kitâbu 'l-kabesât*, 265; *el-Îmâdât*, 38.

⁵⁴³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu 'l-kabesât*, 266.

[Mümkün varlıkların] bir kısmının varlık imkânı başkasında olup bilfiil varlıklarından önce gelen **bilkuvve** varlıkları söz konusudur; bunlar mutlak anlamda mümkün varlıklar olup kâindir yani **tekvîn** yoluyla var olmuşlardır. Diğerlerinin varlık imkânı ise kendilerinde olup onlarla beraberdir ve **bilfiil** varlıklarından önce **bilkuvve** varlıkları söz konusu değildir; bunlar akıllar ve diğer mübde'âttır yani **ibdâ'** yoluyla var olanlardır...⁵⁴⁴

“Yokluk” iki türdür; biri bir çeşit varlığa sahip olup **bilkuvvedir** ve daha sonra **bilfiil** olur. Diğerinin ise hiçbir şekilde bir sûreti yoktur.⁵⁴⁵

Bu açıklamalara bakıldığında, İbn Sina'nın iki türlü imkândan söz ettiğini görüyoruz; “varlık imkânı başkasında olup bilfiil varlıklarından önce gelen **bilkuvve** varlık” derken “isti'dâdî imkân”ı, “varlık imkânı kendilerinde olup ... bilfiil varlıklarından önce **bilkuvve** varlıkları söz konusu olmayan” derken “zâtî imkân”ı kastettiği açıktır. Buraya kadar Mîr Dâmâd'ın bir itirazı yoktur. Hatta İbn Sina'nın *en-Necât*'ta kullandığı “varlık zamanı için zamansal bir başlangıç olup **ibdâ'î** başlangıç bulunmayan şeyin varlığından önce bir zaman ve bir madde geçmiştir.”⁵⁴⁶ ifadesini naklederek ‘güzel bir söz’ diye niteler.⁵⁴⁷ Ancak İbn Sina ikinci tür imkânın konusu olan şeylerin olgusal düzeyde hâdis olmayıp ezeli olduklarını; sadece zâtî olarak (dolayısıyla sadece itibarî olarak) hâdis olduklarını savunurken, Mîr Dâmâd bu imkânı taşıyan varlıklar da dâhil olmak üzere bütün mümkünlerin sarîh yokluk ile yani varlığın mukabili olan yokluk ile öncelendiğini, dolayısıyla dehrî hâdis olduğunu savunur.

Özetle Mîr Dâmâd “yokluk” kavramının “kuvve” kavramından farklı olduğunu ve bir şeyin hadd-i zâtında imkânının -daha sonra kendisinde var olacak şeye nisbetle taşıyıcı maddenin kuvvesinden ve istidadından ayrı olduğunu ifade edip, İbn Sina'nın bu ayrımı göz ardı ederek hataya düştüğünü, maddenin varlığının şeyin hudûsundan

⁵⁴⁴ İbn Sina, *et-Ta'likât*, 50.

⁵⁴⁵ İbn Sina, *et-Ta'likât*, 57.

⁵⁴⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 265; krş.: İbn Sina, *en-Necât*, 533. Keven A. Brown, doktora tezinde, *en-Necât*'tan yapılan bu alıntıyı aktarırken Mîr Dâmâd'ın açıklamalarını da bu alıntının devamı zannederek İbn Sina'ya nisbet etmiş. (Bkz.: Brown, 123). *en-Necât* ile metin karşılaştırması yapıldığı takdirde, Mîr Dâmâd'ın yaptığı alıntının, burada italik olarak naklettiğimiz üzere bir cümleden ibaret olduğu, dolayısıyla Mîr Dâmâd'ın açıklamaları olarak değerlendirdiğimiz ifadelerin *en-Necât*'ta bulunmadığı açığa çıkar.

⁵⁴⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 265-266.

önce gelmesini gerektiren imkânın, zâtî imkân değil isti'dâdî imkân olduğunu savunarak İbn Sina'nın mübdeâtı sermedî gören hudûs tezine itiraz eder.

Peki, Mîr Dâmâd “yoktan var etme” tabiriyle işaret edilen probleme nasıl bir çözüm getirir?.. O, bu problemi tartışırken İbn Sina'nın meseleyi ele aldığı pasajların birçoğunu ayrı ayrı ele alarak analiz eder ve kendi görüşünü ortaya koyar. Meselâ *et-Ta'likât*'ta mutlak ma'dûmun var olamayacağını açıklayan şu argümanı da bu bağlamda değerlendirir: “*Mutlak ma'dûmda bir kuvve yoktur ki onunla Yaratıcısından varlık kabul etsin. Dolayısıyla var olamaz. Mümkün ise böyle değildir. Çünkü onda bir kuvve vardır; bundan dolayı var olur. Eğer onda bu kuvve olmasaydı o da var olamazdı.*”⁵⁴⁸

Bu argüman, İbn Sina'nın nazarında âlemin kıdemine dair bir burhandır. Çünkü ona göre mutlak madûm zât bakımından mümteni olduğundan varlığı kabul etmez. Âlem (zâtî hudûs dışındaki bir hudûs ile) hâdis sayılırsa hem mücerredler hem kevnîler, ikisinin de zâtî imkânı ve ikincisinin ayrıca isti'dâdî imkânı bulunmadığından -çünkü madde de hâdis olmalı-, zât bakımından mümteni olur. Oysa âlem kadîm (zâtî hâdis) sayıldığında durum böyle değildir; çünkü mücerredler zât bakımından mümkün olup onların zâtî imkânları Yaratıcıdan (el-Mubdi') taşmaları için yeterlidir. Dolayısıyla varlıkları sermedî olur. Kevnî varlıklar da -isti'dâdî imkânlarını taşıyıcı madde ezelde mevcut olduğundan- madûm olmaz yani ezeli olan taşıyıcı maddede bulunan bilkuvve varlıkları itibariyle sermedî olurlar.⁵⁴⁹

Dâmâd, İbn Sina'nın söz konusu argümanını şu şekilde yeniden üretir:

*Kendisi ve maddesi mevcut olmayan şey, failden sudûru kabul etmez. Dolayısıyla mutlak ma'dûmun feyzi kabul etmesi mümkün değildir. Öyleyse mümkün varlıkların [mesela kozmik akıllar], ma'dûm iken, ezeli bir madde olmaksızın dehr boyutunda varolmaları (hudûs) nasıl mümkün olur? Mutlak yoklukta yaratma fiilini ve fâilin etkisini kabul eden şey nedir?*⁵⁵⁰

Dâmâd, “*Bu düşünceler aklına gelince, sana anlattıklarımızı hatırla!*” der. Fakat onun bu probleme getirdiği çözümü anlamak oldukça zordur. Ona göre malûl varlıklar, Yaratıcı tarafından var edildiği esnada ondan varlık feyzini kabul eder; ma'dûm iken

⁵⁴⁸ İbn Sina, *et-Ta'likât*, 529; Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 266.

⁵⁴⁹ Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 520-521.

⁵⁵⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 266-267.

değil (*İnne'l-ma'lûle inne-mâ yakbelü feyze'l-vücûdi min mûcidihi, hîne-mâ hüve mevcûdün min tilkâihî, lâ hîne hüve ma'dûmün*).⁵⁵¹ Peki “ma'dûmun imkânı” kavramının manası bu tez ile çelişmiyor mu?.. Dâmâd, “*ma'dûm var olduğunda onun zâtından “imkân” manası soyutlanır*” diyerek burada herhangi bir çelişki bulunmadığını iddia eder.⁵⁵² Bu anlayış doğrultusunda ma'lûl varlıkları çeşitlerine göre değerlendiren Dâmâd'ın açıklamaları özetle şöyledir:

Dehrî hâdisler, dehr boyutunda, mutlak ma'dûm durumda iken değil takarrür ve varlık durumunda, zâtî imkân tabiatları bakımından (Yaratıcı'dan gelen) etkiyi kabul edecek kuvveye ve sudûr istihkâkına sahiptirler. **Kevnî-zamansal hâdisler** ise potansiyel imkânı (isti'dâdî imkân) tabiatı ile öncelenmeleri bakımından henüz oluşa (kevn) girmeden, onların potansiyel imkânını taşıyan maddesi bakımından sudûr kuvvesine sahiptirler. Şu hâlde isti'dâdî imkân bakımından, kabul kuvvesinin ve zamansal hâdis hazır maddenin zamansal olarak önce gelmesini, sadece zamansal hudûs gerektirir. Dolayısıyla -hazır madde bulunmaksızın- mutlak olarak “yokluk” sadece “tekvin” ile çelişir, “ibdâ” ve “sun” ile çelişmez; yani mutlak yokluktan var olamayan varlıklar sadece “tekvîn”in konusu olanlardır.⁵⁵³

Dâmâd burada ibdâ' ve sun' tarzıyla varolanların varoluşlarından önceki durumunu **mutlak yokluk** olarak niteler. Ancak şârih Alevî, Mîr Dâmâd'ın bu tür varlıkları varoluşlarından önce mutlak madûm olarak görmediğini iddia ederek, mutlak madûmun (İbn Sina'nın da vurguladığı üzere) “zat bakımından mümteni” iken bunların böyle olmadığını ifade eder. Ona göre Dâmâd'ın İbn Sina'ya cevabı şöyledir:

Varlık modlarından birinin imtinai ve imkânının olmayışı, başka bir varlık modunun imkânına engel değildir. Zât bakımından mümteni, mutlak varlığı (el-vücûdu'l-mürsel) mümteni olandır. Mesela zâtı nedeniyle Zorunlu Varlık'ın mümkün varlık ile veya yokluk ile öncelenmiş varlık ile nitelenmesi mümtenidir. Aynı şekilde

⁵⁵¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 267. Alevî Dâmâd'ın bu tezini izah ederken, “imkân”ın “varlık ve yokluğun mâhiyete nisbetinin keyfiyeti” olmasına atıfta bulunarak, bu kavramın, Meşşâilerin iddia ettiği üzere **mâhiyetin varlık ile ittisafına** dayanmadığını bilakis mâhiyet ve varlığın bizzat kendilerine dayandığını belirtir. O, Mîr Dâmâd'ın bu anlayışın sonucu olarak İshrâkileri izleyerek “failin tesirinin taalluk ettiği şey”in mâhiyetin kendisi olduğuna hükmettiğini ifade eder. (Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 523; krş.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 265.)

⁵⁵² Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 265.

⁵⁵³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 267.

mümkün varlığın da zorunlu varlık ile nitelenmesi mümtendir. Bir başka örnek ise zamanın durumudur; zamanın kararlı varlık (el-vücûdu'l-kârr) ile nitelenmesi mümtendir, ancak mutlak varlık veya kararlı olmayan varlık ile nitelenmesi mümteni değildir. Dolayısıyla âlemin ezelî varlığının olmayıp kendi yokluğunun sınırlarında mutlak madûm iken daha sonra varlığı kabul etmesi mümkündür.⁵⁵⁴

Mîr Dâmâd'ın "malûl varlıklar, Yaratıcı tarafından var edildiğinde ondan varlık feyzini kabul eder; ma'dûm iken değil" şeklindeki tezi, İbn Sina'nın "*Mutlak ma'dûmda bir kuvve yoktur ki onunla Yaratıcısından varlık kabul etsin.*" argümanına bir cevap olarak ortaya konmakla beraber, kendisi de problemlerden hâli değildir. Nitekim Mîr Dâmâd da kendi tezine gelebilecek itirazların farkındadır ve yoktan yaratma tezini savunan her düşünürün yüzleşmek zorunda kaldığı mukadder sorulardan birini sorup cevaplar. Soru şudur: *Mutlak sarih ademde (gerçek yokluk), bir şey sudûr istihkâkı (hak etme) ile nasıl özelleşip ayrışabilir?*

Dâmâd bu probleme dair çözümünü ortaya koyarken "Ortaklarım" diye andığı Fârâbî ve İbn Sina'nın (sudûrcu) metafiziğinin zemininde durur ancak onun kullandığı terminoloji açıkça İbn Arabî etkisini yansıtır.

*Tam Câ'il'in tam câ'il olması bakımından zuhûru ve huzûru, aynıyla mec'ûlün huzûru ve zuhûrudur... Çünkü Faal Bârî, zatıyla bütün varlıktaki hayır nizamının tam faili olup hayrın tamamı ondan taşar ve küllî nizâm başından sonuna kadar ona dayanır. Kendi zatının künhünü en tam ve en güçlü ilimle bilmesi bakımından, kendi zâtını akletmekle varoluşun başından sonuna kadar imkân âlemindeki bütün hayır nizâmını da akletmiş olur. O ilmiyle her şeyi kuşatır. Dolayısıyla onun ilminin kuşatıcılığına kıyasla, şeyler varlıklarından önce ve varlıkları anında aynıdır. Çünkü o, onların varlığından yeni bir bilgi sağlamaz; bilakis onun dışındaki her şeyin zuhûrunun (ortaya çıkışının) ilkesi, onun zâtının zâtına zâhir olmasıdır.*⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 521-522. Âlevî'nin açıklamalarını özetlediğimiz bu paragrafın son cümlesi ile öncesindeki ifadeler arasında ilk bakışta çelişki görülebilir. Ancak Dâmâd'ın mümkünât âlemini varlığından önce mutlak ma'dûm saymaması onun daha sonraki varlığına nisbetledir. Son cümlede kullanılan mutlak madûm ifadesi dikey varlık silsilesinin tamamında değil, varlığından önceki (ölçülemeyen) sınırlar dâhilinde söz konusudur.

⁵⁵⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 266-268.

Bu pasajda mevcûdâtın varoluşunun Yaratıcı'nın kendi zâtını akletmesi olarak izah edilmesi Mîr Dâmâd'ın Meşşâî gelenekten tevârûs ettiği anlayışını⁵⁵⁶ yansıtırken, yine varoluşun Yaratıcı'nın huzuru (tecelli etme) ve zuhûru (görünür olma) olarak değerlendirilmesi ve ayrıca bu zuhûrun ilkesinin Yaratıcı'nın zâtının zâtına zâhir olması şeklinde yorumlanması İbn Arabî düşüncesinin Mîr Dâmâd'a etkisi olarak değerlendirilebilir.⁵⁵⁷ Ne var ki Dâmâd Meşşâî seleflerine (özellikle İbn Sina'ya) sıkça atıfta bulunmakla birlikte İbn Arabî'ye referansta bulunmaz. Ancak bu pasajda kullanılan “huzûr” kavramı ile aynı kökü paylaşan “hazret” teriminin Mîr Dâmâd tarafından *el-Cezevât*'taki kullanımı onun İbn Arabî düşüncesi ile ilişkisine dair önemli bir veri teşkil eder. İbn Arabî tarafından Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tecellileri olarak değerlendirilen mevcûdâtın en genel beş kategorisini ifade etmek üzere tasavvuf literatürüne dâhil edilen “hazarât-ı hams” teorisi Mîr Dâmâd tarafından İbn Arabî'nin açıkladığı şekilde kullanılmıştır.⁵⁵⁸ Mîr Dâmâd'ın yukarıdaki pasajda ma'dûmların Allah'ın ilminde ezeli olarak sâbit gören anlayışı da İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite anlayışına paraleldir. İbn Arabî'nin sâbit aynları da Allah'ın ilminde bulunmaları yönüyle ezeli iken kendi zâtları bakımından hâdistir.⁵⁵⁹ Fakat bu benzerliklerden hareketle Mîr Dâmâd'ı İbn Arabî'nin bir takipçisi olarak görmek yanlış olur. Çünkü Mîr Dâmâd'ın Yaratıcı ile yaratılanların varlık tarzlarının farkını önceki düşünürlerden çok daha net ortaya koyma iddiasındaki hudûs anlayışı İbn Arabî'nin varlığın birliği tezi ile izah edilemez.

Mîr Dâmâd'ın yukarıdaki açıklaması, Allah'ın ilminde ezeli olarak sâbit olmaları bakımından ma'dûmların temeyyüzüne (ayrışmasına) cevap verir. Ancak bu cevap en az çözüm önerdiği problem kadar önemli olan bir başka problem ile onun tali meselelerine gebedir. Ana problemi şöyle ortaya koymak mümkündür:

⁵⁵⁶ İslam düşüncesinde ilk olarak Fârâbî tarafından Yeni Eflâtuncu kaynaklardan tevârûs edilerek İslam inanç sistemine göre revize edilen ve başta İbn Sina olmak üzere birçok Müslüman düşünür tarafından benimsenen sudûr teorisinin Fârâbî tarafından nasıl ortaya konduğunu görmek için bkz.: Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, 164-175.

⁵⁵⁷ İbn Arabî'nin bu konuyla ilgili görüşleri için bkz.: *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ahmet Avni Konuk (çev. ver şerh), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017, I, 11-21; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (4. Baskı), Ahmet Yüksel Özemre (çev.), Kaknüs Yay., İstanbul 2005, 216-221.

⁵⁵⁸ Mîr Dâmâd, *el-Cezevât*, 97-98.

⁵⁵⁹ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 220.

Yaratıcı'nın zuhuru ve huzuru, ezelî midir, değil midir?.. Âlem dehrî hâdis olduğuna göre bu zuhûr fiilinin ezelî olduğunu iddia etmek bir çelişki olmaz mı?.. Şayet Allah'ın zuhûru sonradan gerçekleşmişse, bu onun zuhûrdan önceki kemâline kusur getirmez mi?..

Son tahlilde, bizi bu konunun ana meselesi olan “mutlak yokluktan yaratma”ya geri götüren bu probleme Dâmâd'ın filozofların ve mütekellimûnun varoluş tezlerine yönelttiği eleştirileri konu alan “yedinci kabes”te **Allah'ın fiilinin kîdemi** ile ilgili iddiaya verdiği cevaptan bir açıklama getirmek mümkündür.

Mîr Dâmâd filozofların Allah'ın fiilinin kadîm olduğu yönündeki iddiasını Kutbuddîn er-Râzî'nin *Muhâkemât*'ında özetlendiği haliyle nakleder. Buna göre filozoflar mütekellimûnun “zamanda hudûs” tezine karşı bu iddialarını iki yönden delillendirirler.

1. *Fâil açısından:* Zâtı dolayısıyla Zorunlu Varlık, bütün evvelî sıfatlarında zorunlu olup tesirde ihtiyaç duyduğu her şey zâtı dolayısıyla mevcuttur. Ma'lûlün tam illetinden geri kalmayacağı sâbit olduğundan fiilin kadîm olması gerekir.
2. *Fiil açısından:* Allah'ın fiilinin ma'dûm olup sonra ortaya çıkması câiz olmaz. Çünkü sarih ademde (gerçek yoklukta) ayrışma olmadığından fâilin bazı durumlarda var etmekten geri durması diğer bir durumda var etmesinden evlâ olmaz ve ayrıca bazı durumlarda ondan sudûrun olmaması diğer bir durumda sudûrun olmasından evlâ olmaz. Bilakis ondan sudûr vacip olursa, bütün durumlarda olur; aynı şekilde sudûr etmemek vacip olursa da bütün durumlarda olur. Dolayısıyla bir defada ya fiilin kîdemi gerekli olur ya da onun yokluğu. Bu argüman şöyle diyenlere bir reddiyedir: “Şu vakitte ortaya çıktı, çünkü onun varlığı için en uygun vakit budur ya da bu vakitte mümkün oldu...”⁵⁶⁰

Mîr Dâmâd bu akıl yürütmede varılan neticenin cedel sanatına uygun olmakla beraber burhan sanatı ve “hak yolu” açısından geçersiz olduğunu düşünür. Ona göre Yaratıcı tarafında asla bir yenilenme (teceddüd) olmaz; yokluktan sonra meydana gelen şey sadece ma'lûlün zatıdır. Gerçek yoklukta sınırlar, ölçülme-ölçülemede ve uzam-

⁵⁶⁰ Kutbuddîn er-Râzî, 132. Krş.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 252.

uzamsızlık tasavvur edilemediğinden ayrışma (temeyyüz) yoktur. Dolayısıyla âlemin, hudûsundan önce ortaya çıkma ihtimali düşünülemez, çünkü imkân dairesinde onun için “önce” yoktur; zira onun varlığından önce sadece sermedî varlık tasavvur edilebilir ki bu varlık türü (ma’lûliyet ve imkân tabiatı taşımaları nedeniyle) mümkün varlıklar için zâtî olarak mümtenidir. Yaratıcı kudretiyle, irâdesiyle, ilmiyle ve hikmetiyle feyzini ve rahmetini imkân âlemine onun imkân tabiatının ve mahiyetinin istihkâkı nisbetinde saçmıştır. Dolayısıyla Allah fiili olan âlemdeki hayır nizâmını küllî olarak zatıyla bilmiş, ona “ol!” demiş, o da hemen oluvermiştir.⁵⁶¹

Peki, Yaratıcı, fiiline neden gerçek yokluk ile öncelenmeyen bir varlık feyzetmemiştir? Bir başka ifade ile, Yaratıcı neden -Meşşâî ve İşrâkî filozofların “ulûhiyyetin kemâli için gereklidir” diyerek savundukları üzere- bütün mec’ullerini ve malûllerini sermed boyutunda feyzetmemiştir?

Mîr Dâmâd’ın bu soruya cevabı şöyledir:

-Çünkü fiil tabiatıyla onu taşıyamaz ve cevheriyle onu hak etmemiştir. Bunun sebebi ise fâilin sakınması değil fiilin cevherindeki-tabiatındaki eksikliklerdir. Aynı nedenden dolayı Yaratıcı ona mahiyetten beri olan varlığı da feyzetmemiştir. Bütün mahlûkların paylaştığı bir tabiat olan *zâtî imkân* bu ontolojik eksikliğin kaynağı olduğu için hudûsun bütün çeşitleri bu noktada eşittir. Öte yandan zâtın fiililiğinin (takarrür) ve varlığının devamlılığı ve kalıcılığı, “bazı mukallitlerin zannettiği gibi” zâtın lâzımlarından değil, fâilin tesirinin devamından kaynaklanır.⁵⁶²

Bu açıklamalardan Mîr Dâmâd’ın hudûs anlayışında en kritik rolü “zâtî imkân” tabiatına verdiğini görüyoruz. Onun düşünce sisteminde postüla olarak kullandığı en kritik önermelerden birinin “imkân tabiatı ezelî varlığı kabul kapasitesine sahip değildir” kabulü olduğunu söyleyebiliriz.

Mîr Dâmâd’ın âlemin varoluşu ile ilgili olarak ısrarla vurguladığı hususlardan biri, onun varoluşu dehr âlemine nisbet etmesinin neticesi olarak bu noktada zaman âlemine has özelliklerin asla tasavvur edilmemesi gerektiğidir. “Dehrî Hudûsun Delilleri” başlığı altında yer vereceğimiz Kur’ânî referanslar ile Nazzâm’ın ve Esûlûcyâ’nın müellifinin ilgili açıklamalarını iktibâs eden Dâmâd, Yaratıcı’nın âlemi

⁵⁶¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 252-253.

⁵⁶² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 22-23, 115, 253.

“dehrî bir defada” feyzettiğini savunur. “İnsan-ı kebîr” dediği âlemin bütün cüzlerinin - sâbit ve değişken varlıklarının bütün çeşitleri dâhil olmak üzere- Yaratıcı tarafından ibdâ’ ve îcâdının;

- a- kat’î hareket gibi zaman uzamı ile örtüşecek şekilde tedricî olmaksızın veya
- b- hudûsu ânî olan şeyler gibi tamamıyla zamanın bölünemeyen bir sınırında bir defada meydana gelmeksizin veyahut
- c- tavassutî hareket gibi örtüşme olmaksızın varoluşu zaman uzamına bağlı bir zamansal olmaksızın

bütün bunlardan farklı, aşkın bir şekilde yani dehrî bir defada gerçekleştiğini savunur.⁵⁶³

Mîr Dâmâd bu hususun bilinmesi durumunda Yahudilerin “Allah yaratma eylemini bitirip dinlendi” sözünün bir sapkınlık ve çelişki olduğunu anlatacağını ifade eder. Çünkü, der, Yahudilerin bu iddiasının anlaşılabilir olabilmesi için dehr âleminde ve rubûbiyet alanında mevhum uzam ve varsayılan sınırlar olması, böylece sun’ ve îcâd bir sınırdan, boş ve eylemsiz durma (ferâğ ve ta’tîl) diğer sınırlarda olmalıdır. Böyle bir şey ise sevdanın ve karanlık vehimlerin kuruntusundan ibarettir.⁵⁶⁴ Dâmâd dehr boyutunda tatil ve boş durmanın tasavvur edilemeyeceğini, bilakis orada mahza fiiliyetin ve dehrî sâbit bir devamlılık üzere feyzin hâkim olduğunu ifade eder. O, bu açıklamasının Yahudilerin (Kur’an’da yerilen⁵⁶⁵) Allah’a cimrilik isnadındaki yanlışlarının felsefî üslup ile izahı olduğunu göstermeye çalışır.

4.2.3. Her Mümkünün Hâdis Olması ve Hudûs Çeşitlerinin Mevcûdâta Taalluku

Mîr Dâmâd’ın İbn Sina geleneğinden ayrıldığı en önemli konu, varlığın reel yokluk ile öncelenmesini ifade eden dehrî hudûsun bütün mevcudatı kapsamasıdır. Bilindiği gibi İbn Sina’ya göre ay-üstü âlem gerçek anlamda hâdis olmayıp var olmak için bir illete muhtaç olması anlamında (zâtî) hâdistir; olgusal varlık düzeyinde ise ay-

⁵⁶³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 119-120.

⁵⁶⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 120.

⁵⁶⁵ Mâide: 5/64.

üstü âlem kadimdir yani reel bir yokluk ile öncelenmiş değildir. Buna karşılık ay-altı âlem hâdistir yani reel bir yokluk ile öncelenmiştir.⁵⁶⁶

Mîr Dâmâd'a göre İbn Sina'nın (ve onun selefi olan Fârâbî başta olmak üzere o anlayışı savunan birçok filozofun) Yaratıcı'yı "zorunlu varlık" diğer varlıkları ise "mümkün varlık" olarak nitelemesine rağmen reel varlık düzeyinde Yaratıcı'dan başka varlıkları da kadim saymaları burhânî açıdan bir çelişki olup dinî açıdan ise (sermedî ezeliğe başka varlıkları ortak etmeleri bakımından) bir çeşit şirktir. O, yokluğun hiçbir çeşidi ile öncelenmemiş olmayı ifade eden sermedî ezeliğin Yaratıcı'ya (el-Câ'ilü'l-mübdi'u's-sâni'u'l-ahadü'l-hakk) özgü olduğunu, bütün mümkün varlıkların yokluk ile öncelenmelerinin kaçınılmaz olduğunu savunur. O da muhalefet ettiği filozoflar gibi mümkün varlıkları iki kategoriye ayırarak değerlendirir fakat onların ay-üstü ve ay-altı kavramları yerine genellikle "zamansallar" ve "zamanı aşkın olan ya da dehrî olanlar" kavramlarını tercih eder. Meşşâî ve İşrâkî seleflerinin ay-üstü âlemin sadece zâtî hudûsun konusu olduğu tezine itiraz eder ve her zâtî hâdisin kaçınılmaz olarak dehrî hâdis olduğunu savunur.⁵⁶⁷ Dolayısıyla önceki filozoflarının çoğunluğunun anlayışına göre sadece zâtî hudûs bütün imkân âlemini kapsarken Mîr Dâmâd'a göre zâtî hudûsun yanı sıra dehrî hudûs da bütün imkân âlemini kuşatır. *Kitâbu'l-kabesât*'tan alıntıladığımız aşağıdaki pasaj onun bu konuyla ilgili anlayışını özetler niteliktedir.

*Bize göre, her zâtî hâdis aynı zamanda dehrî hâdistir. Bu iki hudûs türü kavramsal olarak farklı olsa da varlıklarda tahakkuk noktasında ayrılmazdır (mütelâzım). Zamansal hudûs ise isti'dâdî imkâna taalluk eden heyûlânî varlıklara özgüdür. Yaratıcı'nın (Bâri-i Faal) feyzi, dehrî varlıklarda ibdâ' ve sun' iken zamansal hâdislerde ihdâs ve tekvindir. Onlar şöyle derler: Her dehrî hâdis aynı zamanda zamansal hâdistir. Dehrî ve zamansal hudûs türleri tahakkuk noktasında ayrılmaz olup kavramsal olarak ayırdırlar. Zâtî hudûs ise bütün mümkünleri kapsamaması bakımından diğer iki hudûs türünden daha umumdur. Yaratıcı'nın (Câil-i Feyyâz) tesiri, ezeli varlıklarda ibdâ' iken kevnî varlıklarda sun'dur.*⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ İbn Sina, *en-Necât*, 292-293; İbn Sina, *Fizik-II*, 78-81. Ayrıca bkz.: Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 121-122.

⁵⁶⁷ Mîr Dâmâd, *el-İmâdât*, s.36.

⁵⁶⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 26-27.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde müstakil başlıklar altında ele aldığımız anahtar kavramları referans alarak bu konuyu şu şekilde izah edebiliriz:

Hatırlanacağı üzere Mîr Dâmâd'ın mevcûdât için sermed-dehr-zaman şeklinde üç varlık kabı varsaydığını açıklamıştık. Ona göre **sermed** kabı sadece Yaratıcı'ya özgü olduğundan mahlûkât sadece dehr ve zaman kaplarında bulunur. **Zamanın** kapsadığı varlıklar, zâtî imkânın yanı sıra **isti'dâdî imkân** doğasına da sahip olduklarından **zamansal yokluk** ile öncelenirler, dolayısıyla **zamansal hudûsun** konusudurlar. Yaratıcı'nın bu varlıklara tesiri **tekvîndir**. Zamanı aşkın olan yani **dehrin** kapsadığı varlıklar sadece **zâtî imkân** doğası taşıdıklarından onların varlık ilkeleri arasında zamansal yokluk bulunmaz, sadece dehrî yani **sarih yokluk** ile öncelenirler, dolayısıyla **dehrî hudûsun** konusudurlar. Bu varlıklar zâtî imkân doğaları bakımından **zâtî yokluk** ile öncelenmeleri itibariyle ayrıca **zâtî hudûsun** konusudurlar. Yaratıcı'nın onlara tesiri dehrî hudûsları itibariyle **sun'** iken, zâtî hudûsları itibariyle **ibdâ'**dır. Ayrıca zaman kapsamındaki şeyler hareketleri yönüyle zamanda olup varlıkları yönüyle dehrîdirler. Bu bakımdan zamansal varlıklar üç hudûs çeşidinin de konusu olurlar.

Mîr Dâmâd;

- a) **Sermedî ezeli**liğin Yaratıcı'ya özgü olduğu,
- b) **zâtî** ve **dehrî hudûs** türlerinin yani **ibdâ'î** ca'lin ve **sun'î** ihdâsın imkân âleminin bütün varlıklarını kuşattığı,
- c) **zamansal hudûsun** yani **tekvînî** icâdın sun'î malûllerin bir kısmına yani oluş-bozuluşa tabi olan kiyânî varlıklara özgü olduğu

anlayışının kendisi ile beraber “Yemânî Hikmeti ve sekiz prensibi (el-usûlû's-semâniyye)⁵⁶⁹ bilen bütün hak ehli” tarafından savunulduğunu ifade eder. O, “hak ehli” diye nitelediği kesimin şu sınıflardan oluştuğunu belirtir: İlimde derinleşen âlimler (el-

⁵⁶⁹ Alevî bu sekiz prensibi şöyle açıklar: **1-** Varlık kapları (zaman, dehr, sermed) bilgisi, **2-** Varlığın el-Vâcib bi'z-Zât'ın hakikatının aynı olup mümkün mâhiyetlerin üzerine zâit olduğu bilgisi, **3-** Zâtî önceliğin üç çeşidi ile bunların özelliklerinin bilgisi, **4-** Ayrık (infikâkî) önceliğin iki çeşidi (sermedî ve zamansal) ile bunların hükümlerinin bilgisi, **5-** Hudûsun üç çeşidi ile bunların lâzımlarının bilgisi, **6-** Ölçülebilir nisbet ve ebedî nisbet ile bu ikisi arasındaki farkın bilgisi, **7-** Tabiat-ı mürselelerin (mutlak mâhiyetler) varlık tarzının bilgisi, **8-** Hareket ile zamanın bitişmesi ile bunlarla ilişkili şeylerin bilgisi. (Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 395.) Bu sekiz prensip, Mîr Dâmâd'ın âlemin hudûsunu temellendirmek üzere ortaya koyduğu delillerin esasını oluşturur.

ulemâu'r-râsihûn), yüksel akıllı kişiler (el-ukalâu's-şâmiyhûn), metafizikçi filozoflar (el-hukemâu'l-müteellihûn) ve ustalaşmış ârifler (el-urefâu'l-mütemehhirûn).⁵⁷⁰

4.2.4. Değişken Varlığın Sâbit Varlığa Bağlanması

Hudûs tezinin karşı karşıya kaldığı önemli problemlerden biri, değişken varlığın sâbit varlığa bağlanması (rabtü'l-müteğayyir bi's-sâbit) meselesidir. Mîr Dâmâd bu soruna şöyle işaret eder:

*Varlığı bakımından zayıf-değişken olan ve kararlı olmayan (ğayru'l-kârr) mevcud, zâtı yönüyle sâbit ve kararlı (kârr) olana nasıl istinâd edebilir ki kevn ve fesâd âleminin değişken varlıklarının Zatıyla Zorunlu Gerçek Yaratıcı'ya istinadının vasıtası olabilsin?*⁵⁷¹

Dâmâd'ın bu probleme getirdiği çözüm, değişken varlıkların bir yönüyle kevn-fesâd âlemine (zaman) diğer bir yönüyle ise bu âlemi aşkın olan sebât âlemine (dehr) dâhil olmasına dayanır. Onun çözümünde hareket kilit rol oynar. Kararlı olmayan nicelik (el-kemmü'l-ğayru'l-kârr) kategorisine dâhil olan hareket, cüzleri tedricî olarak ortaya çıkan diğer varlıklar gibi dehr âlemine olan nisbeti itibariyle sâbit olup bütün cüzleri bitişik-kararlı (muttasıla-kârre-sâbit) bir niceliktir; öncelik-sonralığın cereyan ettiği akış âlemine (zaman) olan nisbeti itibariyle ise değişken, tedricî ve kararlı değildir (ğayru'l-kârr). İşte hareket dehr âlemine taalluk eden bitişiklik ve sabitlik cihetiyle gerçek sâbit olan el-Vâcib bi'z-Zât'a dayanırken, zaman boyutundaki akış-değişim-yenilenme cihetiyle kendi vakitlerine ve sınırlarına bağımlı olan zamansal hâdislerin Yaratıcı'ya istinâd etmesinin vasıtasıdır. Aynı şekilde istidâtlar noktasında önceki her bir hareket sonraki hareketin varlığını hazırlayıcı bir illet işlevi görür. Hareketle aynı varlık kategorisine (el-kemmu'l-ğayru'l-kârr) dâhil olan zamanın ise kendisi ile “içindelik” ilişkisi olan hâdislere kıyasla hudûs nizamındaki rolü sadece “zarfıyyet”tir yani hazırlayıcılık ve sebebiyyet rolü yoktur. Aynı şekilde zamanın varsayımsal cüzlerinin zaman âlemine nisbetle karakteristik özelliği (tıpkı mekânlarda olduğu gibi) toplu olarak bir arada bulunamamak ve ardışık bir şekilde var olmadır.⁵⁷² Öncelik-sonralık konusunda işaret ettiğimiz üzere, Mîr Dâmâd zikrettiğimiz bu özelliklerden

⁵⁷⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 174.

⁵⁷¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 302.

⁵⁷² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 302.

dolayı zaman ve mekânın cüzleri arasında sadece zamansal ve mekânsal (rütbe) bakımdan öncelik-sonralık ilişkisi bulunduğunu kabul eder ve Sühreverdî'nin *el-Mutârahât* ve *et-Telvîhât* adlı eserlerinde savunduğu (illiyet-ma'lûliyet ilişkisi dolayısıyla) tabiat bakımından öncelik-sonralık ilişkisinin bulunmadığını iddia eder.

Mîr Dâmâd bu açıklamalarının İbn Sina ve Fârâbî gibi önceki filozofların görüşlerinin özeti mâhiyetinde olduğunu ifade eder ve onların feleğin hareketine dair görüşlerini nakleder. Onlara göre, feleğin sürekli olan devrî hareketinin biri sebât (sabitlik) diğeri ise teceddüd (yenilenme) olmak üzere iki yönü bulunmakta, bu iki yönüyle kadîm ve hâdis varlıklar arasında aracılık yapabilmektedir. Sabitlik yönünden, zâtî sâbit olan kadîm varlıktan sudûr etmiştir; yenilenme yönünden ise zamansal-değişken hâdislerin dayanağı olup onların zaman ve mekândan müte'âl olan kadîm varlıktan sudûruna vasıta işlevi görür. Ancak Dâmâd, "mukallit filozofların" iddia ettiği gibi bu durumun sadece tavassutî harekete özgü olmayıp hem tavassutî hem kat'î hareketin bu noktada aynı hükme tabi olduğunu savunur.⁵⁷³

Son olarak Mîr Dâmâd'ın bu konuyla ilgili olarak Gazzâlî'ye yönelttiği bir eleştiriye de yer verelim. Dâmâd'ın *Kitâbu'l-kabesât*'ta Gazzâlî'yi andığı iki noktadan biri bu konuyla ilgilidir. O, Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te Meşşâîlere istifhâm-ı inkârî kabilinden yönelttiği bir soruyu yersiz bulur. Söz konusu soru şöyledir:

*"Onlara hareketin yenilenme yönü itibariyle illetinin ne olduğu sorulmalıdır. Çünkü her yenilenen şeyin (müteceddid) yenilenmesi noktasında aynı şekilde yenilenen bir illeti olmalıdır. Ayrıca hareketin daha sonra ortaya çıkacak olan yokluğunun illetinin ne olduğu da sorulmalıdır. Çünkü bu yokluk da yeni ortaya çıkan bir durumdur."*⁵⁷⁴

Dâmâd, hareketin değişim âlemine kıyasla müşâhede edilen yenilenme, ortaya çıkış ve yok oluş cihetinin hareketin ve zamanın mâhiyeti gereği olduğunu, bir şeyin zâtî bakımından sahip olduğu bir özelliğin başkasına dayanmadığını belirterek Gazzâlî'nin bu sorusunun bâtil olduğunu iddia eder.⁵⁷⁵

⁵⁷³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 303.

⁵⁷⁴ Bkz.: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Süleyman Dünya (thk.), Şemsü't-tebrîzî, Tahran 1424, 94.

⁵⁷⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 303.

4.2.5. Dehrî Hudûs Teorisine Yönelik Olası Bir İtirâz ve Cevabı

Mîr Dâmâd'ın düşünce sisteminin en temelinde yer alan ilkelerden ikisi, “dehrde uzamın (imtidâd) olmadığı” ve “Allah'ın sıfatlarında yenilenme (teceddüd) olmadığı”dır. Onun İbn Sina'ya muhalefet ettiği en önemli nokta olarak addedebileceğimiz “mübde'âtın sermedîliği” tezi, ona göre bu iki ilkeyi de ihlâl eder.⁵⁷⁶ *Dehrî hudûs* tezinin bu problemi çözmek üzere geliştirildiğini söylemek mümkündür. Dâmâd, dehrî hudûs tezi açısından da bu ilkelerin ihlal edilmesinin kaçınılmaz olduğu düşüncesinin şöyle bir akıl yürütme ile akla gelebileceğini ifade eder:

Âlemin dehrî hâdis olması varsayımına göre;

Âlem dehrde ma'dûm iken Allah mevcut idi.

Daha sonra âlem dehrde var olunca, Allah'ın mevcudiyeti onunla beraber olur.

Bu durumda, ‘dehrde uzam’ ve ‘Allah için ifâzâ (sudûr) vasfı yok iken sonra var olması şeklinde bir yenilenme’ kaçınılmazdır.⁵⁷⁷

Mîr Dâmâd bu istidlâle dört madde ile itiraz eder:

1- Yokluk bir şey değildir ki “beraberlik” ona nisbetle olsun. Çünkü yokluğun hakikati, sırf yokluk ve olumsuzlanma (sırfu'l-leys ve'l-intifâ) olup –mübde'âtın aksine- ortada kendisine yokluk ve olumsuzlanma denilen hiçbir şey mevcut değildir.

2- Allah'ın varlığı dehrde değil, bilakis hem dehri hem zamanı aşkındır. Oysa mübde'ât dehrde mevcut olduğundan böyle değildir. Dehr ve sermed, sabitlik ve zaman ufkunu (geçiş, yenilenme, uzam ve uzamsızlık) aşkın olma noktasında ortaktır ancak gerçek yokluğun dehrde olabilmesine karşılık sermedde bu ihtimalin olmaması noktasında farklıdır. Dolayısıyla değişken varlıklar sermedde hiçbir şekilde bulunamazken sabitlik (varlıkları) yönleriyle dehrde bulunurlar. Kısaca ifade etmek gerekirse, sermed Allah'a özgü olup hiçbir mümkün varlık onda bulunamaz. Dehr, *zatiyla mümkün varlıklara* özgü olup *Zatıyla Zorunlu Varlık* bu boyutu aşkındır. Zaman ise maddî olup isti'dâdî imkân taşıyan varlıklara özgüdür ve mahza mufarık varlıkların onunla “içindelik” ilişkisi olamaz. Öyleyse, mübde'ât ve kâinâtın hepsi dehrde mevcut

⁵⁷⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 112. “Varlık Kategorileri” başlığı altında onun bu konuda İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri değerlendirmiştik.

⁵⁷⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 112-113.

olduğundan, eğer bu iki varlık kategorisi dehrde kıdem ve hudûs bakımından farklı olurlarsa, dehrde uzam düşünülebilir ve dehrdeki mevcutların Yaratıcı'ya nisbeti “beraber olma” ve “beraber olmama” şeklinde farklılaşır, dolayısıyla uzamsal bir ilişki olur. Fakat bütün bu varlıklar dehrde gerçek yokluktan sonra var olup hiçbir şekilde sermedde bulunmazlarsa, bu beraberlik bakımından bir nisbet üzere ve aynı derecede olurlar. Bâri-i Fa’âl ise feyzedici sermedî zâtı bakımından hepsinden sermedî olarak öncedir ve hiçbir şekilde dehre ve zamana dâhil olmayıp mutlak olarak onları aşkındır. Dolayısıyla dehrde uzam ve oradaki nisbette ölçülülük olmaz.

3- Bir şeyden bir şeyi olumsuzlamak, öncesinde olumsuzlanan (el-meslûb) ve kendisinden olumsuzlanılanın (el-meslûb anh) tahakkukunu gerektirir; sadece kendisinden olumsuzlanılanın var olması yeterli olmaz. Aynı şekilde bir şeyin bir başka şeye izafe edilmesi ve bir şeyin bir başka şey ile nitelenmesi, bir tek şeyin var olması ile tahakkuk edemeyecek şeyler olup bunun için önceden birden fazla şeyin var olması gerekir. Bu bakımdan, Yaratıcı sermediyetiyle tek başına mevcut iken onun bir şeye izafeti ve bir şeyin ondan olumsuzlanması (selb) tahakkuk etmemiş idi. Daha sonra bütün mevcudâtı var edip (ibdâ') onları vücûd ve sebât kabında yani dehrde bir defada feyzetmiştir. Böylece onların tamamı için “mevcut” yüklemine kullanıldığı önerme doğru olmuştur. Şu halde onun zâtı için nasıl iki vasıf söz konusu olabilir ki onlar arasında dehrde öncelik-sonralık hükmü verilebilsin? Bazılarının “değişim”, “başkalaşım”, “tedrîc” ve “ardışıklık” dediği şey budur işte. Bundan dolayı *eş-Şifâ*'nın *Kategoriler* ve *Îlâhiyât* bölümlerinde “*zaman ile öncelik-sonralık ve bunun gibi*” der. “*Bunun gibi*” derken, sermedî öncelik ve dehrî sonralık'ı kasteder. İzâfî kavramlar olan öncelik-sonralık'ın tahakkuk etmesi için bunların ilişeceği iki zâtın birlikte bulunması gerekir; yoksa izâfetin iki tarafından birinin olmaması durumunda izâfetten söz edilemez. Çünkü “önceki mevcut”, ancak “sonraki mevcut” varlık sahasına girince bu vasıf ile bilfiil nitelenebilir. Öyleyse “sonra” (müteahhir)'da kendisi ile “sonralık”ın olduğu şey, onun “önce”nin varlığı ile beraber olan “önceki yokluğu”dur; kendisi ile “beraberlik” (maiyyet)'in olduğu şey ise “önce” ile beraber bulunan “sonraki bilfiil varlığı”dır.

4- Bütün mec'ullerin varlığı, “dehrî hudûs”un onların tamamını kuşattığı varsayımına göre, dehrde gerçek yokluğun yerini alır; onun sınırından ayrı ve farklı bir sınırdaki yer almaz. Çünkü -bazı mec'ullerin sermedîleşmesi durumunun aksine- dehrde

iki ayrı sınıra göre önce gelme ve sonra gelme tasavvur edilemediğinden, orada feyzetme sınırı feyzetmeme sınırından ayrılmaz. Oysa bazı malûllerin sermedî olduğu varsayımı, iki ayrı ifâzâ için dehrde iki sınır olmasını, Feyzedici'nin zâtında iki ifâzânın gerçekleşmesini (takarrür) ve buna göre önce ve sonra şeklinde iki izafetin meydana gelmesini gerektirir.⁵⁷⁸

Mîr Dâmâd'ın bu analizi dehrde ayrışan sınırların bulunmadığına yönelik bir cevap olarak değerlendirilebilir. Ancak Yaratıcı'nın âlemi yaratmadan önce yalnız olarak mevcut olup âlemi daha sonra var etmesi kabulü dolayısıyla yaratıcı ile âlem arasındaki nespette ve Yaratıcı'nın sıfatlarında değişim olduğu yönündeki itiraza tatmin edici bir cevap değildir. Onun teorisinin en temel ayrımı, önceki Müslüman filozofların iddialarının aksine mümkünlerin bir kısmının ezeli diğer bir kısmının ise hâdis olmayıp aksine âlem kavramının işaret ettiği bütün varlıkların beraberce ve bir defada gerçek yokluktan sonra yaratıldıkları iddiasıdır. Bu yaratma fiilinden önce sadece Yaratıcı mevcut olduğundan, Dâmâd'a göre herhangi bir ilişkiden söz edilemez. Çünkü bir ilişkiden söz edebilmek için en az iki şeyin bulunması gerekir ki meselâ birini öncelik diğerini ise sonralık ile niteleyebilelim. Âlemin yaratılışından sonra böyle bir ilişki ortaya çıkar. Ancak Dâmâd, Yaratıcı'nın zâtı için böyle bir ilişki yok iken daha sonra olmasını bir yenilenme/değişim olarak değerlendirmez. O her ne kadar bunu mantıkî olarak izah ettiğini iddia etse de onun bu kabulünü bir postüla olarak değerlendirebiliriz.

4.2.6. Dehrî Hudûsun Delilleri

4.2.6.1. Rasyonel Deliller

4.2.6.1.1. Zamansal Varlık Türlerinin Mürsel Tabiatlarının Dehrî Hudûsuna Burhân

Mîr Dâmâd heyûlânî türlerin mürsel tabiatlarının (mutlak mahiyet) dehrî hâdis olduğunu savunur.⁵⁷⁹ O bu hususu izah ederken iki noktanın üzerinde durur. *Birincisi*, heyûlânî türlerin mürsel tabiatlarının dehr boyutunda hâdis olup ezeli olamayacağı... Bu, onun Meşşâî filozoflara muhalefetidir. *İkincisi*, fertlerinin zaman âleminde var olması hasebiyle bu tabiatların zamansal hâdis olmalarının gerekli olmadığı... Bu ise onun mütekellimûna muhalefetidir.

⁵⁷⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 113-115.

⁵⁷⁹ Burada onun “mâhiyet” kavramı yerine genellikle “tabiat” kavramını kullandığını belirtmek gerekir.

Dâmâd türlerin tabiatlarının dehrde ezelf olamayacağını şöyle temellendirir:

Âlemin kadîm olduğunu zannedenler (Meşşâiler)'in görüşü olduğu üzere **heyûlânî türün** fertleri, zamansal bir başlangıcı olmaksızın zaman uzamında sonsuz sayıda ardışık olunca, bu fertlerin her biri ölçülebilir zamansal yokluktan sonra **tekvîn**in taalluk ettiği **zamansal hâdis** olur. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak, o fert, dehrdeki ölçülemez gerçek yokluğundan sonra **sun**'un taalluk ettiği bir **dehrî hâdis** olur. Şu hâlde, dehr boyutundaki gerçek yokluğun bütün fertlerden önce geldiğine hükmedilebilir. Dolayısıyla dehrî gerçek yokluğun tabiat-ı mürseleden önce gelmesi gerekir. Aksi takdirde tabiat-ı mürsele, hiçbir ferdi olmaksızın dehrde mevcut olur, dolayısıyla maddeyle ve ferdiyle karışmaksızın mutlak mücerred haliyle (lâ bi-şart moduyla) a'yânda öncelikle var olur, sonra varlıkta maddeyle karışıp fertleriyle birleşir. Dâmâd bu anlayışın, "uydurmacıların" Platoncu idealar (el-müsülü'l-Eflâtûniyye) yorumu olduğunu belirterek reddeder⁵⁸⁰ ve bu akıl yürütmeye oluş-bozuluş konusu olan zamansal varlıkların tabiatlarının dehrî hudûsunun ispatlandığını savunur.⁵⁸¹

Heyûlânî türlerin fertlerinin zaman âleminde var olması hasebiyle, bu türlerin tabiatlarının da zamansal hâdis olması gerektiği anlayışını şöyle reddeder:

Heyûlânî türün fertlerinin zamansal hâdis olması, onların tabiatının da zamansal hâdis olmasını gerektirmez. Fertlerin zamansal hâdis olmasının kriteri onların varlığının zaman uzamının tamamında devam etmemesidir. Çünkü bazen bir fert zaman uzamının ilk cüz'ünde var olabilir, ancak bu uzamın geri kalan cüzlerinin tamamında varlığı devam etmez. Dolayısıyla varlığı zamanın sonuna kadar sürmeyen ferdin zaman uzamının başlangıcında bulunması, onun zamansal kadîm olmasını sağlamaz. Dâmâd bu fertlerin zamansal hâdis olduğunu savunan kelâm ehlinde şu noktada ayrılır: Onlar bu fertlerin sadece zamansal hâdis olduğunu savunurken, Dâmâd bu fertlerin zaman uzamının bir kısmında zamansal olarak ma'dûm oluşu açısından *zamansal hâdis* olduklarını ancak onların gerçek yokluklarının zamanı aşkın olup dehrde söz konusu olması açısından *dehrî hâdis* olduklarını ileri sürer. Söz konusu türün tabiatının durumu ise bir noktada farklıdır: Şayet bir türün fertleri zamanın başından sonuna kadar ardışık olarak var olmaya devam ederse, bu türün *küllî tabiatı* (Dâmâd'ın ifadesiyle tabiat-ı

⁵⁸⁰ Mîr Dâmâd'ın müsül anlayışı için bkz.: Kitâbu'l-kabesât, 157, 162 vd.

⁵⁸¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 167-168.

mürselesi) bütün zaman uzamı boyunca kalıcı olduğundan *zamansal kadîm* olup *dehrî hâdis* olur.⁵⁸² Kelâm ehli dehrî hudûsu kabul etmediği için Dâmâd bu noktada da onlara muhalefet eder.

Dâmâd, heyûlânî türün küllî tabiatına dair yaptığı açıklamaları şöyle bir örnekle destekler:

*İlkbahar mevsiminde iki ay boyunca güllerin –fertlerinin art arda- var olduğunu varsayalım. Bu durumda, tabiat ancak fertlerinden birinin tahakkuku ile tahakkuk edeceğinden, iki aydan önceki yokluğun bütün gül fertlerini kapsamı gül tabiatının yokluğunu gerektirmesi gibi aynı şekilde bütün fertlerin dehrdeki yokluğu, tabiatın dehrî yokluğunu gerektirir. Öte yandan, nasıl ki iki ay boyunca fertleri art arda gelen gül tabiatının varlığı kalıcı oluyorsa, aynı şekilde fertleri sürekli olarak art arda gelen tabiatın varlığı da zamanda kalıcı olur.*⁵⁸³

Özetle, dehrde sınırlar ve uzam olmadığından, dehrde gerçek yokluk hepsini incelemekle beraber türün fertlerinin zamanda sonsuzca ardışık gelmesi, onların tabiatının dehrde kadîm olduğu iddiasını gerektirmez. Buna mukabil, zamanın zamansal olması ve türün fertlerinin bu uzamda kesintisiz şekilde art arda gelmesi bakımından her birinin zaman uzamında belli bir sınır ile özelleşmesi, bu türün tabiatının zaman uzamının tamamında var oluşuna dolayısıyla zamansal ezeli olmasına engel değildir.

Mîr Dâmâd'ın heyûlânî bir türün fertleri ile onun tabiat-ı mürselesi arasında kurduğu ilişki ile ilgili olarak şöyle bir eleştiri gündeme getirilmiştir:

Tabiat-ı mürselenin varlığının, tamamen fertlerine bağımlı olduğunu iddia etmek, onun, zihin-dışı bir gerçekliği olmayan kavramsal bir tümelden farksız olduğu anlamına gelir. Bu durumda Mîr Dâmâd, şu kabulünü görmezden gelmiş olur: Tabiat-ı mürsele, var olma modlarından biri olan “bi-şart-i şey” yani maddî fertleriyle karışarak (ihtilât) var olma durumunda, tabiat bu ferdin kurucu bir unsurudur (mukavvim). Dolayısıyla bu ferdi zâtî olarak öncelemiş olmakla beraber aynî bir varlığa sahip olmak durumundadır. Mîr Dâmâd'ın ‘tabiat-ı mürselenin dehrî hudûsunu onların fiilî varlığının zamansal fertlerine dayandığı prensibine bina etmesi’ bu sebeple geçersizdir.⁵⁸⁴

⁵⁸² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 168; Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 385-387.

⁵⁸³ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 168.

⁵⁸⁴ Brown, 342-343.

Bu eleştiriyi yapan Brown, tabiat-ı mürselenin zamansal varlıklar için gerçek bir ön-şart olarak onlardan önce gelen kendinde bilfiil ve sâbit varlık olup sadece zamansal zuhur için fertlere bağımlı olması gerektiğini ifade eder. Ona göre bu, ancak tabiat-ı mürsele zaman ve mekândan ayrık şekilde var olan gerçeklik olarak Platonik idea gibi tasavvur edilirse mümkün olabilir. Böyle tasavvur edilmesi durumunda tabiat-ı mürselenin dehrî hudûsunun ispatı için onun kendinde bulunan zâtî imkânı ve sebepsiz İlk Sebep'ten kazandığı zorunluluk yeterlidir.⁵⁸⁵

Brown'ın bu eleştirisine katılmıyoruz. Öncelikle onun “*tabiat-ı mürselenin varlığının, tamamen fertlerine bağımlı olduğunu iddia etmek*” ifadesiyle Mîr Dâmâd'a nisbet ettiği iddianın bu şekliyle Mîr Dâmâd'a nisbet edilmesinin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Mîr Dâmâd'ın iddiası, tabiat-ı mürselenin varlığının “fertlere” bağımlı olduğu şeklinde değil, “fertlerin varlığına” bağlı olduğu yönündedir. Nitekim “tabiat bakımından öncelik” konusunda işlediğimiz üzere Mîr Dâmâd muhtelif bağlamlarda bütünün varlığının kendi cüzlerine bağımlı olduğunu ama cüzlerin varlığının bütüne bağımlı olmadığını diğer bir ifade ile cüzlerin teellûf (bileşim) yoluyla bütüne illet olduğunu ancak tersinin söz konusu olmadığını beyan eder.⁵⁸⁶ Dâmâd'ın bu noktada vurguladığı husus, a'yânda tabiat-ı mürselenin fertleri olmaksızın var olmadığıdır.⁵⁸⁷ Brown'un söz konusu eleştiriyi ortaya koyarken bu noktaya değinmiş olması ancak bunun onun eleştirisine bir cevap olduğunu fark edememesi ilginçtir. Brown'ın ilgili yorumu şöyledir:

O (Mîr Dâmâd) şuna inanır: Allah şeylerin basit unsurlarını yani sûretleri ve maddeyi yoktan yaratmıştır ve eş-zamanlı olarak aynı fiil ile dehrde bulunan suretten ve zamanda bulunan madde ve değişken arazlardan bileşiği de yaratmıştır. İki şey zamanda eş-zamanlı olup biri diğerini tabiat yoluyla zâtî olarak önceleyebildiğinden... tabiat-ı mürsele fertlerini zâtî olarak önceler ancak zamanda onlarla beraberdir (simultaneously).⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ Brown, 343-344.

⁵⁸⁶ Örnek olarak bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 64.

⁵⁸⁷ Mîr Dâmâd'ın tabiat-ı mürsele ile mahlut olduğu fertleri arasında kurduğu ilişki için bkz.: *Kitâbu'l-kabesât*, 148-149.

⁵⁸⁸ Brown, 343.

Brown'ın Mîr Dâmâd'ı bu noktada eleştirmesinin sebebi, kanaatimizce, onun Mîr Dâmâd'ın dehr boyutunda uzam, bölünme ve ölçülme olmadığı için orada var olanların beraberce var olduğu dolayısıyla bazı şeylerin diğerlerinden sonraya kalmadığı şeklindeki anlayışını gözden kaçırmasıdır.

4.2.6.1.2. Zamanın Taşıyıcısının Hudûsu

Varlık nizamının yöneticisi ve rahmet feyzinin esası olan “İlk İnâyet”in zât ve kast-ı evvel ile taalluk ettiği şey, insan-ı kebirin şahsıdır (başından sonuna kadar âlemin varlık nizamı). Bileşiğin icadı cüzlerinin icadı yoluyla olduğundan, kesretin Gerçek Bir'den sudûru her yönden aynı derecede olamaz. Bu bakımdan el-Câ'ilü'l-Mübdi'den birinci derecede sudûr eden şey, zatı bakımından insan-ı kebirin en şerefli, hakikati en basit ve varlığın en kâmil unsuru olan ve “levh-i mahfuz” ve “kitâb-ı mestur” denilen ve emir âleminin en üst noktasından halk âleminin en uzak noktasına kadar bütün var olanların suretlerinin bulunduğu akıl âlemindeki ruhânî ilk unsur olan aklî cevherdir. Bu varlığın birçok yönü vardır: Zât bakımından imkân, başkasıyla zorunluluk, İlk İlke'nin zatıyla ilişkisi ve onun zâtını akletmesi, mâhiyet ve inniyet. Bu çokluk bakımından, Mübdi'-i Hakk'ın zâtına aynı mertebeye ârız olan ayrılmaz itibarlar ve durumlar çoğalır, dolayısıyla bu bakımdan varlıkta ayrılmaz olan kesretin aynı derecede ondan sudûru mümkün olur ve böylece malûliyetle beraberlik gerçekleşebilir. Malûliyetle beraberliğin iliştiği söz konusu kesret ikinci akıl, ilk nefis ve en uzak felek'ten oluşur.⁵⁸⁹

Buradan hareketle Mîr Dâmâd, zamanın mahallinin yani döngüsel ilk hareketin taşıyıcısı (hâmilu mahalli'z-zaman) olan ve bütün semâvî varlıkları kuşatan en yüksek feleğin, zatının hâdis olup varlığının başlangıcının dehrde olduğunu; hüviyetinin olgusal düzeyde dehrî sarîh adem (gerçek yokluk) ile öncelendiğinin açıklığa kavuştuğunu savunur. Dolayısıyla derece bakımından onunla beraber olan şeyin varlığı da dehrde hâdis olur. Öte yandan, varlıkta ondan önce gelen şey yani emir âleminin bir üyesi olan aklî ilk unsurun ondan önceliği sadece zihnî düzeyde bir önceliktir. Böylece Mîr Dâmâd imkân âleminin bir bütün olarak dehrde hâdis olup varlık bakımından gerçek yokluk ile öncelendiği sonucuna varır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 172-173.

⁵⁹⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 173.

Dâmâd mürsel tabiatların yani mutlak mahiyetlerin ve en uzak feleğin hareketinin dehrî hudûs ile varolduğunu ispatlayınca varlık bakımından bunlardan daha kadim olamayacak olan âlemin tamamına yakınının sermedî yani mutlak ezeli olamayacağını da ispatlamış olur. Dolayısıyla bu iki delil ile birinci akıl ile sudûr hiyerarşisinde ondan çıkan iki-üç varlık dışındaki bütün mümkün varlıkların haricî mertebede hâdis olduğunu kanıtlamış oldu. Şimdi ele alacağımız beş delilde Mîr Dâmâd limmî metotla yani bir şeyi illetleriyle ispat eden kıyas veya sebepten sonuca istidlâl suretiyle düzenlenen burhân yoluyla bütün mümkünât âleminin dehrî hâdis olduğunu ispatlama iddiasındadır.

4.2.6.1.3. Zaman, Hareket ve En Uzak Felek'in Dehrî Hudûsuna Burhân

Yaratıcı, -zaman ve mekân âleminde aşkın olarak- tıpkı “şu gün” gibi zaman uzamının herhangi bir parçasından sermedî olarak önce olduğu gibi zamanın mahallinden bu parçaya denk gelen şeyden yani en uzak feleğin döngüsel-sürekli hareketinin (hareketü muaddili'n-nehari'l-muttasıla) şu devrinden de aynı şekilde öncedir. Bir bütün içinde bitişik olarak var olan cüzlerin, bu bütünün varlığıyla beraberce mevcut olduğu hususu burhanla sâbittir. Öyleyse zamanın bütüncül varlığı ile onun cüzlerinin varlığının ve ayrıca zamanın mahalli olan bitişik hareketin bütüncül varlığı ile onun parçalarının varlığının Yaratıcı'nın varlığından ayırık-dehrî sonralıkla sonra olduğu açıklığa kavuşur.⁵⁹¹

Şu hâlde ortaya çıkmıştır ki, zamanın mahalli olan ve hareketlerin en kadîmi ve belirgini olan döngüsel hareket yani en uzak feleğin hareketi, zâtıyla hâdis olup varlığı bakımından dehrde gerçek yokluk ile öncelenmiştir. Ayrıca bu hareketin miktarı olan zaman da böyledir. Dolayısıyla bu hareketin mevzuu olan en yüksek felek cirminin de dehrde gerçek yokluktan sonra var olması gerekir. Aksi takdirde önce a'yânda hem hareketsiz olarak hem zamansız düşünülemeyen sükûn olmaksızın var olması, sonra hareket ortaya çıkınca onunla donanmış olması gerekir. Bunun muhal bir çelişki olduğu açıktır.

Mîr Dâmâd, en uzak felek ile onun zamanın mahalli olan hareketinin hâdis olduğunun tespit edilmesiyle mutlak olarak diğer cirmlerin ve hareketlerin de hâdis olduğunun ortaya çıktığını ifade eder. O, Aristoteles ve İbn Sina'nın da savunduğunu belirttiği bu fikrini şöyle izah eder: Çünkü el-feleku'l-aksâ'nın döngüsel hareketi bütün

⁵⁹¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 217-218.

hareketlerin en hızlısı ve en belirginini olup kendisi varlığında diğer hareketlere muhtaç olmadığı halde diğer hareketler var olmak için ondan müstağni değildir. Dolayısıyla diğer hareketlerin var olması için bu döngüsel hareketin onlardan önce var olması gerekir. Öte yandan, bu hareketin mevzuu ile diğer hareketlerin mevzuları arasındaki ilişki de böyledir. Çünkü yönleri sınırlandıran cirmin (el-feleku'l-aksâ) döngüsel hareketi olmazsa, doğrusal uzamlara yönler âriz olmaz, dolayısıyla tabîî-doğrusal hareket ortaya çıkmayıp kasrî (iradî olmayan) hareket mümkün olmaz.⁵⁹²

4.2.6.1.4. Malûliyetle Beraberlik Yoluyla Birinci Nefis ve İkinci Akıl'ın Dehrî Hudûsuna Burhan

Mîr Dâmâd bu delili meşhur “birden ancak bir çıkar” ilkesi üzerine kurar. O, çalışmamızın üçüncü bölümünde açıkladığımız üzere, her öncelik-sonralık çeşidine karşılık gelen bir “beraberlik” türü olduğunu hatırlatarak, illiyetle öncelik ve malûliyetle sonralığa karşılık gelen beraberlik ile alakalı bir problem olduğunu belirtir ve bunu şöyle serdedir: *et-Takdîsât* adlı eserimizde delilini açıkladığımız üzere bir malûlün -bir olması yönüyle- iki tam illeti olamaz. Dolayısıyla *illiyetle beraberlik* olamaz. Çünkü malûliyetle sonra gelen bir şey için aynı mertebede iki illetin beraber olması mümkün değildir. Aynı şekilde bir tam illetin -bir olması yönüyle- iki malûlü olamaz. Çünkü kesretin doğasında, her yönüyle bir olan tam illetten beraberce çıkmak yoktur. Dolayısıyla iki şey aynı mertebede bir illetten sonra gelemeyeceğinden *malûliyetle beraberlik* de olamaz. Peki böyle bir beraberliğin başka şekilde bir imkânı yok mudur?.. Mîr Dâmâd bu beraberliğin şöyle olabileceğini ifade eder: Aynı mertebede bulunan iki şeyin -aynı mertebede beraber olmaları yönüyle- aynı mertebede iki ayrı illetinin olması. Böylece malûliyetle beraber olan “iki beraber olan”ı kıyasla illiyetle beraber olan iki şey olmuş olur. Bu durumda iki şey arasında -aynı derecede bulunan iki malûl olmaları yönüyle- bir telâzum (ayrılmazlık) olur.⁵⁹³

Mîr Dâmâd bu problemi yaratma meselesi bağlamında gündemine alır ve önerdiği çözümü şu şekilde tatbik eder:

Emir âleminin ilk unsuru olan birinci âkıl (sâdır-ı evvel) Bâri-i Hakk'tan çıkınca onda birçok yön (haysiyyât) bir arada bulunur: a- Zâtıyla mümkün, b- Başkasıyla

⁵⁹² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 218-219.

⁵⁹³ Mîr Dâmâd, *et-Takdîsât*, 116-118; *Kitâbu'l-kabesât*, 219-220.

zorunlu, c- Mâhiyyet, d- İnniyyet, e- Kendi zâtını akletme, f- Yaratıcı'nın zâtını akletme. İşte bu yönlerden dolayı Yaratıcı'nın zâtında birçok itibar hâsıl olur. Böylece Fâil-i Tâm olan Yaratıcı zatıyla bir iken mevzunun (yaratmaya konu olan şey) zâtı dolayısıyla birden çok takyîdî itibarı olur. Şöyle ki, a- zatıyla mümkün olan Birinci Akıl'ın mahiyetinin mübdî'-fâili, b- başkasıyla zorunlu olan Birinci Akıl'ın inniyyetinin câ'ili, c- kendi zâtını ve fâilinin zâtını akleden birinci akıl'ın zâtının mufzî (feyzedici) olur. Binaenaleyh, kesret, çok sayıdaki ayrılmaz yönler (el-haysiyyâtü'l-mütekessiretü'l-mütesâfika) bakımından aynı derecede beraberce Gerçek Bir'e istinâd edebilir; a- İkinci Akıl, b- En yüksek feleğin cirmi ve c- bu feleğin bedenine taalluk eden birinci nefis için Yaratıcı'ya nisbetle aynı derecede *malûliyetle beraberlik* olur. Aynı şekilde Gerçek Bir olan Yaratıcı için çok sayıdaki takyîdî itibar bakımından kendisine istinâd eden söz konusu cevherlere nisbetle aynı derecede *illiyetle beraberlik* olur. Bu açıdan, söz konusu malûller arasında telâzum gerçekleşir.⁵⁹⁴

Dâmâd, kendinden önceki “metafizikçi hakîmlerin ve tahsilli filozofların” da paylaştığını belirttiği bu analizden şu sonuca ulaşır: En Uzak Feleğin Cirmi'nin hatta bütünüyle halk âleminin hudûsu kesinleşince, emir âleminden malûliyet derecesinde onunla beraber bulunan şeyin hatta bütün nurları ve cevherleriyle emir âleminin kendisinin de hudûsu kesinleşmiş olur. Çünkü cismânî âlemin ve maddenin heyûlânî istidatlarının ilişenlerinden mukaddes olan mahza mufarık varlıkların ve basit mübdeâtın bir kısmının hâdis olup diğerlerinin ezeli olması mümtendir.⁵⁹⁵

4.2.6.1.5. Sadece “Zâtî İmkân” Tabiatına Sahip Olma Üzerine Temellenen

Dehrî Hudûs Burhanı

Her bakımdan zaman âleminin uzamında bulunmaktan yüce olan sabit-dehrî varlıklar, özellikle başlangıç silsilesinde yer alan basit cevherler ve bilhassa emir âleminin başında bulunan aklî cevherlerden “kün!” emri ile var olanlar, ibdâ' âleminde hüviyetleri ayrılmaz şekilde bulunduğu ve varlıkları isti'dâdî imkâna ipotekli olmadığından, dehrde Yaratıcı'nın mec'ûlü oluşlarının ve bilfiil onun sun'undan çıkışlarının esası (milâk), *zâtî imkândan* başka bir şey olamaz. Onları feyzi kabulden ve fiiliyet âlemine girmekten sadece zâtî imkândan ve sun'u hak edişten mahrumiyet

⁵⁹⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 220-221.

⁵⁹⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 221.

alıkoyabilir. Öyleyse, ibdâ' ile var olanlar yani varlıkları isti'dâdî imkâna ipotekli olmayanların bir kısmının diğerlerinden önce bilfiil ibdâ'a dâhil olması düşünülemez. Dolayısıyla aklî burhân, sadece zâtî imkân taşıyan varlıkların* bir kısmının zamansız ve mekânsız olarak dehrde gerçek yokluktan sonra hâdis olmasına hükmedince, kaçınılmaz olarak zâtî imkân tabiatının sadece dehrde gerçek yokluktan sonra gelen varlığı kabul edebileceği açıklığa kavuşur. Bundan da anlaşılır ki, *zâtî imkân* tabiatı olan her şeyin varlığı, kesin olarak gerçek yokluktan (sarih ademden) sonra meydana gelir.⁵⁹⁶

Mîr Dâmâd bu akıl yürütmenin ardından şöyle der:

*Şu hâlde, “insan-ı kebîr” diye isimlendirilen büyük âlemin hudûsunun ayrıca burhân-ı limmî yoluyla da ispatı ortaya çıkmıştır. Bizi buna kılavuzlayan Allah’a hamd olsun! Eğer Allah bizi buna iletmeseydi doğruyu bulamazdık...*⁵⁹⁷

Bu delili müellifin onu limmî burhân olarak nitelendirmiş olmasından hareketle incelersek şu önermelerin kullanıldığını görüyoruz:

- 1- Dehrî varlıkların dehrde mec'ûl oluşunun ilkesi, onlarda isti'dâdî imkânın bulunmayıp sadece zâtî imkân doğasının bulunmasıdır.
- 2- Onları varlık feyzini kabulden ancak zâtî imkân doğasından mahrumiyet alıkoyabilir.
- 3- Öyleyse onların bir kısmının diğerlerinden önce fiilî varlık âlemine dâhil olması düşünülemez.
- 4- Zâtî imkân doğasına sahip olanların bir kısmının dehrde sarih yokluktan sonra var olduğuna burhân ile hükmedilince, zâtî imkân doğasının sadece dehrî hudûsu kabul kapasitesinin bulunduğu açıklığa kavuşur.
- 5- Bundan da apaçık ortaya çıkar ki, zâtî imkân doğası taşıyan her şey sarih yokluktan sonra var olmuştur.

Bu önermelerin birincisinin filozoflar ile kelamcılar arasındaki ihtilaf konularından olan *malûlün illete ihtiyacının kaynağı* problemiyle ilgili olduğunu görüyoruz. Daha önce işaret ettiğimiz üzere kelâmcıların bu ihtiyacın kaynağı olarak

* Mesela en büyük feleğin cirmi, onun döngüsel hareketi, bu hareketin miktarı olan zaman, ona taalluk eden ilk nefis ve malûliyet derecesinde onunla beraber olan ikinci akıl gibi.

⁵⁹⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 221-222.

⁵⁹⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 222.

hudûsu görmelerine karşılık filozoflar bunun imkân olduğunu savunmuştur. Mîr Dâmâd da filozoflar ile aynı kanaati paylaşır ancak bu noktada zâtî imkân ile isti'dâdî imkânı birbiri ile karıştırmamak gerektiğini vurgular.

4.2.6.1.6. Her Zamansal Hudûsun Dehrî Hudûs Olduğuna Dair Burhân

Mîr Dâmâd, her *zamansal hâdisin* kaçınılmaz olarak *dehrî hâdis* olduğunu savunur. Bu delili ortaya koymak üzere, bazı varlıkların feyzi kabul etmesi için *zâtî imkân* yeterli iken diğer bazılarının ise ancak *isti'dâdî imkân* sayesinde varlık feyzini hak edebileceğini hatırlatır ve bu ikinci tür imkânâna ipotekli (merhûn) olan varlıkların (kâinât) hüviyetlerinin dehrde ezeli varlığı kabul edecek mâhiyette olmadığını, bilakis zâtları gereği ancak yokluktan sonra varlık dairesine girebileceklerini ifade eder. Bu bilgileri (ki eserlerinde en fazla tekrarladığı ayrımlardan biridir) tekrar zikretmesindeki gayesi şu analizdir: Var olmaları durumunda bu varlıklar için aklen üç şey hâsıl olur: 1- Önceki yokluk, 2- sonraki vücûd, 3- bu vücûd için bir sıfat-ı lâzime yani bunun ancak yokluktan sonra meydana gelebilme vasfı. Hâdis olan vücûd, Yaratıcı'nın sun'unun eseri iken önceki yokluk, sun'un şartlarının bir araya gelmemesi ve şeyin mec'ûliyet için gerekli şeylerden mahrum olmasıdır. Bu vücûdun sıfatı yani onun yokluğundan sonra oluşu ise bu mevcudun hakikatinden ve zatından kaynaklanır; çünkü onun tabiatında varoluşu hak etmek yoktur. Öyleyse, isti'dâdî imkânâna ipotekli olan şeylerin varlığının olgusal düzeydeki varlığına mukabil olan yokluğun (dehrî adem) butlanıyla bilfiil hale geldiği açıktır. Dolayısıyla onun varlığı dehrde ezeli olamaz. Özetle, isti'dâdî imkânla hâdis olan mevcut var olunca, onun varlığına mukabil olan yokluğu (dehrî adem) ortadan kalkar, dolayısıyla onun oluşa dâhil olması “realitede olmama”sının ortadan kalkmasıyla olur. Bu noktada, zamansal yokluk ile vücûd arasında tekabül (karşıtlık) bulunmadığından, söz konusu hâdisin -varlığından önceki- zamansal yokluğunun, onun varlığı ile ortadan kalkmadığını hatırlamalıyız.⁵⁹⁸

Dâmâd, dehrî hudûsu kesin olarak ispatladığını iddia ettiği bu delil üzerinden âlemin ezeliliğini savunan doktrini değerlendirir: İbn Sina ve Aristoteles'in de içinde yer aldığı bu düşünürler, zamansalları hâdis, dehrîleri ise ezeli saymak suretiyle bu iki varlık türünün varoluşu arasında kesin bir ayrıma gitmişlerdir. Onlara göre zamansalların varlığı, olgusal düzeyde (metnû'l-vâki') varlığa mukabil olan yokluktan

⁵⁹⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 223-224.

sonra olur. Dolayısıyla onların a'yândaki "olmama"ları asla a'yândaki "olma"ları ile bir araya gelmez. Yani -olgusal düzeyde varlık ve yokluk karşıt olduğundan- onların "olma"ları ancak "olmama"larının ortadan kalkması ile gerçekleşebilir. Dehrîler (ibdâ'î varlıklar) ise olgusal düzeyde ayırık (infikâkî) sonralıkla yokluktan sonra olmayıp sadece zât mertebesinde leys-i mutlak ile öncelenmeleri nedeniyle a'yânda hâdis değil ezelîdirler.⁵⁹⁹

Dâmâd, maddî şeylerin varlığından zamansal olarak önce gelen "zamansal yokluk"un ortadan kalkmasıyla onların var olduğunun söylenemeyeceğini, çünkü bu yokluğun kendi sınırından ve zamanından kalkmasının düşünülemeyeceğini, aksi takdirde zıtların bir araya geleceğini (ictimâ-ı nakîzân) belirtir. Ona göre zamansal yokluk maddî varlığın sınırında ve zamanında hiç tahakkuk etmediği için onun ortadan kalkması da söz konusu edilemez. Yani önceki zamanda bulunan zamansal yokluk sonraki zamanda bulunan maddî şeyin varlığına mukabil (zıt) değildir. Dolayısıyla sadece dehrî-gerçek yokluk için "yokluğun ortadan kalkması ile varlık olur" denilebilir. Dâmâd bu analizden şu sonucun çıktığını ifade eder: İsti'dâdî imkânâ ipotekli olan varlık, diğer bir ifadeyle olgusal düzeyde varlığı ancak yokluğunun ortadan kalkmasıyla olabilen varlığın dehrde hâdis olması gerekir.⁶⁰⁰

4.2.6.1.7. Zamansalların Dehrde Beraber Olup Ezelî Olamayacaklarına

Burhan

Daha önce açıkladığımız üzere *zamansal hudûs*, varlığın başlangıcı itibariyle belirli bir noktada kesilen belirli bir zaman dilimi ile özelleşmesidir. *Zamansal yokluk* ise önceki zamanda olup farklı sınırlarda olmasından dolayı sonraki zamanda olan varlığa mukabil değildir. Dolayısıyla bu varlığa mukabil olmayan yokluk, zamansal yokluk olması yönüyle, zamanda hâdis olan bu varlığın dehrde gerçek yokluk ile öncelenmesi ya da öncelenmemesi ile çelişmez.

Bu hatırlatmadan sonra Dâmâd'ın bu delili nasıl inşa ettiğini görelim:

Açıkça bilindiği üzere, *isti'dâdî imkânın** gereği, el-müsta'addü leh (kendisine potansiyel teşkil edilen ya da hazır olunan şey)'in isti'dâdın hâsıl olduğu zamanda bilfiil

⁵⁹⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 224-225.

⁶⁰⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 225.

* Bu imkânın isti'dâdî imkân olması yönüyle hareketten ve zamandan ayrılmaz olduğu unutulmamalıdır.

hâsıl olmaması ve ‘kuvve’nin ‘fil’den zamanda ölçülebilir şekilde önce (sebkan mükemmemen) olmasıdır. Öyleyse sadece bu, isti’dâdın, onu taşıyan maddenin ve el-müsta’addü leh’in dehrde (dehrî olarak) beraber hâsıl olmasını ve –dehrde hâsıl olma bakımından- maddenin ve isti’dâdın ondan (dehrî olarak değil) tabiat bakımından önce olmasını muhal yapmaz. Dolayısıyla *isti’dâdî imkân* -isti’dâdî imkân olması yönüyle- ne *el-müsta’addü leh*’in dehrî hudûsu ile çelişir ne de onu gerektirir. Şu halde deriz ki: Şayet *zâtî imkân* tabiatı varlığın dehrde ezeli olmasını reddetmeseydi, el-müsta’addü leh, imkân tabiatı bakımından sadece *zâtî hâdis* olurdu; isti’dâdî imkân yönüyle ise sadece *zamansal hâdis* olurdu. Bu durumda ise isti’dâdî imkân ile var olan kevnî bir şey, hem *zamansal hâdis* hem *dehrî ezeli* olmuş olur. Bu ise akılla izah edilemez.⁶⁰¹

Bu noktada Mîr Dâmâd birleşik şahsî birliği için “insân-ı kebîr” tabiri kullanılan âlemin bir bütün olarak dehrî hudûs ile var olduğunu limmî burhânlarla açıkça ortaya koyduğunu iddia eder. Özetle, Dâmâd *zâtî imkân* tabiatının ezeliliği kabul kuvvetinden yoksun olduğunu ve dehr boyutunda gerçek yokluk ile öncelenmeyi zorunlu kıldığını ispatladığını iddia ederek bu tabiatı taşıyan her varlığın;

- a) dehrde gerçek yokluk ile (dehrî öncelikle) öncelenmesi bakımından *dehrî hâdis* olduğunu,
- b) zât mertebesinde (zâtî olarak) yokluk ile öncelenmesi bakımından *zâtî hâdis* olduğunu savunur.⁶⁰²

Mîr Dâmâd’ın dehrî hudûs teorisini ispatlamak üzere kullandığı rasyonel deliller kapsamında zamanın ve hareketin sonluluğu ya da teselsülün butlânı ile ilgili kanıtları da değerlendirebiliriz. Şimdi Dâmâd’ın bu bağlamda kullandığı delilleri ele alalım.

4.2.6.1.8. Uzamsal Zamanın, Bitişik Hareketin ve Ayrık Kemiyyetin Sonluluğu Ya da Teselsülün Butlânı

Kelâm’da Allah’ın varlığı ile âlemin sonradanlığı hakkında ileri sürülen delillerin (özellikle müteahhirûn dönemi kelâmında önemli bir yer tutan ispât-ı Vâcib risâlelerinde yer verilen delillerin) birçoğunun dayandığı “teselsülün iptâli” prensibi hakkında üç farklı yaklaşım söz konusudur. Buna göre teselsül;

⁶⁰¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 225-226; Alevî, *Şerhu Kitâbi’l-kabesât*, 474.

⁶⁰² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 226-227.

1) geçmişte meydana gelmediği gibi gelecekte de vuku bulmayacaktır (Cehm b. Safvân, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve onları izleyenler),

2) sadece mâzide gerçekleşmemiştir (kelâmcıların çoğunluğu),

3) mâzi yönünde de gelecekte de mümkündür (Selefiyye ile filozofların çoğunluğu).⁶⁰³

Miktarda sürekliliğin ve sayıda teselsülün bilfiil sonsuzluğunun imkânsız olduğunu savunanlar (Dâmâd bunları “hakikat taraftarları” diye niteler), bu “imkânsız”lık hükmü için iki şart koşarlar:

1- Varlık tarzında birleşme,

2- Sonsuzluk cihetinde sıralanma.

Bu iki şart gerçekleşince hem a'yânda hem zihinlerde ve ayrıca hem zamanda hem dehrde söz konusu imkânsızlık hükmü doğar. Bu tespitin ardından Dâmâd, kendisinin, bütün uzamıyla zamanın, bitişik hareketin bütünün ve ayrıca sıralı fertlerin bütün adetlerinin bilfiil varlığının dehrde bulunduğunu; aynı şekilde bunlarının hepsinin ulvî zihinlerde (semavî varlıkların zihninde) intibâî varlıkla bilfiil hâsıl olduğunu izah ettiğini hatırlatır. Dolayısıyla, der, söz konusu iki şartın beraber gerçekleşmesi durumunda bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığına (teselsülün iptaline) dair birtakım deliller bulunmaktadır.⁶⁰⁴ Bu deliller; **a)** İtibarlar delili (burhânü'l-haysiyyât), **b)** orta ve uç delili (burhânü'l-vasat ve't-taraf), **c)** görelilik delili (burhânü't-tezâyuf), **d)** sıralanma delili (burhânü't-terettüp), **e)** en güçlü ve en kısa delil (el-burhânü'l-esedd ve'l-ahsar).

İtibarlar Delili (Burhânü'l-haysiyyât)

Kısaca “şayet parçalar sonlu ise onların toplamı olan bütün de sonludur” şeklinde ifade edilebilecek bu delil şöyle açıklanır:

Şayet birtakım mevcut itibarlar ve sayılar tabiat bakımından veya mâhiyet bakımından veyahut illiyet bakımından sıralı ise; birtakım mevcut hareketler veya zamanlar sınırlar ve mertebeler bakımından sıralı ise; birtakım mevcut mesafeler veya noktalar konum bakımından sıralı ise sarih akıl şuna hükmeder: Herhangi iki itibar, iki bir, iki sınır, iki ân veya iki nokta arasındaki şeyler sonsuz olursa, sonsuz olanın, bir

⁶⁰³ Bkz.: Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2011, XXXX, 536-537.

⁶⁰⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 227-228.

dizinin iki tarafı arasında sınırlanması gerekir. Bu ise tabîî olarak imkânsızdır. Şayet söz konusu şeyler arasında sadece sonlu şeyler olabiliyorsa, bütün de aynı şekilde sonlu olur. Dolayısıyla bir silsilenin başından sonuna kadar sonlu şeyler var ise bir bütün olarak silsile sonludur.⁶⁰⁵

Orta ve Uç Delili (Burhânü'l-vasat ve't-taraf)

İlk olarak İbn Sina'nın el-İlâhiyyât'ın sekizinci makalesinde⁶⁰⁶ dile getirilen bu delil Dâmâd tarafından şöyle ortaya konulmuştur:

Her ma'lûl veya sınır, ardından başka bir sebep veya sınır gelmesi -ki kendisine nisbetle ortanın ucu gibidir- noktasında hadd-i zâtında “orta”lık özelliği taşır. Dâmâd bu özelliğin illete göre ma'lûl olması açısından olmadığını -çünkü bu durumun hem illet hem ma'lûl için geçerli olduğunu- bilakis özünde muhtaç olan bir ma'lûl olarak zâtı açısından olduğunu ifade eder. Dolayısıyla herhangi bir ma'lûlün sıralı illetleri sonsuza dek yukarı çıkarsa ya da bir silsilede varlıkları ayırışan sınırlar sonsuza dek sıralanırsa, ma'lûliyet ve “orta”lık silsilenin bütün fertlerini kapsar. *Çünkü bunların her biri kendinden altta bulunan için bir illet ve uç (taraf) olmakla birlikte, kendinden üstte bulunan için bir ma'lûl ve “orta”dır...* Dolayısıyla sadece sonsuza dek sıralanan “orta”lar söz konusudur; öyleyse “orta”ların ve müsebbeblerin kendisinde son bulduğu ‘orta olmayan bir uç (taraf) ve müsebbeb olmayan bir sebep’ var olmadıkça, “uç olmaksızın ‘orta’nın tahakkuk etmesi” lüzumundan kaçınılmaz. Özetle, bir silsilede vasıta (aracı) olanlar için ma'lûl olan zâtı bakımından söz konusu olan “orta”lık hükmü noktasında uç yani son ma'lûl hali devam ettiği sürece, ‘ma'lûliyet ve gereksinimden beri olan zâtı bakımından orta olmayan bir uç’ olmaksızın herhangi bir varoluş (husûl) tasavvur edilemez.⁶⁰⁷

Görelilik Delili (Burhânü't-tezâyuf)

Herhangi bir müsebbeb ile onun sebepleri sonsuza dek dizilince, son müsebbebin sebepliği olmayıp sadece müsebbeb olur; onun üstünde bulunanların her birinde hem sebeplik hem müsebbeblik vasfı olur. Dolayısıyla müsebbebler sebeplerden bir fazla olur. Oysa yakînî olarak bilinir ki her sebebe karşılık sadece bir tane müsebbeb gelir.

⁶⁰⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 228-229; *Takvîmu'l-îmân*, 238-239.

⁶⁰⁶ Bkz.: İbn Sina, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Saîd Zâyid (thk.), II, 327-328.

⁶⁰⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 229-230; *Takvîmu'l-îmân*, 237-238.

Öyleyse söz konusu silsilede bir sebebe karşılık olmayan bir müsebbeb olur. Böylece görelilerden (müzâyıf) biri diğerinden sayısal olarak bir adet fazla olur. Bunun muhal bir çelişki olduğu fitrî olarak bilinir.⁶⁰⁸

Sıralanma Delili (Burhânü't-terettüb)

Dizili her illet-ma'lûl silsilesinin fertlerinden birinin yokluğu (intifâ) farzedilince, bu, silsilenin o ferdinden sonraki ferdinin yokluğunu gerektirir. Öyleyse bilfiil mevcut olan ve sıralı ma'lûliyetin kuşattığı her silsilede bir “ilk illet”in olması gerekir. Eğer bu ilk illet olmazsa, onun ma'lûlleri ve ma'lûllerinin ma'lûleri olan mertebelerin tamamı yok olur. Aksi takdirde, sıralı ma'lûliyet silsilenin bütün fertlerini kapsamış olmaz. Dolayısıyla “illeti olmayan bir illet”te son bulmayan bir yükselen silsile varsaydığımızda, onda ilk illet olmaz, ilk illet olmayınca da bütünüyle silsile bâtil olur.⁶⁰⁹

Bu delil, Philoponus'un âlemin bir başlangıcı olduğuna dair ortaya koyduğu üç argümanın birincisini çağrıştırır. Philoponus'un söz konusu argümanı, Aristoteles'in ‘sonsuz olan aşılamaz’ şeklinde ifade ettiği prensibi esas alır ve sonsuz sayıda geçmiş olayın imkânsızlığı üzerine kurulur.⁶¹⁰

En Güçlü ve En Kısa Delil (el-Burhânü'l-esedd ve'l-ahsar)

Fârâbî'ye nisbet edilen⁶¹¹ bu delili Mîr Dâmâd şöyle aktarır:

Sonsuza dek sıralanan bir dizinin her bir ferdi (birimi), kendinden önce başka bir tanesi var olmadıkça (takarrür) var olamayacağı noktasında en sondaki fert gibi olunca, sonsuz fertlerin toplamı için de kendinden önce başka biri var olmadıkça var olamayacağı söylenebilir. Öyleyse akıl şuna hükmeder: Bu silsilede bir şey nasıl varolabilir ki kendinden sonraki varolabilsin?..⁶¹²

⁶⁰⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 230; *Takvîmu'l-îmân*, 238.

⁶⁰⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 230-231; *Takvîmu'l-îmân*, 239-240.

⁶¹⁰ Herbert A., Davidson, *Proofs For Eternity Creation and The Existence Of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University, New York 1987, 87-88; Brown, 405.

⁶¹¹ Bkz.: Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-erba'a*, II, 172.

⁶¹² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 231; *Takvîmu'l-îmân*, 239.

Bu akıl yürütmenin neticesi, bu sorunun ancak silsilenin başında ma'lûliyet vasfı olmayan ve sadece illet olan bir "ilk illet" varsayılarak yani silsilenin başlangıcı itibariyle sonlu sayılarak çözülebileceğidir.

4.2.6.1.9. Mîr Dâmâd'ın Çakıştırma Delilini (Buhânü't-tatbîk) Reddetmesi

Teselsülün ve kemiyetlerin bilfiil sonsuzluğunun iptaline dair bu delilleri kullanan Dâmâd, bu bağlamda kelâm âlimlerinin en çok başvurduğu *çakıştırma deliline* (buhânü't-tatbîk) itiraz eder. Birkaç farklı formu olan bu delilin takriri şöyledir:

*"İlletler zincirinde bize yönelik en son ma'lûlden başlamak üzere geriye doğru sonsuzca devam eden bir illet-ma'lûl silsilesinin bulunduğunu varsayalım. Bu silsilenin başladığı noktadan mesela bir sayı önce ikinci bir sonsuz silsile düşünelim. İki silsileyi bize doğru olan başlangıç noktalarından çakıştırdığımızda (tatbik) birinci silsilenin birinci halkası ikinci silsilenin birinci halkasıyla, ikinci halka ikincisiyle, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve sıralama böylece devam edip gidecektir. Bize doğru olan başlangıç noktasına nisbetle aralarında bir sayı fark bulunan bu iki illet-ma'lûl zinciri arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına diğeri bir halkası karşılık gelecektir -ki bu, küll'ün cüz'e eşit olmasını gerektireceğinden muhaldir- veya eksik olan silsile sona erecektir, o zaman da diğer silsile bir kadece fazla gelecektir. Bu durumda sonlu olan kemiyetten belirli bir miktarda fazla olan kemiyet sonlu olacağından mantıken diğer silsile de sonlu olacaktır. Bu ise sebep-sonuç zincirinin sonsuz olmaktan çıkması anlamına gelir."*⁶¹³

Dâmâd'a göre bu delil burhânî değil mugâlataya dayanan bir delildir. Çünkü bir yönüyle sonsuz olan şeyler bazen diğer yönden yani sonlu olan yönden farklılık teşkil edebilirler. Mesela biri yüzlerden oluşan diğeri ise binlerden oluşan iki silsilenin her biri (kemm-i munfasıldan oluşan) sonsuz bir dizi oluşturabilir fakat bu iki silsilenin başlangıcı farklıdır.⁶¹⁴

Mîr Dâmâd, Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ından bu delilin ele alındığı bir pasajı kendi anlayışını desteklemek üzere nakleder. Tûsî bu pasajda, mütekellimûnun cumhurunun hudûs probleminde dayandığı delilin, 'geçmiş yönünde başlangıcı olmayan hâdisler'in varlığının mümteni olduğuna dair bir hüccete muhtaç olduğunu ifade eder ve

⁶¹³ Demir, 537.

⁶¹⁴ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 231-232; *Takvîmu'l-îmân*, 240.

onların böyle bir hücceti getiremediklerini göstermeye çalışır. Bunun için öncelikle mütekellimûnun istidlâllerini ve burhânü't-tatbîkin bir formülasyonunu ortaya koyar. Ardından bunlara yöneltilen itirazları nakleder. Son olarak kendi yorumunu ortaya koyar.

Mütekellimûnun Argümanı	Onlara Yöneltilen İtiraz
<i>Geçmiş hâdislerin her bir ferdi hâdis olunca, bütünü de hâdis olmuş olur.</i>	<i>Bazen bütün hakkındaki hüküm, fertler hakkındaki hükümden farklı olur.</i>
<i>Geçmiş hâdisler, fazlalık ve eksiklikle nitelenebilir. Öyleyse bunlar sonludur.</i>	<i>(Fazlalık-eksiklik) Allah'ın bilgilerine ve takdir ettiklerine (ma'lûmât ve maddûrât) de ârız olmuştur. Çünkü her ikisi de sonsuz olmakla beraber birincisi ikincisinden daha fazladır.</i>
<i>Geçmiş hâdisler mesela bir kez şimdiden başlamak üzere alınıp geçmiş yönünde bir dizi oluşturulup diğer bir defa ise geçen yıldan itibaren başlatılıp bir başka dizi oluşturulsa, sonra düşüncede ikisinin başlangıcı birleştirilecek şekilde çakıştırılırlarsa ikisinin eşit olması imkânsızdır. Aksi takdirde şimdiden geçen yıla kadar ortaya çıkan hâdislerin varlığı ile yokluğu aynı olur. Geçen yıldan başlayan dizinin şimdiden başlayan diziden fazla olması mümtendir. Çünkü iki eşitten eksik olan şey o ikisinin her birinden fazla olamaz. Öyleyse geçen yıldan başlayan dizinin şimdiden başlayan diziden mazi yönünde eksik olması gerekir. Bu ise ancak onun şimdiden başlayan diziden önce sona ermesiyle mümkün olabilir. Bu durumda eksik olan sonlu olur, ondan sonlu bir miktarda fazla olan da sonlu olur. Dolayısıyla bütün de sonlu olur.</i>	<i>Bu çakıştırma, ancak düşüncede gerçekleşebilir. Bu ise çakıştırılacak iki dizinin de düşüncede resmolunması şartına bağlıdır. Fakat sonsuz olan şey düşüncede resmolunamaz. Açıktır ki, söz konusu iki dizinin varlıkta çakıştırılması düşüncesi şöyle dursun, ikisi birlikte varlıkta meydana gelmez bile. Öyleyse bu delil hem düşüncede hem varlıkta meydana gelemeyecek olanın meydana gelmesine bağlıdır. Ayrıca fazlalık ve eksiklik, sonlu uça farzedilmiştir, sonluluğu hakkında tartışma olan uça değil. Dolayısıyla bunun ona etkisi yoktur.⁶¹⁵</i>

Tûsî'nin bu konuyla ilgili yorumu ise şöyledir:

Her hâdis, kendinden sonrakinden öncedir, öncekinden ise sonradır. Bu iki itibar farklıdır. Dolayısıyla şimdiden başlayan geçmiş hâdisler dizisinin her birini bazen

⁶¹⁵ Necmeddîn el-Kâtibî, Tûsî ile yazışmasında tatbik burhânına bu eleştiriyi yöneltmiş, Tûsî bu eleştirilere karşı yazdığı cevabî risâlede yer yer Kâtibî'ye hak vermekle beraber bazı noktalarda ondan farklı düşündüğünü ortaya koymuştur. (Bkz.: Agil Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İsam Yay., İstanbul 2011.)

*önce (sâbık) olması yönüyle bazen ise sonra (lâhik) olması yönüyle itibara aldığımızda, önce olanlar ve sonra olanlar itibarî olarak farklı iken varlıkta örtüşür (mutâbık). Bunların örtüşmesi için onları düşüncede çakıştırmaya ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte, taştışmanın olduğu yönde önce olanların sonra olanlardan fazla olması gerekir. Öyleyse sonra olanlar -önce olanların sona ermesinden önce sonra ermesi gerektiği için- geçmişte sonludur. Önce olanlar, onlardan sonlu bir miktarda fazla olduğundan onlar da sonludur.*⁶¹⁶

Burada Tûsî'nin mâzîdeki mümkün varlıklardan iki silsile vehmetmeye itiraz ettiğini görüyoruz. Ona göre iki silsilede itibara alınsalar da bunlar nefsü'l-emrde bir silsile halindedir. Bu tek silsilede yer alan her halka zaten hem önce hem sonra (ya da hem illet hem ma'lûl) yönlerine sahip olduğundan varlık bakımından bu iki yön örtüşür, dolayısıyla onları vehimde örtüştürmeye gerek yok. Tûsî bu eleştiriyi yaptıktan sonra, temelde aynı delilin farklı bir formunu türeterek aynı sonuca ulaşır, yani teselsülün bâtil olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, Mîr Dâmâd'ın bu delil ile ilgili olarak Tûsî'yle tamamen hemfikir olduğunu söylemek yanlış olur. Öte yandan onun bu delili rededen ve bununla ilgili olarak Tûsî ile mektuplaşan Kâtibî'ye (adını zikretmese de) yakın durduğunu ifade etmeliyiz.

Mîr Dâmâd, teselsülde sonsuzluğun imkânsızlığının sudûrun illetler silsilesinde (çıkış silsilesinde) olup ma'lûllerde⁶¹⁷ yani iniş silsilesinde geçerli olmadığını savunur. Bunu temellendirirken bilfiil sonsuzluğun imkânsız olması için şart koşulan iki ilkeyi yani “varlık tarzında birleşme” ve “sonsuzluk cihetinde sıralanma”yı ve ayrıca “ma'lûlün illetin zât mertebesinde mevcut olmadığı, fakat illetin ma'lûlün zât mertebesinde zorunlu olarak mevcut olduğu” felsefî kaidesini esas alır. *Çıkış yönünde*, sozsuza dek sıralı illetler toplu bir şekilde, son ma'lûlün zât mertebesinde var olurlar (varlıkta birleşme) ve böylece hem sıralanma hem varlıkta toplanma sonsuzluk cihetinde gerçekleşir. Bu durumda bilfiil sonsuzluk mümteni olur. Fakat *iniş yönünde*, sozsuza dek sıralı ma'lûllerin illetin zât mertebesinde tahakkuk etmesi şöyle dursun hiçbir ma'lûl hiçbir illetin zât mertebesinde var olamaz. Öyleyse sozsuza dek sıralı

⁶¹⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (2. Baskı), Dâru'l-advâ', Beyrut 1405/1985, 208-209. Bu delil hakkında Tûsî ile yazışma yoluyla tartışan Necmeddîn el-Kâtibî'nin ve *Hikmetü'l-'Ayn* şârihlerinin konu hakkındaki görüşleri ve bunlarla ilgili bir değerlendirme için bkz.: Mehmet Sami Baga, *İbn Sina Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde*, İstanbul Üniversitesi SBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2018, 256-260.

⁶¹⁷ Dâmâd, burada teellüf ma'lûlleri değil sudûrî ma'lûlleri kasteder. (Bkz.: *Takvîmu'l-îmân*, 241.)

ma'lûllerde sonsuzluk ciheti iniş yönüdür, sıralanma ve varlıkta bilfiil toplanma başka bir yönde yani çıkış cihetindedir. Dolayısıyla bilfiil sonsuzluğun mümteni oluşu için aranan şartlar tahakkuk etmediğinden iniş silsilesinde teselsülün iptaline hükmedilemez.⁶¹⁸

4.2.6.2. Naklî Deliller

Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*'ın dördüncü bölümünü, dehrî hudûs teorisini destekleyen dinî nasslara ayırmıştır. Önce ilgili âyetlere ve onların analizine yer verdikten sonra Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadislerinden istişhâdda bulunur. Son olarak da şîîler açısından önemli bir kaynak değeri olan Hz. Ali'nin ve imamların sözlerine ve açıklamalarına yer verir.

4.2.6.2.1. Konuyla İlgili Âyetler

1- Lokman sûresinde geçen “*mâ halkuküm ve lâ ba'süküm illâ ke-nefsin vâhidetin, innellâhe semî'un basîr*” = sizin yaratılmanız ve dirtilmeniz, sadece bir nefis gibidir, şüphesiz ki Allah semî' ve basîr'dir”⁶¹⁹ âyeti... Dâmâd, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde bu âyetin tefsirini şöyle yaptığını nakleder: “*illâ ke-nefsin vâhide* = bir nefis gibidir” ibaresi “*sadece bir nefsin yaratılması ve dirtilmesi gibidir*” manasına gelir; ilâhî kudret açısından az ve çok arasında fark yoktur. Bir nefis ile çok sayıda nefis arasında, ancak bir iş ve fiil ile meşguliyetin diğer iş ve fiiller ile meşguliyetten alıkoyması durumunda bir farktan söz edilebilir. Oysa Allah bu durumdan münezzehtir. “*Allah semî' ve basîr'dir*” ibaresine gelince, onun bütün sesleri işitmesi ve bütün görülecek şeyleri görmesi tek bir halde gerçekleşir; Allah'ın onların bir kısmını idrak etmesi, diğerlerini idrak etmesine engel değildir. Yaratma ve diriltme fiilleri de böyledir.⁶²⁰

Bu açıklama, Mîr Dâmâd'ın uzam, akış ve tedricîlik gibi zaman âleminde geçerli olan durumların dehr'de söz konusu olmadığı şeklindeki vurgusunu ve ayrıca Allah'ın bütün mevcudâtı ‘bir defada’ yarattığı anlayışını desteklemektedir.

⁶¹⁸ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 233-234; *Takvîmu'l-îmân*, 241-244.

⁶¹⁹ Lokmân: 31/28.

⁶²⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 121.

2- Rahmân sûresinde geçen “*külle yevmin hüve fî şe’n = o, her gün bir iştedir.*”⁶²¹ Dâmâd, bu âyetin açıklaması için de Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ına müracaat eder. Zemahşerî özetle şöyle der: “*Yani o her vakit bir şeyler yaratır ve bazı halleri yeniler.*” Hz. Peygamber’e burada geçen “*şe’n*” nedir diye sorulunca, “*bir günahı affetmesi, bir sıkıntıyı gidermesi, bir topluluğu yüceltmesi ve bir başkasını alçaltması bu işlerdendir.*” diye cevap vermiştir... Hüseyin b. Fazl, buradaki “iş”ten maksadın yeni yaratılan şeyler değil, ortaya çıkarılan şeyler olduğunu söylemiştir.⁶²²

Dâmâd’a göre sâbit olsun, değişken olsun, kararlı (kârr) olsun, tedricî olsun, def’î olsun, zamanî olsun... bütün varlıklar Allah’ın mec’ûlü olup varlıklarında ona dayanırlar. Tedricî ve değişken varlıkların aşamalı oluşları ve ardışık oluşları zamandaki varlıkları itibariyledir, Allah’a kıyasla ve dehrdeki varlıkları itibariyle değildir.

3- Hadîd sûresinde geçen “*ve hüve maaküm eynemâ küntüm = nerede olursanız olun, o sizinle beraberdir*”⁶²³ âyeti...

Dâmâd’a göre bu âyette geçen “*eynemâ küntüm*” ifadesi mesafe ile ilgili nicelenmeyi (tekemmüm) nefyedip bütün mekânları içindeki mekânsallarla beraber bu “beraberlik”te tek bir yer durumuna getirir. Âyetteki kullanılan çoğul muhatap zamiri (*küm*) ise özel bir asırdaki insanları değil aksine bütün asırlardaki hatta bütün imkân âleminin başından sonuna kadar içerdiği bilinçli varlıkları kapsadığından zamansal ölçülülüğü (takaddür) nefyedip içerdiği bütün zamansal varlıklarla beraber zamanların tamamını tek bir ilişki üzere bir vakitte toplar. Dâmâd Mücâdele sûresinde geçen “*mâ yekûnu min necvâ selâsetin illâ hüve râbî’uhum... ve lâ ednâ min zâlike ve lâ eksere illâ hüve maahüm eynemâ kânû = üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüleri Allah olmasın... bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, o mutlaka onlarla beraberdir.*”⁶²⁴ âyetinde de aynı hakikatin vurgulandığını ifade eder.⁶²⁵

Kısacası, Dâmâd bu ve benzeri âyetlerde geçen Allah-mümkinât beraberliğinin zamansal ve mekânsal beraberlik olmayıp dehrî beraberlik olduğunu savunur.

⁶²¹ Rahmân: 55/29.

⁶²² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 121-122.

⁶²³ Hadîd: 57/4.

⁶²⁴ Mücâdele: 58/7.

⁶²⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 123.

4- Ra'd sûresinde geçen “*yemhu'llahu mâ yeşâu ve yüsbitu, ve indehû ummu'l-kitâb*” = Allah dilediğini siler dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap onun yanındadır.”⁶²⁶ âyeti...

Mîr Dâmâd var etme ve yok etme (mahv ve isbât) kitabının zaman olduğunu, çünkü Allah'ın fâsid (bozulan) şeyleri onda yok ettiğini, kâin (oluşan) şeyleri de onda var ettiğini ifade ettikten sonra, âyette geçen “*ummu'l-kitâb*”ın dehr olduğunu savunur. Ona göre bu âyetin en isabetli yorumu budur, çünkü oluşan (kâin) her şey onda (dehr) tekvîn kalemi ile bilfiil yazılıdır.⁶²⁷

Dâmâd, Fahreddîn er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-kebîr*'inde bu âyete yaptığı yorumu nakleder. Râzî özetle şöyle der: “*Ummu'l-kitâb*” kavramı ile ilgili olarak iki görüş var: Birincisi, bunun “Levh-i Mahfûz” olup ulvî ve süflî âlemin bütün hâdislerinin onda mevcut olduğu yönündedir. Bir hadise göre, başka hiçbir şey mevcut değil iken Allah mevcut idi. Sonra Levh-i Mahfûz'u yarattı ve kıyamete kadar gelecek olan mahlûkâtın hallerini onda var etti. Bu yoruma göre Allah katında iki kitap vardır: Biri, meleklerin yaratılışa dair yazdığı ve yok etme-var etme mahalli olan kitaptır; diğer kitap ise Levh-i Mahfûz olup bütün ulvî ve süflî hallerin nakışlarını derceder. İkinci görüşe göre ise bu kavram, Allah'ın -ister mevcut olsun isterse ma'dûm olsun- bütün bilinenlerle ilgili ilmini ifade eder. Bu malûmlar değişse bile Allah'ın onlarla ilgili ilmi bâki kalır. Râzî “*Ummu'l-kitâb*” ile kastedilen şeyin bu ikinci anlam olduğunu savunur.⁶²⁸ Dâmâd bu açıklamadan hareketle “*Ummu'l-kitâb*”ın, başından sonuna kadar varlık nizamı kitabı olduğunu, varlık âlemlerinde -yaş ve kuru- ne varsa içeren bu kitabın dehr olduğunu savunur.⁶²⁹

Bu noktada, Dâmâd'ın eserlerinde ismine nadiren rastladığımız Gazzâlî'nin* de bir açıklamasıyla karşılaşırız. Dâmâd'ın *İhyâu ulûmi'd-dîn*'den alıntılacağı ve pek

⁶²⁶ Ra'd: 13/39.

⁶²⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 123-124.

⁶²⁸ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (I-XXXII)*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1981, XIX, 67-68.

⁶²⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 126.

* Örneğin *Kitâbu'l-kabesât*'ta sadece üç yerde geçer. Bunların birinde, lakabı olan “Hüccetü'l-İslâm” olarak anılır ve herkesin fark edemediği bir hakikate dikkat çeken tahkik ehlinen biri olduğuna işaret edilir (*Kitâbu'l-kabesât*, 109). Diğer bir yerde feleğin devrî hareketinin değişken varlığı sâbit varlığa bağlayan illet olduğuna değinirken Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de söz konusu hareketin değişken yönünün illetini sorgulayan ifadelerine atıfta bulunarak onun bu itirazında haksız olduğunu savunur.

“şirin” bulduğu açıklamada Gazzâlî bütün varlık nizamı demek olan âlemi Allah’ın yazılı bir eseri (tasnif) olarak niteler.⁶³⁰

Dâmâd, bu âyetin dışında dehr âlemine işaret eden başka âyetleri de delil getirir. Bunlardan biri Hicr sûresinde geçen “*ve in min şey’in illâ indenâ hazâinuhû, ve mâ nünezzilühû illâ bi-kaderin ma’lûm* = Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz.”⁶³¹ âyetidir. Dâmâd sabit hazinelerin dehrde, ölçüyle indirilen ve nicelik kategorisine konu olan şeylerin zamanda bulunduğunu ifade eder.⁶³²

Dâmâd’ın delil gösterdiği bir başka âyet ise Kur’ân’ın birden çok yerinde geçen “*innemâ emruhû izâ erâde şey’en en yekûle lehû kün fe-yekûn* = Bir şeyi dilediği zaman, onun emri o şeye ancak “ol!” demektir. O da hemen olur.

Dâmâd, bu son âyetin “*emr*” ve “*kün!*” sözü ile **ibdâî varedişi** yani dehr boyutunda gerçek yokluktan varlığa çıkarmayı ifade ettiğini ve başka bir terminolojide bunun “Rahmânî nefes” tabiri ile dile getirildiğini belirtir. Dâmâd Hicr sûresinden delil gösterdiği âyetin “*inzâl*” ve “*tenzil*” ile **tekvînî varedişi** yani geçiş ve yenilenme ufku olan zamanda ortaya çıkarmayı (ihdâs) ifade ettiğini belirtir.⁶³⁴

Dâmâd’ın aynı bağlamda delil getirdiği ve ölüm olgusu üzerinden insanların dehr-zaman boyutları ile ilişkilerine de açıklık getiren âyet Vâkı’a sûresinde geçer: “*kul inne’l-evvelîne ve’l-âhirîne le-mecmû’ûne ilâ mîkâti yevmin ma’lûm* = De ki, şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günün belli bir vaktinde toplanacaklardır.”⁶³⁵ Dâmâd burada geçen “*yevmin ma’lûm*”dan maksadın; içinde geleceğin geçmişten, yenilenenin eskiden geri düştüğü “**zamansal gün**” olmayıp içinde geçmiş ve geleceğin, evvel ve âhirin toplandığı “**dehrî gün**” olduğunu iddia eder. Dâmâd ayrıca bedensel

(*Kitâbu’l-kabesât*, 303). Dâmâd’ın Fahreddîn er-Râzî’ye karşı kullandığı üslup ile kıyaslayacak olursak, onun Gazzâlî’ye karşı nisbeten daha hürmetkâr olduğunu ifade edebiliriz.

⁶³⁰ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 127.

⁶³¹ Hicr: 15/21.

⁶³² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 124.

⁶³³ Örnek olarak bkz.: Yâsin: 36/82.

⁶³⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 124.

⁶³⁵ Vâkı’a: 56/49-50.

ölümün (el-mevtu'l-cesedânî) hakikatının, nâtık nefsin zaman ikliminden dehr âlemine, zâhirî hayattan hakikî hayata intikal olduğunu ifade eder.⁶³⁶

Mîr Dâmâd bu âyetlerin yanı sıra, “*nâdâ ashâbü'l-cenneti ashâbe'n-nâri...* = cennet ehli cehennem ehline seslendi...”⁶³⁷ gibi bazı âyetlerde zaman bakımından gelecekte gerçekleşmesi beklenen bazı olayların geçmiş zaman kipinde anlatıldığını belirterek, bunun sırrını şöyle açıklar: Bu olaylar her ne kadar zamanda henüz var olmamış olsalar da hepsi dehr âleminde bilfiil gerçekleşmiş bulunmaktadır. Çünkü Allah katında geçmiş, gelecek ve şimdi hep aynı şekilde hâzır bulunur.⁶³⁸

Bu konu ile alakalı olarak bir hususa değinmekte yarar görüyoruz:

Şîî ilim çevrelerinde, Mîr Dâmâd'ın felsefî görüşlerini konu alan çalışmalarda bile onun “bedâ” hakkındaki görüşlerine genellikle müstakil bir başlık açıldığını görüyoruz.⁶³⁹ Şîî kelimciler ile Sünnîler arasındaki en önemli ihtilaf konularından birini teşkil eden bu konu hakkında Mîr Dâmâd'ın müstakil bir eseri bulunmaktadır.⁶⁴⁰ Dâmâd'ın meseleyi dehr-zaman ayrımını temel alarak tartıştığını göz önünde bulundurarak, burada onun konu hakkındaki görüşlerine kısaca değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Dâmâd, Ra'd sûresinin 39. âyetinde geçen “Ummu'l-kitâb” kavramının “dehr” manasında olduğu noktasında Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirini referans gösterdikten sonra, onun bu bağlamda Şîîlerin “bedâ” anlayışına yönelttiği eleştirilere cevap verir. Râzî, Râfîzîlerin (Şîîlerin) Allah hakkında “bedâ”yı câiz gördüklerini ifade ettikten sonra bu kavramı şöyle açıklar: Öncelikle bir şeye inanılması, fakat daha sonra inanılanın tersi bir durumun ortaya çıkmasıdır. Râzî, onların bu görüşü Ra'd sûresinin 39. âyetine dayandırdıklarını, ancak bu anlayışın bâtil olduğunu, çünkü Allah'ın ilminin

⁶³⁶ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 124.

⁶³⁷ A'râf: 7/44.

⁶³⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 124-125.

⁶³⁹ Örnek olarak bkz.: Rauf Sübhânî, *el-Fikru'l-felsefî inde'l-Mîr Dâmâd el-Esterâbâdî*, Dârü'l-müerrihi'l-Arabî, Beyrut 2011, 166-205.

⁶⁴⁰ Bu çalışmanın bazı konularında referans olarak kullandığımız söz konusu eserin tam adı “*Nibrâsü'd-diyâ' ve Tisvâü's-sivâ' fi Şerhi Bâbi'l-bedâ' ve İsbâti Cedva'd-duâ*”dır.

onun zâtına özel lâzımlarından olduğunu, dolayısıyla bu ilimdeki bir değişimin onun zâtında değişmeyi gerektirdiğini, bunun ise muhal olduğunu ifade eder.⁶⁴¹

Mîr Dâmâd, Râzî'ye şöyle cevap verir: Bedâ sadece Râfızîlerin savunduğu ve sadece onların hadis kitaplarında yer alan bir mesele değildir. Bilakis Hz. Peygamber'in hadislerinde sıkça tekrarlanan bir mesele olup başta Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri olmak üzere Sünnî kaynaklar ittifakla bu rivayetlere yer verirler. Dâmâd bu iddiasının ardından "bedâ"yı şöyle izah eder:

Râfızîlere göre "bedâ"nın manası, pişmanlık ve inanılanın aksinin ortaya çıkması değildir. Bilakis değişken varlıkların varoluş hallerinde ve tekvînî hükümlerde el-Bârî Teâla'ya istinad etmesi olup değişiklik, kazâ ve dehrde değil zamanda ve kaderin bazı mertebelerinde -değişken varlıkların mucidine kıyasla herhangi bir değişim, ardışıklık gerekmeksizin- meydana gelir. Dâmâd ayrıca "bedâ"nın Yahudilerin "Allah icâd ve tekvini" bitirdi (ardından dinlendi)" şeklindeki kabullerinin iptali olduğunu da savunur.⁶⁴²

4.2.6.2.2. Konuyla İlgili Hadisler ve İmâmların Sözleri

Mîr Dâmâd, konuyla ilgili gördüğü âyetlerden örnekler sunduktan Ebû Ca'fer el-Küleynî'nin derlediği ve Şîâ mezhebinin en müteber rivâyetleri toplayan eser olarak itibar ettiği *el-Kâfî*'den önce Hz. Peygamber'in bazı hadislerini, daha sonra ise Hz. Ali'nin ve Şîîlerin masum kabul ettiği bazı imâmların sözlerini nakleder. Söz konusu hadisler şunlardır:

- 1- "*Kalemler kurudu ve sahifeler dürüldü*". Bu rivâyet Tirmizî'de "*kalemler kaldırıldı ve sahifeler kurudu*"⁶⁴³ şeklinde geçer.
- 2- "*Allah'ın ilk yarattığı şey, kalemdir. Allah ona 'yaz' dedi. Kalem 'ne yazayım?' deyince Allah şöyle buyurdu: Kaderi, olmuş olanı, olmakta olanı ve ebede kadar olacak olanı yaz.*"
- 3- "*Kıyamete kadar olacak olan şeylerin hepsi (var) olmuştur.*"
- 4- Hz. Peygamber'e soruldu: *Biz bitmiş bir işi mi yapıyoruz yoksa başlanılan bir işi mi? Buyurdu ki: Hem bitmiş hem başlanılan bir işi yapıyorsunuz.*"

⁶⁴¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XIX, 68.

⁶⁴² Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 127.

⁶⁴³ Tirmizî, 2516.

Mîr Dâmâd bu hadisleri naklettikten sonra, imâmlardan bazı nakiller yapar. Altıncı İmâm Ca'fer es-Sâdık (ö. 766) “*er-Rahmânu ale'l-arş'istevâ*” âyetinde geçen “istevâ” kavramını “*her şey eşit oldu, dolayısıyla hiçbir şey diğerinden ona daha yakın olmadı. Hiçbir uzak ona uzak olmadığı gibi hiçbir yakın da ona yakın olmadı, yani o her şeye eşit oldu.*” şeklinde açıklar.⁶⁴⁴

Yedinci İmâm Musa Kâzım (ö. 799) “*Allah daima zamansız ve mekânsız idi. O şu anda da öyledir. Hiçbir mekân onsuz değildir ancak onunla dolmuş da değildir; o hiçbir mekâna hulûl etmez.*” demiştir. Dâmâd burada geçen “*Allah daima zamansız ve mekânsız idi. O şu anda da öyledir.*” ibaresini şöyle yorumlar: Allah daima zamansız ve mekânsız olarak sermedde mevcuttur, dehrde değil. Onun zâtı dışında hiçbir şey mevcut değildir; ne dehr ne zaman ne boyut ne mekân ne sâbit ne değişken ne kararlı ne de akışkan. Ancak onun emri, halkı, ibdâ'ı ve sun'u sayesinde şeyler varlığa dahil oldular ve böylece hepsi gerçek yokluktan sonra dehrde var oldular; onlardan herhangi biri sermede dâhil olmadığı gibi Yaratıcı'nın varlığı da onların varlığından sonra dehrde olmadı. O, onlar mevcut olmadan önce olduğu gibi şimdi de zamanı, dehri, mekânı ve ciheti aşkındır. Sermed gerçek zorunlu olan Allah'a özgü iken, dehr mümkün varlıklara, zaman ise bunların değişken olanlarına özgüdür. Şu hâlde “*kânellâhu ve lem yekun maahû şey'un, ve'l-âne kemâ kâne*” sözünün manası açıklığa kavuştu.⁶⁴⁵

Dâmâd'ın İmâmlardan yaptığı nakillerin hepsine burada yer vermek çalışmamızın mahiyeti açısından uygun olmaz. Bu nedenle onun Hz. Ali'ye yaptığı referansı da değerlendirerek bu bahsi kapatacağız. Böylelikle onun hudûs anlayışının dinî referanslarını yeterli bir şekilde gösterdiğimizi düşünüyoruz.

Dâmâd, Hz. Ali'ye atfedilen bir hutbeyi referans göstererek, Allah'ın her şeyi mutlak yokluktan yarattığını savunur. el-Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinde yer alan rivayete göre Hz. Ali bir hutbesinin hamdele faslında şöyle demiştir: “*el-Hamdu lillâhi'l-vâhidi'l-ehadi's-samedî'l-müteferridi'l-lezî lâ min şey'in kâne ve lâ min şey'in haleka mâ kâne, kudreten bâne bi-hâ mine'l-eşyâi ve bâneti'l-eşyâu minhu (...kendisi bir şeyden var-olmuş değil ve var-olan şeyleri bir şeyden yaratmış değil...).*” Küleynî bu ifadelerin, tevhid ilminin en güzel açıklaması olduğunu belirterek Hz. Ali'nin “*lâ*

⁶⁴⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabesât*, 128.

⁶⁴⁵ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabesât*, 128-129.

min şey'in kâne ve lâ min şey'in haleka mâ kâne” ifadesiyle ‘varolanların bir kısmının diğerlerinden var olduğu’ görüşünü savunanlara ve Seneviyye fırkasının ‘Allah her şeyi kadîm bir ilkeden yaratmıştır’ şeklindeki görüşüne reddiye olduğunu ifade eder. Küleynî, Seneviyye’nin âlemin hudûsu konusunda genellikle şu iddiayı dillendirdiğini belirtir: “*Yaratıcı, şeyleri ya bir şeyden yaratmıştır ya da şey-olmayandan (min lâ-şey).*” Küleynî bu önermede kullanılan ‘min lâ-şey’ ibaresinde şöyle bir çelişki bulunduğu işaret eder: “Min/...den” bir şeyin olmasını gerektirir; “lâ-şey/şey olmayan” ise bunu olumsuzlar.⁶⁴⁶

Mîr Dâmâd, Küleynî’nin bu açıklamalarını teyit ettikten sonra, Mantık ilmi açısından “min şey” ifadesinin çelişğinin “min lâ-şey” değil, “lâ min şey” olduğuna işaret eder⁶⁴⁷ ve kendi hudûs anlayışını bu analizin üzerine temellendirir. Ona göre doğru açıklama şudur:

Allah şeyleri herhangi bir şey olmaksızın var edip ortaya çıkarmıştır (*inne’l-lâhe sübhânehû evcede’l-eşyâe ve ahdesehâ lâ-min-şey*); şey-olmayandan veya bir şeyden var-edip ortaya çıkarmış değildir (*lâ ennehû evcedehâ ve ahdesehâ min lâ-şey’in ev min şey’in*). Dolayısıyla “Yaratıcı, varlıkları (eşyâ) şey’den mi yarattı yoksa şey-olmayandan mı?” denildiğinde, bu soru cevaplandırılmayı hak etmez. Bunun hakkı, sorunun iki tarafının da olumsuzlanıp üçüncü bir şıkkın seçilmesidir ki bu da “o, onları herhangi bir şey olmaksızın (lâ-min-şey) yaratmıştır.” şıkkıdır. Allahu Teâlâ şeylerin hepsini, dehr boyutunda, herhangi bir madde ve hiçbir şey olmaksızın var edip ortaya çıkarmıştır. Zamansal hudûs ise zamansal bir şeyin metnü’l-vâki’de (dehrde) gerçek yokluktan sonra var olması değil, varlığının, içinde bulunduğu zaman ile özelleşmesidir. Dolayısıyla bunların ortaya çıkması, ancak Allah’ın onları içinde bulundukları zamanda, daha önceki zamanda var olan bir maddeden -yine önceki maddede bulunan isti’dâdî (potansiyel) imkândan- var etmesidir. el-Bârî Teâlâ, maddeyi ve maddesi olan şeylerin hepsini dehr boyutunda, herhangi bir madde ve şey olmaksızın –dolayısıyla bir zaman ve bir mekân olmaksızın- yani gerçek yokluktan sonra yaratmıştır (ihtirâ’).⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Bkz.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 131-133; krş.: el-Küleynî, I, 136-137.

⁶⁴⁷ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-Kabesât*, 133.

⁶⁴⁸ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-Kabesât*, 134.

4.2.6.2.3. Nazzâm'ın Kümûn ve Bürûz Teorisinin Dehrî Hudûsa Yorumlanması

Mîr Dâmâd, dehrî hudûs teorisini desteklemek üzere Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinden Mu'tezilî düşünür İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın kümûn teorisini naklederek Şehristânî'nin bu teoriye dair yaptığı tespiti eleştirir. Yapılan alıntı şöyledir:

Ona (Nazzâm) göre Allah, mevcudâtı şu anda bulundukları hal üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir defada yaratmıştır. Âdem'in yaratılması evlatlarının yaratılmasından önce olmamış, fakat Yüce Allah yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir (ekmene). Öncelik ve sonralık, varlık ve yaratmada (hudûs) değil, gizlenen yerlerden** ortaya çıkma noktasındadır. Nazzâm bu konuda, kümûn ve zuhûr ehli diye bilinen filozofların düşüncelerini benimsemiş, ilahiyatçı (ilahiyîyûn) denilen filozoflardan daha çok tabiatçılara meyletmiştir.⁶⁴⁹*

Dâmâd, Şehristânî'ye hitaben “*Ey grubunun allâmesi, onun hakkında bu kanaate nasıl vardın? Onun bu görüşünü ilahiyatçı filozoflardan⁶⁵⁰ aldığına hükmetmen gerekmez miydi?*” dedikten sonra, Nazzâm'ın bu teorisinin kendi dehrî hudûs teorisi ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışır. Dâmâd'ın bu noktada yaptığı açıklama ilk bakışta çelişkili ifadeler barındırıyor gibi görüldüğünden, biz onun ifadelerini dipnot olarak verip burada maksadını ortaya koyacağız:

Nazzâm, yukarıdaki pasajda kullandığı “*bir defada*” ifadesi ile “anlık ve zamansal defa”yı değil, içinde varlığın sonuna kadarki zamansal ve anlık defaların tamamını

* Litera Yayıncılık'ın neşrettiği tercümede mütercim bu ifadeyi “*Zaman bakımından öncelik ve sonralık*” şeklinde çevirmiştir, ancak gerek *Kitâbu'l-kabesât*'taki alıntıda gerekse incelediğimiz iki ayrı tahkikli neşirde “*zaman bakımından*” kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu kayıt metnin bağlamı açısından uygun olup, öncelik çeşidini açıklaması bakımından isabetli görünmektedir. (Krş.: *Kitâbu'l-kabesât*, 118; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, A. Nasrî Nâdir (thk.), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986, 97; *el-Milel ve'n-nihal* (2. Baskı), Ahmed Fehmî Muhammed (tsh.), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1992, I, 50; *Milel ve Nihal*, Mustafa Öz (çev.), 65.

** Burada “gizlenen yerlerden” şeklinde karşıladığımız kelime *Kitâbu'l-kabesât*'ta “mekâmin” olarak, önceki dipnotta atıfta bulunduğumuz iki ayrı Arapça neşirden birinde “mekân”, diğerinde ise “emâkin” şeklinde geçmektedir. Metnin bağlamı açısından *Kitâbu'l-kabesât*'taki kelime daha uygundur.

⁶⁴⁹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 118. Krş.: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Mustafa Öz (çev.), 65.

⁶⁵⁰ Mîr Dâmâd “ilâhiyatçı filozoflar” derken, Hermetik gelenekte hikmeti nübüvvet kandelinden aldıkları kabul edilen Antik Yunan filozoflarını kasteder. Bunlar Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pisagoras, Sokrates ve (Hâtemü'l-hukemâi'l-ilâhiyyîn denilen) Eflâtun adlı filozoflardır. (Bkz.: Alevî, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, 384.)

barındıran “*dehrî bir defada*”yı kastetmiş olamaz mı?... Öncelik-sonralık mevcutların “*hudûsunda ve varlığında değil, ortaya çıkışında (zuhur) olur*” ifadesi yerine “öncelik-sonralık, onların dehrî hudûsunda değil sadece zamansal hudûsunda olur ve dehrdeki varlığında değil, zamanda ortaya çıkışında olur” diyemez miydi?.. Dâmâd Nazzâm’ın ifadelerinin bu şekilde anlaşılmaya elverişli olduğu hatta onun kastının tam olarak böyle olduğunu düşünür ve bu anlayışın kümûn ve burûz tezini savunan tabiatçıların değil “ilimde derinleşmiş olan ilahiyatçı (metafizikçi) filozoflar”ın anlayışı olduğunu savunur.⁶⁵¹

4.2.7. Mîr Dâmâd’ın Kendisini ve Dehrî Hudûs Teorisini Düşünce Tarihinde Konumlandığı Yer

Mîr Dâmâd, âlemin varoluşunu burhânî delillerle açıklamının son derece zor olduğunu, nitekim insanlık tarihi boyunca hiçbir düşünürün bunu başaramadığını ve Aristoteles ile İbn Sina’nın bu konuda burhân getirmeyi olanaksız gördüğünü ifade ederek Allah’ın bu başarıyı sadece kendisine bahşettiğini iddia eder. *Kitabu’l-kabesât*’ta dehrî hudûsa dair burhân-ı limmî yoluyla arka arkaya beş delil getirdikten sonra, bu “yüce matlab” yoluyla delil getirmenin günümüze kadar olağanüstü bir iş olarak addedildiğini, rabbinin kendisine bunu müyesser kıldığını ancak “insanî-fikrî bir fitrat ile değil rabbânî-kutsî bir güç ile” buna nail olduğunu iddia eder.⁶⁵²

Dâmâd, İbn Sina’nın *eş-Şifâ/Mantık/Sofistika*’nın sonunda Aristoteles’in Mantık ilmine yaptığı katkıya dikkat çeken ve Platon’u ondan üstün tutanları eleştiren bir pasajını nakleder ve ondan hareketle kendisinin (Mîr Dâmâd) Metafizik ilmine yaptığı katkının önemine dikkat çeker.

İbn Sina’nın naklettiği açıklamalara göre Aristoteles, Safsata sanatına dair öncekilerden bir şey tevarüs edemediğinden yakını ve kendisinin ortaya koyduğu bu sanatta bir kusur bulunması durumunda, kusur bulanların kendisini mazur görmelerini ister. İbn Sina Aristoteles’in bu açıklamaları üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtir ve aradan yaklaşık bin üç yüz otuz yıl geçmesine karşılık hiç kimsenin onda bir kusur bulamadığı gibi ona yeni bir şey de ilave edemediğini, dolayısıyla bu noktada onun

⁶⁵¹ Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 118.

⁶⁵² Mîr Dâmâd, *Kitâbu’l-kabesât*, 1-2, 227.

hakkının teslim edilmesi gerektiğini ifade eder. Mîr Dâmâd'ın bu açıklamaların yer aldığı uzun pasajı nakletmesinin asıl nedeni, bunun devamında gelen kısımda yer alan yorumdur. Orada İbn Sina şöyle der:

*Onun hocası (Platon), yaptığı (yazdığı) ve Sofistika (Sofist) Kitabı adını verdiği çalışmada gerekenin dışına taşmış ve yetersiz kalmıştır. Gerekenin dışına taşması, Mantığı, Fizik ve Metafizikle karıştırmasıdır. Bunun nedeni bu büyük zatın (Aristoteles'in) ortaya çıkışından önce onlarda var olan ayrıştırma zafiyetidir. Yetersizliğine gelince o (Platon), mugalataya ait yalnızca isim ortaklığı kısmını anlamıştır. Bize yakışan, doğru konuşup şöyle dememizdir: **Şayet o insanın ilimden nasibi ondan bize ulaşan şey ise sermayesi değersizmiş ve onun zamanında hikmet devşirilecek kadar olgunlaşmamış. Asabiyetle onun tarafını tutan ve elinde onun ilmine dair bize nakledilenden başka bir şey olmayan kimse ya bu adama (Aristoteles'e) hasedinden dolayı böyle yapmaktadır. Ya da kendisindeki bir körlükten ötürü yapmakta ve zaman bakımından önce olanların sanattaki derecelerinin de önde olduğunu düşünmektedir. Oysa hakikat bunun tersidir.***⁶⁵³

Mîr Dâmâd İbn Sina'nın bu açıklamalarındaki bazı noktalara göndermelerde bulunarak şu tespiti yapar:

Şayet bu ortağımız (İbn Sina) günümüzde yaşasaydı, dikkatli bir düşünmeyle ve insaflı bir tavırla şunu ayne'l-yakîn derecesinde görürdü: Nasıl ki Hikmetü'l-mîzân sanatının (Mantık) bir kısmı Aristoteles'in zamanına kadar devşirilecek kadar olgunlaşmamışsa, aynı şekilde **Hikmetü mâ fevka't-tabîanın (Metafizik) ve özellikle onun Rubûbiyyât (Teoloji) kısmının temel bazı konuları da devşirilecek derecede olgunlaşmamıştır.** Dâmâd bu tespitten sonra şöyle der: Bununla beraber, biz öncekilerin hakkını, onların ilmî kanunları ve kaideleri ortaya koyma noktasında bizden önde olduklarını inkâr etmiyoruz. Bize ve ilim ehline olan iyiliklerine karşılık Allah onları en iyi şekilde mükâfatlandırırın. *“Lâkin Allah dilediğini doğru yola erdirir.”*⁶⁵⁴

Sonuç olarak Mîr Dâmâd, Aristoteles ve İbn Sina gibi önde gelen filozofların felsefenin temel ilkelerini tespit etmede son derece başarılı olduklarını ifade ederek bu noktada kendisinin onların gerisinde bulunduğunu itiraf eder. Bununla beraber ilimlerin

⁶⁵³ İbn Sina, *eş-Şifâ/Mantık/Safsata*, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (thk.), Zevî'l-kurbâ, Kum 1434, 113-115; *Sofistik Deliller* (3. Baskı), Ömer Türker (çev.), Litera Yay., İstanbul 2017, 82-83. Krş.: Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 276-277.

⁶⁵⁴ Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-kabesât*, 278.

kümülatif olmasından dolayı bazı ilimlerin zaman içinde olgunlaştığını, Metafiziğin Teoloji kısmının da kendisinden önce yeterince olgunlaşmadığını ve bu nedenle Allah-âlem ilişkisine dair ortaya konulan teorilerin hiçbirinin kusurlardan âri olmadığını belirterek bu meseleyi bütün yönleriyle aydınlığa kavuşturma işini düşünce tarihinde ilk defa kendisinin (dehrî hudûs teorisiyle) başardığını iddia eder.

SONUÇ

Mîr Dâmâd yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle 17. yy. İslam düşüncesine önemli bir canlılık kazandırmıştır. Âlemin varoluşu probleminde dair ortaya koyduğu *dehrî hudûs* teorisi, filozofların çoğunluğunun savunduğu *zâtî hudûs* teorisi ile kelamcılarının savunduğu *zamansal hudûs* teorisi arasında sıkışan fikrî faaliyetler için yeni bir çözüm önerisi olmuştur. Bu teori hem filozofların hem kelâmcıların temel kaygılarını dikkate alan bir mâhiyettedir. O, âlemin haricî varlık düzeyinde sarîh yokluk ile öncelendiği iddiasıyla kelâmcıların filozoflara yönelttiği itirazı dikkate alırken, bu varoluşun zamansal olmadığı kabulü ile filozofların kelamcılara yönelttiği eleştirileri haklı bulmuştur. Bu bakımdan, onun İslam kültür muhitinin hâkim iki görüşü olan *zamansal hudûs* ile *zâtî hudûs* tezlerini tamamen reddettiği söylenemez. O, zamansal hudûsun sadece zaman âleminde geçerli olduğunu, zâtî hudûsun ise bütün mümkün varlıkları kapsadığını ancak zamanüstü varlıkların sadece zâtî hâdis olmayıp aynı zamanda dehrî hâdis olduklarını iddia ederek filozoflara muhalefet etmiştir.

Mîr Dâmâd'ın tezini belirginleştiren en önemli iki unsurdan biri onun varlıkları *zaman-dehr-sermed* şeklinde üç ontolojik kategoriye ayırması, ikincisi ise öncelik çeşitlerine *mâhiyet ile öncelik* ve *sermedî önceliği* de dâhil etmesidir. O, “*sermed*”in Yaratıcı’ya özgü olduğunu, mümkün varlıkların sâbit olanlarının “*dehr*”de, değişken olanlarının ise “*zaman*”da bulunduğunu savunarak hem kelamcılara hem filozoflara muhalefetin zeminini oluşturmuştur. Buna göre, zaman âlemi dehr ile kuşatıldığından ve onun bir malûl olduğu bir bütün olarak âlemin zamansal hâdis olması imkânsızdır. Dolayısıyla kelâmcıların tezi savunulamaz. Öte yandan dehr âlemini kuşatan ve onun illeti olan sermed mutlak zamansızlık ve sonsuzluk boyutu olup imkân doğasına sahip varlıkların orada var olması imkânsızdır. Bu sebeple filozofların bir bütün olarak âlemi sadece zâtî hudûs ile açıklayan tezi de geçersizdir.

Mîr Dâmâd dehr âleminde uzam bulunmadığından orada var olan varlıklar arasında öncelik-sonralık tasavvur edilemeyeceğini belirterek bu âlemin zaman âleminde farkına dikkat çekmiştir. Ayrıca ulûhiyyetin varlık alanı olan “*sermed*”in dehr âlemini aşkın oluşu nedeniyle Yaratıcı’nın bir bütün olarak imkân âleminde önce olduğunu (*sermedî öncelik*), buna karşılık bütün mümkün varlıkların tek bir varlık gibi beraberce Yaratıcı’dan ayrık olarak sonra (*dehrî sonralık*) olduğunu savunmuştur. Mir

Dâmâd âlemin var oluşundan önceki yokluğunun *sarih/dehrî yokluk* olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Bununla, filozofların söz konusu yokluğu *zâtî yokluk* olarak tanımlamak suretiyle Yaratıcı ile âlem arasında hâricî varlık düzeyinde öncelik-sonralık ilişkisi bulunmadığı, dolayısıyla âlemin de (sermedde) ezelî olduğu şeklindeki açıklamasını eleştirir. O dehrî hudûs teorisini izah ederken, Meşşâî seleflerinin de kabul ettiği öncüllerden hareket etmiştir. Ancak onun iddiasına göre bu filozoflar en temel prensipleri ihlal etmişler ve vaz'ettikleri öncüllerden doğru sonuçları çıkarmamışlardır. Bunun en açık örneği, onların Yaratıcı'da mümkün varlıklarda olduğunun aksine varlık-mâhiyet ayrımının bulunmadığı kabul etmelerine rağmen bu çok önemli ontolojik farkı hudûs anlayışlarında ihmal ederek mübde'âtı da Yaratıcı ile beraber sermedde mevcut kabul etmeleridir. Mîr Dâmâd başta İbn Sina olmak üzere bu otoritelerin ilmî yetkinliklerine saygısını izhâr etmekle beraber onların bu konudaki tutumlarından ötürü yaşadığı hayal kırıklığını ve şaşkınlığını dile getirmiştir.

Mîr Dâmâd'ın varlıkları kategorik olarak ayırmak suretiyle sermed boyutunu Yaratıcı'ya özgülemesi ve bu ontolojik sisteminde Yaratıcı-yaratılan ayrımını keskin bir şekilde ortaya koyması, Fârâbî ve İbn Sina'nın zâtî hudûs teorilerine bu noktada yöneltilen eleştiriler göz önüne alınınca dehrî hudûs teorisinin güçlü yönü olarak değerlendirilebilir. Ancak bir yandan Yaratıcı'nın fiillerini ezelî kabul edip diğer yandan onun bir eseri olarak âlemi hâdis kabul etme arasındaki paradoksu çözme noktasında bu teorinin yeterince ikna edici olduğu söylenemez.

Dehrî hudûs teorisini geliştirirken Mîr Dâmâd'ın düşüncesini yönlendiren iki temel faktör olduğu görülür: Akıl ve nakil. Bu açıdan ilk bakışta bir kelâm âlimi izlenimi verse de, o yeri geldikçe kelâmcıların cedel yöntemini küçümser ve Felsefe sanatının en büyük üstatlarından sayılan Aristoteles ile İbn Sina'nın âlemin varoluşuna burhânî bir açıklama getirmenin olası olmadığını, dolayısıyla bu meselenin hem kıdemi savunanlar için hem hudûsu savunanlar için cedelî olmaktan öteye geçemeyeceğini iddia etmelerine dikkat çekerek düşünce tarihinde ilk defa kendisinin bu probleme burhânî bir açıklama getirdiğini iddia etmiştir.

Mîr Dâmâd'ın dehrî hudûs teorisini temellendirirken dayandığı naklî delillerin bir kısmı önceki bazı düşünürler tarafından da kullanılmıştır. Meselâ onun (Şîllerce en muteber hadis kaynağı sayılan) Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinden naklettiği ve Buhârî'nin

Sahîh'inde de yer alan "Allah var idi, onunla beraber hiçbir şey mevcut değildi... = *Kânellâhu ve lem yekun maahû şey'un...*" şeklindeki hadis, Gazzâlî ve cumhûr-u mütekellimînin âlemin hudûsu-kıdemi meselesinde dayandığı temel referanslardandır. Bununla birlikte Mîr Dâmâd âlemin a'yânda Yaratıcı'dan ayırık (infikâkî) bir şekilde sonra olması hususunda kendisiyle hemfikir olan bu düşünürlerle uzlaşısına değinmemiştir. Bunun iki nedeni olduğu kanaatindeyiz: Dâmâd'ın kendisinin dile getirdiği neden, söz konusu düşünürlerin âlemden önceki yokluğa zamansal nitelikler atfetmesi, dolayısıyla âlemin zamansal hâdis olduğunu savunmuş olmalarıdır. Bize göre bu durumun ikinci bir sebebi daha olmuştur: Mîr Dâmâd sünnî ve mutezilî kelimcilerle (kısmen bile olsa) uzlaştığını itiraftan kaçınmıştır. Kaçınmasının nedeni ise ya kendi mezhebî reaksiyonudur ya da yaşadığı tarihsel şartların sonucu olarak tıpkı filozoflarla aynı çizgide bulunduğu izlenimi uyandırmaktan çekindiği gibi içinde bulunduğu yoğun Şîî atmosferden kaynaklanan çekincesidir. *el-Ufuku'l-mübîn* adlı eserinde bir konuda kelimcileri eleştirirken "mütekellimûn derken Eş'ârîleri ve Mu'tezilîleri kastediyorum" kaydını düşmesi bu tespitimizi desteklemektedir. Ayrıca felsefî problemleri ele alırken sünnî kimliği ön planda olan Fahreddîn er-Râzî'yi genellikle "Şüphecileri İmamı" lakabıyla anması ve ona karşı istihzâî bir üslup kullanması, buna karşılık şîî kelâmcı olarak bilinen Nasîrüddîn et-Tûsî'yi eleştirirken bile ona olan saygısını açıkça ortaya koyması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Mîr Dâmâd'ın İslam düşünce tarihindeki yerini doğru tespit etmek için, onun felsefesini mevcut ekoller arasında nasıl konumlandığını ve hangi kaynaklardan beslendiğini belirlemek gerekir. Bu konuda görüş beyan eden ilmî otoriteler, onun düşüncesinin Meşşâîlik ile İşrâkîlik'in bir sentezi mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir. Dâmâd'ın kullandığı terminoloji ve problemler karşısında aldığı pozisyon bakımından bu tespit ana hatları itibarıyla doğrudur. Ancak onun eserlerinin ana konusu olan dehrî hudûsun kavramsal zemininde yaptığı analiz ve tenkitler, İbn Sina geleneği dâhilinde yapılan bir sistem içi eleştiri olsa da metafizik temelleri itibarıyla seleflerinin anlayışını kategorik olarak reddeden özgün bir yaklaşıma işaret eder. Mîr Dâmâd'ın kendini devamı olarak gördüğü gelenek, Sühreverdî'nin de kendini bir halkası addettiği Hermetizm'dir. O bu geleneğin silsilesinden şu isimleri saymıştır: Eflâtun, Sokrates, Pythagoras, Empedocles, Anaximenes, Anaxagoras, Thales, Agathodaimon ve Hermes. Dâmâd bu geleneği Kur'ân'da ve hadislerde referansları bulunan *Yemânî Hikmet (el-*

Hikmetü'l-yemâniyye) terkihiyle adlandırmıştır. Tercih edilen kavramlarla bu geleneğin nebevî kaynağına vurgu yapılmıştır. Peki, Mîr Dâmâd Sühreverdî ile bu gelenek arasında bir bağ görmüş müdür?.. Anladığımız kadarıyla, Mîr Dâmâd onu bu geleneğin bir temsilcisi olarak görmemiştir. Çünkü Sühreverdî'den bahsederken, onu İslam Felsefesi geleneğinin ana ekollerinden birinin kurucusu/lideri olarak anmış; bu ekolü ise mistik bir felsefe olarak nitelemiş, ancak kendini bu ekole mensup gördüğüne dair hiçbir beyanda bulunmamıştır. Aksine, bu ekolden söz ederken açık bir şekilde kendini dışarda tutmuştur. Onun bu ekolle ilişkisini, Meşşâî ekolle olan ilişkisiyle kıyasladığımızda şunu görüyoruz: Dâmâd *Yûnânî Felsefe* diye andığı Meşşâîliği “çiğ hikmet” olarak nitelemiş; fakat Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sina gibi üstadları anarken - onlara en sert tenkitleri yöneltirken bile- saygı dolu bir üslup kullanmıştır. Buna karşılık, Sühreverdî'nin açıklamalarına atıfta bulunurken bazen kullandığı ifadelerde (kelamcılara karşı kullandığı üsluptaki kadar olmasa da) bir istihzâ sezilir. Bununla birlikte, Mîr Dâmâd'ın eserlerinin isimlerini, bölüm ve alt-bölüm başlıklarını İşrâkîliğin temel kavramı olan “nur” ve onunla ilişkili kavramlardan seçmiş olması, şiirlerinde “işrâk” mahlasını kullanmış olması vs. örneklerinde bariz şekilde görüldüğü üzere İşrâkîlikten etkilenmiştir. Bu durumda denilebilir ki Mîr Dâmâd belli konularda kullanılan terminolojide ve mâhiyetin asâleti gibi bazı spesifik meselelerde İşrâkîlikten esinlenmiş ancak onun nazarında -Sühreverdî'nin iddia ettiğinin aksine kadim hikmet geleneğinin bir mümessili olmaması nedeniyle- bu ekol bazı meselelerde hakikati ortaya koyamamıştır.

Sonuç olarak Mîr Dâmâd hem Meşşâîlik'ten hem İşrâkîlik'ten istifade etmekle beraber, bu iki ekole mensup filozofları (âlemin varoluşunun izahı gibi) felsefenin çok önemli bazı konularında hakikati açıklama noktasında yetersiz bulmuştur. O kendini Sühreverdî'nin gündeme getirdiği kadîm hikmet geleneğinin (Hermetizm) İslamî dönemdeki tek temsilcisi olarak görmüş, âlemin dehrî hudûsla varolduğunu burhânî delillerle açıklama konusunda Allah'ın lûtfuna mazhar olduğunu iddia etmiştir.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, "Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi Üzerindeki Tesiri", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yay., İstanbul 2000, 107-131.
- Alevî, Ahmed b. Zeynelabidin, *Şerhu Kitâbi'l-kabesât*, Tahkîk: Hamid Naci İsfehâni, Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1997/1376.
- _____, *Keşfu'l-hakâik (Şerhu Takvîmi'l-îmân)*, Tahkîk: Alî Ücebî, Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-yi Dânişgâh-ı Tahran, Tahran 1376/1998.
- Âl-i Yâsin, Ca'fer, *el-Fârâbî fî hudûdihî ve rusûmih*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1985.
- Ali, Muhammed Sunkûr, *el-Mu'cemü'l-usûlî*, Dâru'l-müctebâ, Kum 2001.
- Âlûsî, Hüsâm Muhyiddîn, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, Matbaatü'z-Zehrâ, Bağdâd 1967.
- _____, *The Problem of Creation in Islamic Thought Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam*, The National Printing, Cambridge 1965.
- Arıcı, Müstakim, "Fahreddîn Râzî ve Okulu", Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslam Felsefesi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2017, 347-359.
- Aristoteles, *Posterior analytics; topica*, (Çev.: Hugh Tredennick ve E. S. Forster), Harvard University Press, Cambridge 1960.
- _____, *Metafizik* (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- _____, *Fizik* (4. Baskı), (Çev.: Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010.
- _____, *Gökyüzü Üzerine*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi, Ankara 1997.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I-V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006.
- Aştîyânî, Seyyid Celâleddin, *Müntehabâtî ez âsâr-i hükemây-i ilâhî-yi Îrân I-IV* (3. Baskı), Müessese-i Bostân-i Kitâb, Kum 1393.
- _____, *Şerh-i hâl ve ârâ-i felsefî-yi Mollâ Sadrâ* (6. Baskı), Bostân-ı Kitâb, Kum 1378.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- _____, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.

- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- _____, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neş., İstanbul 2003.
- _____, “Fârâbî'nin Metafizik Düşüncesi”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, (ss. V, 699-722), İnsan Yay., İstanbul 2015.
- _____, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2006, 57-74.
- _____, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sina) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 14 (1), 2001, 171-181.
- _____, “Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezelî İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, 2001, 107-144.
- Baga, Mehmet Sami, *İbn Sina Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2018.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *el-Mu'teber fi'l-hikme I-III* (2. Baskı), Câmîat-ü İsfahan, İsfahan 1415.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesinde Giriş* (9. Baskı), TDV Yay., Ankara, 2012.
- Beheştî, Ahmed, *Mebâhisü'l-ilâhiyyât inde İbn Sînâ*, Dâru'l-hâdî, Beyrut 1997.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.
- _____, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2005.
- _____, “İslam Düşüncesi ve İsrâkîlik”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Sayı: 28 (Bahar 2014), 25-36.
- _____, “İsrâkîlik ve Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesinin Kaynakları”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, (ss. VII, 935-973), İnsan Yay., İstanbul 2015.
- Beksaç, A. Engin, “Safeviler/Sanat”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2008, XXXV, 457-459.

- Bihbehânî, Seyyid Ali Mûsevî, *Hakîm-i Esterâbâd* (2. Baskı), Müessese-i İntişârât ve Çâp-i Dânişgâh-i Tehrân, Tahran 1377.
- _____, “Mukaddime-i Tahlîlî-yi Kabesât”, *Kitâbu’l-Kabesât* (3. Baskı), Tahkîk: Mehdî Muhakkik vd., Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 1395, LXIV-LXXIX.
- Brockelmann, Carl, *GAL Suppl.*, E. J. Brill, Leiden 1938.
- Brown, Keven Alexander, *Time, Perpetuity and Eternity Mîr Dâmâd’s Theory of Perpetual Creation and the Trifold Division of Existence: An Analysis of Kitâb Al-Qabasât: The Book of Blazing Brands*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 2006.
- Cevdet Paşa, Ahmet, *Mî’yâr-ı Sedât*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Corbin, Henry Eugenie, “l’École d’Ispahan”, *En Islam Iranien: Aspects Spirituelset Philosophiques*, Librairie Gallimard, Paris, 1978, 4 (5), 7-201.
- _____, “Confessions Extatiques de Mîr Dâmâd”, *Melanges Louis Massignon I-II*, Institut Français de Damas, Damas (Dımaşk) 1956-1957, I, 331-378.
- _____, *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London, 1993.
- _____, *İslâm Felsefesi Tarihi I-II* (6. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), İletişim Yay., İstanbul 2010.
- Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (3. Baskı), Dâru’n-nefâis, Beyrut 2012.
- Craig, William L., *The Kalam Cosmological Argument*, The Macmillan Press, London 1979.
- Çağrıçı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2013, XXXXIII, 324-329.
- Çapak, İbrahim, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Dabashi, Hamid, “Mîr Dâmâd and the Founding of the ‘School of Isfahan’”, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, 1996, 597-634.
- Dâmâd, Mîr Muhammed Bâkır, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I*, Abdullah Nûrânî (neş.), İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002.
- _____, *es-Sıratu’l-müstakîm (fî rabti’l-hâdisi bi’l-kadîm)*, Tahkîk: Ali Ücebî, Mîrâs-e Mektûb, Tahran 1381.
- _____, “es-Sıratu’l-müstakîm”, *Musannefât-ı Mîr Dâmâd I-II*, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002, I, 329-496.

- _____, *Kitâbu'l-Kabesât* (3. Baskı), Tahkîk: Mehdi Muhakkik vd., Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 1395.
- _____, *Cezvât u Mewâkît*, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 2001.
- _____, *el-Îmâdât*, “Musannefât-ı Mîr Dâmâd I” içinde, 1-112.
- _____, *el-Ufuku'l-mübîn*, (“Musannefât-ı Mîr Dâmâd, İntişârât-i Vizâret-i Ferheng u İrşâd-ı İslâmî, Tahran 2002” içinde), II.
- _____, *et-Takdîsât*, “Musannefât-ı Mîr Dâmâd I” içinde, 113-206.
- _____, *Ta'lika-i Hikmetü'l-işrâk* “Mantık ve mebâhisü'l-elfâz, (mecmûa-i mütûn ve makâlât-ı tahkîkî), Mehdi Muhakkik ve Toshihiko Izutsu (nşr.), Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1353/1974” içinde, 289-292.
- _____, *Takvîmu'l-îmân*, Tahkîk: Ali Ücebî, Müessesesi-i Motâla'ât-i İslâmî-yi Dânişgâh-i Tahran, Tahran 1376/1998.
- _____, *Nibrâsü'd-diyâ' ve Tisvâü's-sivâ' fî Şerhi Bâbi'l-bedâ' ve İsbâti Cedva'd-duâ*, Tahkîk: Hâmid Nâci İsfahânî, İntişârât-ı Hicret, Kum 1376.
- _____, *Tahkîk-u mefhûmi'l-vücûd*, Hâdî Rastegâr Mokaddem Govherî (Musahhih ve hâşiye-nevîs), Merkez beyne'l-milelî terceme ve neşru'l-Mustafa, Kum 1395.
- _____, *Kânûnu'l-ismetî ve burhânu'l-hikme*, Gencîne-i bahâristân: Hikmet-2 (mantık, felsefe, kelam ve irfan), Ali Ücebi (nşr.), Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûra-yı İslâmî, Tahran 1387 içinde, II, 109-116.
- _____, *Halku'l-a'mâl*, Gencîne-i bahâristân: Hikmet-1 (mantık, felsefe, kelam ve irfan), Ali Ücebi (nşr.), Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûra-yı İslâmî, Tahran 1379 içinde, I, 311-320.
- _____, “Hulsetü'l-melekût”, *Musannnefât-ı Mîr Dâmâd* içinde, I, 281-327.
- _____, *Risâletü'l-ikâzât fî halki'l-a'mâl*, Tahkîk: Hâmid Nâci İsfahânî, Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1391.
- Davidson, Herbert A., *Proofs For Eternity Creation and The Existence Of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University, New York 1987.
- Demir, Osman, “Teselsül”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2011, XXXX, 536-538.

- Dînânî, Gulâm Hüseyin İbrâhimî, *Felsefe ve Sâhet-i Sohen* (4. Baskı), İntişârât-i Hermes, Tahran 1395.
- Doru, M. Nesim, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs Konusunda İbn Sina’ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü”, *Felsefe Dünyası*, 2012/2, Sayı: 56, 249-273.
- _____, “Mîr Dâmâd’ın Düşünce Sistemi”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni I-X*, (ss. VII, 1109-1127), İnsan Yayınları, İstanbul 2015,.
- Döner, Naim, “Mîr Dâmâd ve Emânet-i İlâhî Risâlesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, Sayı: 2, Diyarbakır 2016, 51-80.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klâsik Mantığa Giriş* (2. Baskı), Elis Yay., Ankara 2004.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012.
- er-Reyhânî, Muhammed Ali, “es-Seyyid ed-Dâmâd”, *el-Hâdî*, 2 (2), Dâru’t-teblîğî’l-İslâmî, Kum 1392/1972, 69-75.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), Şa-to, İstanbul 2004.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûsu’l-hikme*, Tahkîk: Ali Ücebî, İntişârât-i hikmet, Tahran 1389.
- _____, *Kitâbu’l-cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn* (2. Baskı), Tahkîk: Albert Nasri Nadir, Dâru’l-meşrik, Beyrut 1986.
- Fazlurrahman, “Mîr Dâmâd’s Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (2), 1980, 139-151.
- _____, “Mîr Dâmâd’ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi ile İlgili Çalışmalara Bir Katkı”, (Çev.: M. Nesim Doru), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27 (2012), 231-246.
- Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, (Çev.: Fethi Aytuna), İnkılâp Kitapevi, İstanbul 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü’l-felâsife*, Tahkîk: Süleyman Dünya, Şemsü’t-tebrîzî, Tahran 1424.
- _____, *Tehâfütü’l-felâsife* (2. Baskı), (Çev.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

- Gihamy, Gerard, *Mevsûatü mustalahât-i İbn Sina*, Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 2004.
- Gündüz, Tufan, “Safeviler”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2008, XXXV, 451-457.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü* (2. Baskı), (Çev: Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, İstanbul 2012.
- Hâcevî, Muhammed, *Dû Sadruddîn* (2. Baskı), İntişârât-i Mevlâ, Tahran 1393.
- Hâdî, Ekber, *Şerh-i Hâl-i Mîr Dâmâd ve Mîr Findiriskî*, İntişârât-i Mîsem Temâr, İsfahan 1363.
- Hamaney, Muhammed, *Mîr Dâmâd*, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahran 1384hş.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî, *Keşfü'l-murâd fî şerh-i Tecrîdi'l-i'tikâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
- Hıyâbânî, Müderris Tebrîzî, “Reyhânetü'l-Edeb”, *Kitâbu'l-Kabesât*/Mukaddime, Tahkîk: Mehdi Muhakkik vd., Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, Tahran 1977, LVII-LXIII.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, İzzet Akyol (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Izutsu, Toshihiko, “İşrakîlik”, Mustafa Armağan (ed.), *İslam'da Bilgi ve Felsefe* (2. Baskı), Şule Yayınları, İstanbul 1999, 73-86.
- _____, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (Çev.: İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- _____, *The Concept and Reality of Existence*, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1971.
- _____, “Mîr Dâmâd and His Metaphysics”, (*Kitâbu'l-Kabesât*'a yazılan İngilizce giriş), 1-15.
- _____, “Mîr Dâmâd ve Metafizîği”, (Çev.: M. Nesim Doru), *Eskiye*, Sayı: 30 (Bahar 2015), 175-184.
- _____, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (4. Baskı), (Çev.: Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II*, Ahmet Avni Konuk (çev. ve şerh), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017.

- İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Tahkîk: Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2001.
- _____, *Faslü'l-makâl* (2. Baskı), Tahkîk: Muhammed Ammara, Dâru'l-maarif, Kâhire 1983.
- _____, *Faslü'l-makâl* (3. Baskı), (Çev.: Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 2019.
- İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, (Çev.: Ali Durusoy vd., Litera Yay., İstanbul 2005.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Neşrü'l-Belâğa, Kum 1417.
- _____, *en-Necât* (2. Baskı), Menşûrât-ı Câmiatü Tahrân, Tahran 1421.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ – Metafizik I-II*, (Çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *el-Îlâhiyyât min Kitâbi's-şifâ*, Tahkîk: Hasanzâde Amulî, Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî, Kum 1376.
- _____, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât* (2. Baskı), Tahkîk. Saîd Zâyid vd., Zevî'l-kurbâ, Kum 1434.
- _____, *eş-Şifâ/et-Tabîyyât/es-Simâ'u't-tabî'î*, Tahkîk. Saîd Zâyid vd., Menşûrât-ı Mektebet-i Âyetullâh el-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, Kum 1405.
- _____, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Makûlât* (2. Baskı), Tahkîk: Fuâd Ehvânî vd., Zevî'l-kurbâ, Kum 1434.
- _____, *Kategoriler*, Muhittin Macit (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ – Fizik (I-II)*, (Çev.: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *eş-Şifâ/Mantık/Cedel*, Tahkîk: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Zevî'l-kurbâ, Kum 1434.
- _____, *Topikler*, (Çev.: Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2014.
- _____, *eş-Şifâ/Mantık/Safsata*, Tahkîk: Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Zevî'l-kurbâ, Kum 1434.
- _____, *Sofistik Deliller* (3. Baskı), (Çev.: Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2017.

- _____, *et-Ta'likât*, Tahkîk: Seyyid Hüseyin Mûseviyân, Müesses-e-i Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-i Irân, Tahran 1391.
- _____, *et-Ta'likât*, Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Î'lâmi'l-İslâmî, Beyrut 1404.
- _____, *Uyûnü'l-hikme* (2. Baskı), Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, Dârü'l-kalem, Beyrut 1980.
- _____, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, Abdullah Nûrânî (nşr.), Müessesetü Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Tahran 1404.
- İsfehânî, Hâmid Nâcî, "Mukaddimetü'l-Musahhih", *Şerh-u Kitabi'l-Kabesât*, 15-20.
- İşkûrî, "Mahbûbu'l-Kulûb", *Kitâbu'l-Kabesât/Mukaddime*, 38-60.
- Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I-V*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma, İstanbul 2006.
- _____, "İbn Sina", *DİA*, TDV Yay., Ankara 1999, XX, 345-353.
- Karaman, Hüseyin, "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, 2005, 111-128.
- _____, "Ebû Bekir er-Râzî'nin 'Beş Ezeli İlke' Anlayışının Kaynağı Problemi", *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, 2005/I, 75-91.
- _____, "Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof", Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, İsam Yay., İstanbul 2013, 119-143.
- _____, "Yahudi Felsefesi", Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, (ss. VII, 479-497) İnsan Yay., İstanbul 2015.
- Karlığa, Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yayınları, İstanbul 2014.
- Kâşânî, Takiyyüddîn Hüseyinî, "Şerh-i Hâl-i Mîr Dâmâd be-nakl-i Takiyyüddîn Hüseyinî Kâşânî der Tezkire-i Hulâsatü'l-eş'âr", Tahkîk: Mehdi Muhakkik vd., *Kitâbu'l-kabesât/Mukaddime*, 28-30.
- Kaya, Mahmut, "Tehâfütü'l-felâsife", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2011, XXXX, 313-314.
- _____, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (2. Baskı), Klasik Yay., İstanbul 2005.
- Kâşânî, Takiyyüddîn Hüseyinî, "Şerh-i Hâl-i Mîr Dâmâd be-nakl-i Takiyyüddîn Hüseyinî Kâşânî der Tezkire-i Hulâsatü'l-eş'âr", *Kitâbu'l-kabesât/Mukaddime*, Tahkîk: Mehdi Muhakkik vd., 28-30, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran 1989.

- el-Kâtibî, Necmeddîn, *el-Münassas fî Şerhi'l-mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680.
- Kılıç, Muhammed Fatih, "İbn Sina'nın Hudûs Yorumu", *Beytülhikme*, 1 (2), 2011, 104-132.
- Kutluer, İlhan, "Zaman", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2013, XXXIV, 311-314.
- _____, *İlim ve Hikmetin Aydınlanışında*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001,
- _____, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer, *el-Kâfî* (5. Baskı), Tahkîk: Ali Ekber el-Gaffârî, Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, Tahran 1363.
- Lapidus, Ira Marvin, *A History of Islamic Societies* (2. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Muhakkik, Mehdi, "Mukaddime-i Kabesât", *Kitâbu'l-Kabesât*, X-XXXI.
- _____, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (*Kitâbu'l-Kabesât*, Mukaddime" içinde), 144-156.
- _____, "Mîr Dâmâd'a Özel Referanslarla Safeviler Devrinde İslâm Felsefesinin İhyâsı", Nurettin Yakışan (çev.), Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (3), Yıl: 2014/1, 239-247.
- Mutahharî, Murtazâ, *Şerhu'l-Manzûme* (2. Baskı), Müessesetü Ummu'l-kurâ li't-tahkîk ve'n-neşr, Beyrut 1430/2009.
- _____, *Felsefe Dersleri I-II* (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Münşî, İskender Beyg, "Târih-i Alem Ârâ-i Abbâsî", (*Kitâbu'l-Kabesât*, Mukaddime" içinde), 32-34.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Shihâb al-Dîn Suhrawardi Maktûl", M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy I-II*, (ss. I, 372-397), Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1963.
- _____, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", Peter Jackson and Laurence Lockhart (ed.), *The Cambridge History of Iran I-VII*, (ss. VI, 656-697), Cambridge University Press, Cambridge 1986.

- _____, “The School of Ispahan”, M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy I-II*, (ss. II, 904-932), Rutgers University, Otto Harrassowitz-Wiesbaden 1963.
- _____, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet* (4. Baskı), (Çev.: Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1978.
- _____, *Üç Müslüman Bilge* (4. Baskı), (Çev.: Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- _____, “The Qur’ân and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (Ed.), Routledge, London 1996, 27-39.
- Necefî, Hüseyin, *Evrâk-ı Perâkende ez Musannefât-ı Mîr Dâmâd*, Müessese-i Pejuheşiyi Hikmet ve Felsefe-i Îrân, Tahran 1396.
- Nesefî, Ebu’l-Berekât, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl I-III*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005.
- Netton, Ian Richard, “Suhrawardi’s Heir? The Ishrâkî Philosophy of Mîr Dâmâd”, Leonard Lewisohn & David Morgan (ed.), *The Heritage of sufism / Late Classical Persianate Sufism (1501-1750): the Safavid and Mughal Period I-III*, (ss. III, 225-246), Oneworld Publications, Oxford 1999.
- Newman, Andrew J., “Mîr Dâmâd”, *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org>
- Nî’me, Abdullah, *Felâsifetü’ş-Şîa*, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut 1987.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık* (9. Baskı), Vadi Yay., Ankara 2009.
- Platon, *Timaios* (2. Baskı), (Çev.: Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2018.
- Plotinus, *Esûlûcyâ*, (Arapçaya çev.: İbn Nâima el-Himsî), Tahkîk: Abdurrahman Bedevî, “Eflûtîn inde’l-Arab” içinde, Mektebetü’n-nehdâti’l-Mısriyye, Kâhire 1955.
- Proclus, “Hucecu Proklus fî kîdemi’l-âlem”, *el-Eflâtûniyyetü’l-muhdese inde’l-Arab*, Abdurrahman Bedevî (thk.), Vekâletü’l-matbûât, Kuveyt 1977, 34-42.
- Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and The School of Illumination*, Curzon Press, Richmond 1997.
- Râzî, Fahreddîn, *Şerhu’l-İşârât*, Mektebetü Âyetullah el-Mer’âşî, Kum 1984.

- _____, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye I-II*, Tahkîk: Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- _____, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye I-II*, Mektebetü'l-Esedî, Tahran 1966.
- _____, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire ts.
- _____, *el-Mûlahhas fi'l-hikmeti ve'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738.
- _____, *et-Tefsîru'l-kebîr I-XXXII*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1981.
- Râzî, Kutbuddîn, *el-Muhâkemât beyne şerheyi'l-İşârât I-III*, Neşru'l-belâğa, Kum 1417.
- Reyhânî, Muhammed Ali, “es-Seyyid ed-Dâmâd”, *el-Hâdî*, Sayı:2, Yıl: 2, Dâru't-tebliği'l-İslâmî, Kum 1392/1972.
- Rifâî, Abdülcabbar, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye I-II*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2001.
- Rizvi, Sajjad H., “Mîr Dâmâd in India: Islamic Philosophical Tradition and the Problem of Creation”, *Journal of the American Oriental Society*, 131 (1), 2011, 9-23.
- Ross, David, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Safâ, Zebîhullah, *Tarih-i Edebiyat der İran* (5. Baskı), İntişârât-i Firdevs, Tahran 1369.
- Salibâ, Cemil, *el-Mu'cemü'l-felsefi I-II*, eş-Şeriketü'l-âlemiyye li'l-kitâb, Beyrut 1414.
- Sarioğlu, Hüseyin, “Tehâfütü tehâfütü'l-felâsife”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2011, XXXX, 314-317.
- Savory, Roger, *Iran Under The Safavids*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- _____, “Safevi İran'ı”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti I-IV*, Bernard Lewis vd. (ed.), (Çev.: Mehmed Maksudoğlu), (ss. I, 399-428), Kitabevi, İstanbul 1989.
- Sebzevârî, el-Muhakkik, *Şerhu'l-manzûme I-IV*, Neşr-i Nâb, Tahran 1990-2000.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Ferheng-i ulûm-i aklî*, Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i Irân, Tahran 1982.
- Sübhanî, Rauf, *el-Fikru'l-felsefi inde'l-Mîr Dâmâd el-Esterâbâdî*, Dâru'l-müerrihi'l-Arabî, Beyrut 2011.

- Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Mecmûa-i musannefât-i Şeyh-i İsrâk I-IV* (2. Baskı), Müessesetü'l-ebhâs ve'd-dirâsâtî's-sekâfiyye, Tahran 1417.
- _____, "Kıssatü'l-gurbeti'l-garbiyye", *Neh Risâle*, Mazda Publishers, California 1999, 106-111.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, A. Nasrî Nâdir (thk.), Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *el-Milel ve'n-nihal I-III* (2. Baskı), Ahmed Fehmî Muhammed (tsh.), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1992.
- _____, *Milel ve Nihal*, (Çev.: Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîlâm*, Tahkîk: Ahmed Ferîd Mezîdî, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1425.
- Şirâzî, Kutbüddîn, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkık (nşr.), Münteda'l-Âsâr ve'l-Mefâhir es-sekâfiyye, Tahran 1425.
- _____, *Durretü't-tâc*, Tahkîk: Seyyid Muhammed Mişkât, Menşûrâtü'l-hikme, Tahran 1411.
- Şîrâzî, Sadruddîn Muhammed (Mollâ Sadrâ), *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-erbaa (I-IX)*, Tahkîk: Maksûd Muhammedî, İntişârât-i bünyâd-i hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahran 1380.
- _____, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa I-IX* (3. Baskı), Dâru ihyâi't-turâs, Beyrut 1981.
- _____, *Kitabu'l-Meşâir* (2. Baskı), Tahkîk: Henry Corbin, Mektebetü't-tehûrî, Tahran 1404.
- Şirinov, Agil, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İsam Yay., İstanbul 2011.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Usûl-i Felsefe u Reviş-i Realism*, (Hâşiye: Murtaza Mutahharî), İntişârât-ı Sadrâ, Tahran 1364.
- _____, *Bidâyetü'l-hikme* (28. Baskı), Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum 1433.
- _____, *Nihâyetü'l-hikme I-II* (4. Baskı), Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Kum 1428.
- Tebri'zî Hıyâbânî, Müderriş, "Reyhânetü'l-Edeb", *Kitâbu'l-Kabesât/Mukaddime* içinde, 64-70.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü keşşâfi ıstılahâtü'l-fünûni ve'l-ulûm*, Tahkîk: Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Aydın, “İbn Kemmûne”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 1999, XX, 127-129.

Tûsî, Nasîruddin, *Musâri’u’l-Musâri’*, Tahkîk: Faysal Bedîr Avn, Dâru’l-sekâfeti li’n-neşri ve’t-tab’, Kâhire ts.

_____, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât I-III*, Neşru’l-belâğa, Kum 1417.

_____, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât I-III* (2. Baskı), Tahkîk: Hasanzâde el-Âmulî, Müessese-i Bostân-ı Kitâb, Kum 1386/2007.

_____, *Telhîsu’l-Muhassal* (2. Baskı), Dâru’l-advâ’, Beyrut 1405/1985.

_____, *Ta’dilü’l-mi’yâr fî nakd-i tenzî’l-efkâr*, Menşûrât-i Câmiat-i Tahrân, Tahrân 1427.

Ûcebî, Ali, *Mîr Dâmâd*, Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, Tahran 1389/2010.

Ûcebî, “Şerh-i Hâl-i Musannif”, *Cezvât u Mevâkîf/Mukaddime* içinde, 19-22.

Walbridge, John, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, *İslâm Felsefesine Giriş* (3. Baskı), Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), (Çev.: M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2008, 220-245.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (Çev.: Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

Yakışan, Nurettin, “İran ve Anadolu Medreselerinde Felsefî İlimlerin Yeri”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler Uluslararası Sempozyumu Bildirileri I-II*, (ss. II, 485-502), Bingöl Üniversitesi, 2012.

_____, “Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni I-X*, (ss. VII, 1083-1107), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Ziaî, Hossein, “The Illuminationist Tradition”, Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy I-II*, (ss. I, 465-496), Routledge, London 1996.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Nurettin YAKIŞAN
Doğum Yeri ve Tarihi	Genç-1980
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Marmara Üniversitesi Sosyal Bil. Ens.
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, Farsça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	-
Projeler	-
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Bşk., Bingöl Üniversitesi
İletişim	
E-Posta Adresi	nurettinyakisan@hotmail.com
Tarih	27.04.2020