



## Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: *Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı*

Fazlurrahman\*  
Çev. M. Nesim DORU

Nasıruddin et-Tûsî (öl.1274) döneminden itibaren felsefi kelimeler, Şiilik içinde gelişmiş ancak en yüksek noktasına Safevi döneminin İsfahan Okulunda ulaşmıştı. Seyyid Muhammed Bakır Mîr Dâmâd (öl.1040/1631-32) Safevi İran'ında büyük öneme sahip son derece yenilikçi bir filozof-kelamcı idi. Onun en ünlü fakat aynı derecede tartışmalı teorisi, İbn Sina'dan sonra sonsuz olarak kabul edilmiş Akılların ve semavi kürelerin "yaratılmışlığı" ile ilgili olup *hudûs-i dehrî* veya mutlak ya da salt hudûs olarak isimlendirilir. Son zamanlarda, birçok araştırmacı bu teori hakkında yazmıştır. Fakat konuyu ele alış biçimleri ya çok kısa<sup>1</sup> ya da bazen çok tatmin edici olmadığından<sup>2</sup> *hudûs-i dehrî* konusunu daha ayrıntılı işlemek üzere seçtim. Bu makale, herkesin bildiği gibi zor ama büyüleyici doktrin hakkında merkezi konuları ele alıp analiz etmeye ve tarihsel ortamını da göz önünde bulundurarak gerçek anlamını açıklamaya çalışacaktır.<sup>3</sup>

Kategorik hudûs teorisi, İbn Sina'nın bazı açıklamalarına dayanarak Mir Dâmâd tarafından geliştirildi. İbn Sina'yı sadece teorinin muğlaklığı ve maddi tutarsızlıktan dolayı desteklediği bölümde Dâmâd,

\* Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı:39, No.2, 1980, ss.139-151

T. Izutsu'nun *Mîr Dâmâd'ın Kitabı'l-Kabâsât girişi* (İngilizce), ed. M. Muhakkik (Tahran, 1977); H. Corbin, J. Aştiyanî, *Muntehebat-ı ez Asar-i Hukemay-i İran*, c.1 (Tahran, 1972) içinde, s.15. Fransızca bölüm.

<sup>1</sup> Aştiyanî, a.e., Farsça metin, s.4, Derleyicinin Dâmâd'ın metnine düştüğü dipnotlar. Bu makalenin bütünlüğünün gösterdiği gibi Aştiyanî bana göre Dâmâd'ın görüşlerini eksik anlamıştır.

<sup>2</sup> Dâmâd'ın anlayışına etki edenlerin ilki İbn Sina, ikincisi Sühreverdî'dir, ikincisinin etkisi özellikle Dâmâd'ın varlık teorisinde olmuştur.



karşı gelmeye ve kendi düşüncesini geliştirmeye mecburdu. İbn Sina'nın konuyla açık bir biçimde ilgili iki farklı beyanundan biri hudûs düşüncesi, diğeri ise, zaman ve somsuzluk meseleleri ile ilgilidir. İbn Sina, zaman ve somsuzluğu genel olarak üç mertebeye ayırmıştır: 1. Sonsuz âlem mertebesinde ebedi olanın ebedi olanla ilişkisi (*zâti*). 2. Zaman mertebesinde, zamansal olanın zamansal olanla ilişkisi. 3. *Dehr* ya da somsuz zaman mertebesinde ebedi olanın zamansal olanla ilişkisi.<sup>4</sup> Son kategori hakkında İbn Sina'nın ifadeleri tereddütlüdür. O, sıklıkla sanki farklı bir üçüncü kategoriymiş gibi konuşur ve şöyle der: "Dehr, zamanla beraberdir [fakat zaman değildir]"<sup>5</sup>, (Sühreverdi daha sonra "o zamanın ufkundadır" demişti),<sup>6</sup> ve daha sıklıkla şöyle der: "O, zamanı ihtiva ve ihata eder, hatta bizzat somsuzluk tarafından ihtiva edilir"; O, somsuzluk tarafından ma'lûl, zamana da illet olur.<sup>7</sup> Fakat daha sonra bize şöyle der: "zamanda değil, zamanla "beraber" olan bu ilişki, somsuz zaman (*dehr*)'dır, zamanda olmama yönüyle, zamanda olmayanın zamanda olmayanla ilişkisi, ezeli (*sermed*) olarak isimlendirilmeye daha çok layıktır, çünkü *dehr* bizzat sermedin bir parçasıdır ve sadece zamanla karşılaştırıldığında *dehr* olarak isimlendirilir."<sup>8</sup>

Dehr'in zaman ve somsuzluk arasında olduğuna dair İbn Sina'nın görüşüyle uyum içinde olan son ifadenin varsayımı, gerçekte somsuzluğun zamansal ile olan (sebepsel) ilişkisi tarafından gerekli kılınmış ve bu yüzden zamanın "sınırında" da denilmiştir. Çünkü ezeli varlıklar, zamansal varlıklarla sadece karşılıklı bir ilişki içinde olsaydı veya bir ilişki içinde olmasaydı, sadece somsuz olur ve *dehr* olmazdı. Onun zamanla olan açık ilişkisi İbn Sina tarafından belki de mahiyeti en açık biçimde saptanan şu ifadeyle belirtilmiştir: "bu zamansal kategorinin dışında olan, zamanda değildir [ancak zamanın dışındadır]. Aksine zamanla "beraber" tahayyül edildiğinde, o ve değişmez doğası göz önüne alındığında, zamanın ve içindekinin değişmez yapısına uygun (mutabık) bir denklik ortaya çıkar. Bu ilişki ve itibar, "somsuz zaman (*dehr*)" olarak isimlendirilir. Bu durumda *dehr*, zamanı ihata eder."<sup>9</sup> Bu yüzden *dehr*, zamansal akışın olmadığı, zamanın "donmuş" ve sabit bir çeşidi ama diğer taraftan zamana denk veya onunla bitişik görünüyor. Burada Aristoteles'in en yüksek semanın külli somsuzluğuna ilave olarak bireysel ebedi varlıklar için ferdi somsuzluğu (*aiones*) kabul ettiği ifade edilmelidir.<sup>10</sup> Daha da önemlisi, her zaman olduğu gibi, ezeli ve zaman arasında aracılık yapan ve "zamanda somsuz" adını verdiği bir orta terim kullanan Proklus'un sözüdür: ".....*dehr*....biri ezeli diğeri zamanda

<sup>4</sup> Mir Dâmâd'ın *Kabasat*'ından iktibas edilmiştir. s.8/18-19, s.9/7-8 ve 18-19

<sup>5</sup> A.e., s.7/12; s.8/3

<sup>6</sup> A.e., s.11/1

<sup>7</sup> A.e., s.9/1

<sup>8</sup> A.e., s.8/17; s.9/1, 7-8

<sup>9</sup> A.e., s.8/17, s.9/1

<sup>10</sup> E.R.Dodds (şerhle beraber tahkik eden), *Proclus' Elements of Theology*, (Oxford, 1933), s.229/1-4'ten referansla Aristoteles'in *Göküzü* eseri.



olan iki türü vardır. Birincisi sonsuz değişmezliktir, ikincisi ise sonsuz oluştur. Birincisinin varlığı, bir eş zamanlı bütünde bir araya gelmiş (her an fiilde bulunmak gibi), ikincisi ise zamansal mekânda yayılmış ve ortaya çıkmıştır. İlki tamamen kendi kendinedir.....”<sup>11</sup>

Proklus, açıkça “zamanda sonsuz/dehr” terimini kullanmasına ve onu İbn Sina'nın reddettiği<sup>12</sup> “zamansal mekân” olarak tanımlamasına rağmen, İbn Sina'nın “zamanla beraber sonsuz zaman” yani *dehr* diye isimlendirdiği anlamı kastettiğinden fazla kuşku yoktur. Proklus, göksel cisimleri, cevherleri ve belki de (bir bütün olarak) zamanın kendisini *dehr* âleminin varlıkları gibi düşünüyor, İbn Sina da genelde varoluşun farklı düzenlerindeki varlıklar ile sonsuz arasındaki yani *dehr* ve zaman arasındaki ilişki hakkında konuşurken bunları *dehr* âleminin varlıkları olarak düşünüyordu. Yine burada: “Aşkın olan İlk'in (yani Tanrı'nın) Faal Akıl ya da (en yüksek) sema ile ilişkisi, zaman bakımından ölçülemez bir ilişkidir. Bu, sonsuzların ilişkisidir ve sonsuzların sonsuzlarla ilişkisi “sonsuz (*sermed*)” ve “sonsuz zaman (*dehr*)” olarak isimlendirilir.”<sup>13</sup> Daha önce de “sonsuz” ve “*dehr*” in büyük olasılıkla eş anlamlı kullanıldığına dikkat çekmiştik.

İbn Sina'nın sonsuz ve zaman kavramlarını bu problemin muadil kavramları olarak kullanmasından daha fazla ilginç ve kesinlikle daha fazla önemli olan ise, onun südur düzenini imkân ve hudûs açısından ele almış olmasıdır. Onun bu kritik sorun bağlamındaki ifadeleri de aynı derecede şaşırtıcıdır. O, kesin bir biçimde bir taraftan Zorunlu Varlık-Tanrı- diğer taraftan soyut Akılları da içine alan bütün mümkünler arasında ayırım yapar. O, “varlık” teriminin iki durumda farklı anlama gelmesini kabul etmemesine rağmen, defalarca Akılların varlığının kesinlikle farklı bir düzen olduğunu ve Tanrı'dan tamamen ayrı bir mahiyet olduğunu vurgular. Çünkü Tanrı'nın varlığı asli ve eşsiz olup ma'lûl olmayandır, oysa mümkünler, varlıklarını Tanrı'dan alıp onun ma'lûlüdür. Bu yüzden ikisi asla aynı olamazlar.<sup>14</sup> Hatta Akıllar, yokluğu hak eden ve ancak Tanrı'nın bağıışı ile sonradan kazanılmış varlıklar iken; Tanrı, “varlığı bağıışlayan (*Vahibu's-Suver*)”dır. Fakat zamansal yaratma kavramı ile ilgili zorlukların tetkikinde İbn Sina; Akılların, semavi kürelerin ve bir bütün olarak âlemin Tanrı'dan ‘bizzat’ ‘sonra’ geldiğini, ama bunun zamansal olmadığını ve bu yüzden -âlem mümkün, Tanrı kendinden Zorunlu olsa da- Tanrı ve âlemin beraber ezeli olduğunu ifade eder.

<sup>11</sup> A.e., s. 52/30

<sup>12</sup> El-Kabasat, s.8/3, 9/7-8

<sup>13</sup> A.e., 8/16-17

<sup>14</sup> Bkz benim *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany, New York, 1975), s.112, son paragraf.



Üstelik İbn Sina, bir ifadesinde mümkünlerin yokluğunun varlıklarına olan “asli” önceliğini (yani Tanrı’nın varlığının mümkünlere olan ‘asli’ önceliğini) gerçek varlıktan ziyade ‘zihni’ (*inde’z-zihni*) varlık statüsüne bile indirger. “*Filozoflar tarafından ibda’ (ezeli südür) olarak isimlendirilen şey, bir şeyin yokken bir varlığa dönüşmesidir, çünkü kendinden sebep (yani sonradan olmamış), zihinsel olarak (inde’z-zihni, mantıksal olarak) varlığı başka bir şeyden gelen şeyden zaman bakımından değil varlık bakımından öncedir.*”<sup>15</sup> Bir gerçek varlığın karşıtı olarak bir “mantıksal” öncelik, az ya da çok “nominal/lafzi” öncelik haline gelir ve biz burada Aristotelyan Yeni-Platoncu felsefi düşüncelerin etkisi altında, İbn Sina’nın Zorunlu ve mümkün (aklıma gelmişken, İbn Sina, özgün biçimde formüle edilen bu düşünceye dini bir etkiyle sahip olmuştur) arasında yaptığı gerçek ayırımdan uzaklaşıyoruz. Yukarıda gördüğümüz gibi, İbn Sina’nın Tanrı olsun ya da olmasın, tüm “ezelileri”, sonsuz (*sermed*) âlemin içine koyması; ikisi arasındaki farkı buharlaşma tehdidiyle karşı karşıya bırakır.

İbn Sina’dan sonra, Sühreverdi (öl.1191) ile başlayan ve Mir Damad’ın düşüncesine güçlü bir biçimde etki eden “Essentializm/mahiyetçilik” yani mahiyetin varlığa önceliği düşüncesine bağlı olarak, önemli bir gelişme meydana geldi. İbn Sina’nın ‘kendinden’ ve “asli ya da mantıksal (*bizzat*)” terimlerini kullanmasında herhangi bir “salt mahiyet” durumunu gösteren açık bir işaret yoktu. Bu kavramlarla, basitçe “kendi kendine olan” yani “bir illete ihtiyaç duymayan” bir varlığın “asli veya mantıksal mertebesi (*bi’l-mertebeti’l-akliyye*)” anlamında var olduğu anlamını kastettiği de biraz şüphelidir. Çünkü Mir Damad ve diğer düşünürler, İbn Sina gibi bu düşünceyi sonradan, “reel veya harici varlığın alanına (*fi metni’l-a’yan, fi hakki’l-hâriç*)” karşıt olarak ifade etmişlerdir.

Bana göre bir arka plan olmadan Mir Dâmâd’ın *hudûs-i dehri* düşüncesini değerlendirmek ve kavramak şöyle dursun, basit bir biçimde anlaşılması dahi mümkün olmadığından, İbn Sina’nın düşüncesini bir hayli kurcaladım. Dâmâd’ın bütün çabası, İbn Sina’nın yukarıda gördüğümüz üzere Tanrı ve mümkünler arasında tamamen lâfzî bir ayırım içinde buharlaşma tehdidiyle karşı karşıya kalan *hudûs-i zâtî*’nin, *dehr* veya sonsuz zaman mertebesinde, Profesör Corbin’in mükemmel bir biçimde “*évènement éternel/ezeli hudûs*” olarak resmettiği (Proklus’un *ἀϊδιότης νωομεσων* kavramına açıkça benzeyen) bir “gerçek hudûs (*hudûs fi metni’l-a’yan*)”u içerdiğini ispatlamaya yoğunlaşmıştır. Söz konusu mesele, ister Tanrı’dan olsun ister olmasın, zamansal bir aralık içermediği gibi, gerçek bir hudûs içinde de olmayan Akıllar ve semavi küreler gibi varlıkların İbn Sina’nın mahiyetçi yorumcularının inandığı gibi salt “zihni” bir varlığın karşıtı olarak, bir ontolojik boşluk ve kopuştur.



<sup>15</sup> El-Kabasat, 86/6

Mîr Dâmâd bunu yaparken, *dehr*'i *sermed* ya da mutlak sonsuz yani Tanrı'nın olduğu mertebeden köklü bir biçimde ayırır. *Sermed* mertebesi *dehr*'den tamamen farklı olduğu için, zaman olması bir tarafa onunla herhangi bir ilişkinin ötesindedir ki, Tanrı'yı *dehr* veya zamanın "ötesinde bir varlık (*mutakaddis an*)" olarak da tanımlamak uygun değildir, çünkü "ötesinde" terimi, ötesinde olduğu şey ile bir ilişkiyi ima etmektedir. Bunu izah etmek üzere, Tanrı, gerçekte mutlak eşsiz olup, âlemin –Akılların ve maddi nesnelere ikisi de- O'nun varlığının mertebesinde var olabilmesi hayal bile edilemez. Bu sebeple âlemin tamamen farklı bir varlık mertebesinde, *dehr* mertebesinde, olduğunu varsaymalıyız. Zaman âlemine gelince, o sadece zamana yol açan hareket fenomeni tarafından mümkün kılınmıştır, ancak hareket olgusu, birazdan göreceğimiz gibi, sadece bizim tartışmamız için değil, kendinden varlığın doğası için de harici bir şeydir, bu sebeple tüm zamansal varlıklar, gerçekte *dehr*'de var olurlar.

Bu yüzden filozoflarımız *dehr*'i kanıtlamak için biri Tanrı'nın (*sermed*) salt ezeliğinden aşağıya, diğeri ise geçici zaman âleminde yukarıya doğru olan iki yol takip ederler. Ben öncelikle daha kolay anlaşılabilir olduğu için ikincisini ele alacağım. Az önce *hudûs*'un zorunlu olmayan zamanın uzamı olduğunu ifade ettim. Dâmâd, âlem hakikaten zamanda yaratılmışsa yaratmadan önce ne kadar zamana ihtiyaç duyulduğunu soran kelamcılara karşı, filozof Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin kanıtını<sup>16</sup> alıntılar. Bu incelemenin altında muhatap, sonunda zamanın niceliğinin yaratma için zorunlu olmadığını ve *hudûsun* esas olarak zamansal olmayan bir durum olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Sonra bunu zamanın ya da zamansal uzamın *hudûs* için *anlamsız* olması konusu takip eder. Ancak, eğer âlemden zamansal uzamı kaldırırsan, kalan şey *dehr* olur, orada olayların sıralanışı geçmiş, şimdi ve gelecek olmadan kalır. Bu kanıtla beraber Dâmâd'ın *hudûsu* genellikle *zamanda yaratma* anlamında kullanan İbn Sina'dan hareket ettiğine dikkat etmeliyiz. Ayrıca o, bunun *hudûs* değil sadece zamanı gerektirmeyen ve bu yüzden iki duruma da eşit olan *imkân* ya da olasılık olduğunun da farkındadır.

Öyleyse *dehr*, yaratma veya "imkân" ın zamanın uzamı olmaksızın var olduğu "salt zaman" âlemi anlamına gelir. Üstelik Dâmâd, bir şeyin *hudûsunun* zamansal olarak yokluk tarafından öncelendiği ve bu yüzden bu yokluğun bir dolaylı yolda yani varlığı meydana getiren bir sebebin içinde var olduğu şeklindeki İbn Sina ve diğerleri tarafından kullanılan bir kanıtı da başvurur.<sup>17</sup> Ayrıca *hudûs* ve zamansal yokluk "karşıtlar" olarak addedilir, çünkü varlık ve yokluk, karşıt şeyler olarak görünürler; bu yüzden varlığı fiile geçerse bir şeyin yokluğu "ortadan kalkmış" olmak

<sup>16</sup> A.e., s.6/2

<sup>17</sup> A.e., s.224/16



zorundadır. Dâmâd, bu kanıt kısmını bir tarafa bırakır ve onu öyle bir şekilde kabul eder ki, sonunda bu, onun *dehr* görüşünün bir kanıtı olur. O, varlığın ve yokluğun karşıt şeyler olduğunu ve bu yüzden varlık fiile geçtiğinde yokluğun ortadan kalkması gerektiğini kabul eder. Bununla beraber o, bu kanıtın zamansal yaratma için uygulanmasını reddeder. Zamanda bir şeyin yokluğu, varlığından önce gelir, bu yüzden onun yokluğu ve varlığı karşıt olamazlar, çünkü karşıtların olması için varlık ve yokluğun ikisinin de eşzamanlı olması zorunludur. Mesela A şahsının evdeki varlığı, onun markette olmamasının karşıtı değildir, çünkü A'nın varlığı ve yokluğunun karşıt olması, bu konuların *aynı mekânda* meydana gelmesine bağlıdır.<sup>18</sup> Bununla beraber kuşku yok ki, bir şeyin varlık ve yokluğu birbirinin karşıtıdır. Şayet onların "karşıtlıkları" zamansal varlık mertebesinde var olamıyorsa, bu durumda, gösterdiğim gibi, zamansal uzam olmaksızın gerçek varlık düzenini (salt mantıksal varlığa karşıt) içeren salt zaman mertebesinde var olmaları gerekir. Bu, *dehr*'dir. *Dehr* mertebesinde, "bir şeyin yokluğu öncedir ya da varlığını önceler, fakat bu öncelik *zamansal* değil sadece salt zamanda olur" demek doğrudur. Zaman anlamında söylersek, ikisi "*beraber*" *dehr* mertebesinde. Öncelik de, salt mantıksal değildir, öyle ki *dehr*'de yaratma, daha önce konuşulan *hudûs-i zâtî* olarak açıklanabilir. Ve yokluğun varlık üzerindeki salt mantıksal önceliğinin tüm uygulamalarına karşı Dâmâd, Tanrı ve âlem arasında varlığın kopukluğunu ve bölünmüşlüğüne ima eden bir teori olan *dehr*'de gerçek yaratma tezini oluşturdu. Ayrıca *hudûs-i zâtî* veya bir şeyin yokluğunun varlığı üzerindeki mantıksal önceliği teorisi –bu tamamen "*zihni*" olanı içerir-, karşıtlığı içermez (yokluğun varlığa olan zamansal önceliği de karşıtlığı içermez). Çünkü varlığın ve yokluğun bu iki yönü farklıdır, burada bir karşıtlık yoktur, yukarıda da ifade edildiği gibi karşıtlığın olması için bir şeyin bütün yönleriyle aynı seviyede olması gerekir. Bu da gösteriyor ki, bu bağlamda sık sık kullanılan "mantıksal" terimi, yanlış bir isimlendirmedir, çünkü mantıksal karşıtlık, mutlak ve farklı durumları ima etmez.

Celaledin Aştıyani, Dâmâd'ın *hudûs-i dehri* teorisini yanlış bulur ve Dâmâd'ın *hudus-i dehri* kavramı yoluyla ulaşmak istediği her şeyin *hudûs-i zâtî* üzerinden açıklanabilir olduğunu iddia eder.<sup>19</sup> Ancak, Aştıyani kararlı bir biçimde salt akli (*bi'l-mertebe'ti'l-akliyye*) ya da zihni (*inde'z-zihni*) bir varlık olarak *hudûs-i zâtî*'nin geleneksel tanımlamalarını dayanak noktası yapar. Dâmâd'ın ilk bakışta kabul ettiği *hudûs-i zâtî*'nin bu

<sup>18</sup> A.e., 225/9-15 ve 17/11, 18/2

<sup>19</sup> Aştıyani, *Muntehabat*, s.8/2; 9/1, 11/17, 12/13, 13/8, 15/15. Özellikle son paragraf. Bu referansta Aştıyani alemin "bir mutlak *hudus*" ile olduğunu fakat Dâmâd'ın *hudus-i dehri* düşüncesinin zamansal *hudusu* ima ettiğini kabul eder (pas ez *hudus-i zemani* dast bayed kaşid); s.16/14, burada *hudus-i zâtî* sadece "*akli* *mertebe* (*bi'l-mertebe'ti'l-akliyye*)" gibi yorumlanır.



tanımının bu *hudûsu* kanıtlamak için haklı olarak yetersiz olduğu görülür ve gerçek *hudûs* için araştırmasında, *hudûs-i dehri* doktrinini formüle eder, çünkü zamanın kendi kendine yaratma için geçersiz olduğu zamansal yaratma, anlamsız bir kavram olarak görünür. Biri Dâmâd'ın *dehr* teorisini kabul veya red etse de, *hudûs-i zâtî* hakkındaki *geleneksel* görüşü kabul etmek zorundadır. Öyle ki o yokluk, yani *imkân* veya salt olumsuzluk, bir şeyin yokluğunun varlığı üzerindeki sadece zihni ya da mantıksal olmayan önceliği, zamansal olmamasına rağmen *gerçek* anlamda *reel hudûsu* kanıtlamaz. Öbür yandan biri elbette tüm reel *hudûsu* ve Tanrı ile âlem arasında varoluşsal herhangi bir boşluğu inkâr edebilir ve âlemi tüm içerikleriyle (zamansal şeyler de dahil) özü gereği Tanrı ve sıfatları gibi aynı statüde kabul edebilir. Açıkçası Aştıyani zihni ve zamansal olmak üzere iki çeşide ayırdığı yaratmayı kabul ederek bunu yapmaya istekli değildir.<sup>20</sup> Aştıyani, Dâmâd'ın *hudûs-i dehri* teorisinin savunulamaz olmasından dolayı öğrencisi Molla Sadra'nın onu kabul etmediğini<sup>21</sup> ve âlemin gerçek yaratılması teorisini formüle ettiğini de söyler. (*Molla Sadra'nın Felsefesi* adlı eserimde Molla Sadra'nın felsefi sisteminin orijinalliğini ve kapsamlılığını ispatladım ve aynı zamanda onun âlemin yaratılması ile ilgili görüşünün yetersizliğini ifade ettim ve ortaya koydum).<sup>22</sup>

Doğrusu Dâmâd, bunun eşyanın zamansal doğasında olmadığını aksine istenilen gerçek *hudûsun* doğru kaynağı olan mümkün varlıklar gibi kendi doğalarında olduğunu düşünür, bu yüzden *imkânın* geleneksel görüşünden yola çıkarak şöyle der:

*Açıkça bilinir ki, potansiyel imkân (bu sadece, maddi olmayan varlıkları betimleyen salt imkândan ayrı olarak, maddi varlıklarda olur), harekete eşlik etmek zorundadır, zamanın basit gereksinimi bilfiil var olmayan bir potansiyel için olur ve bu potansiyele son verir. Buna göre, potansiyelin potansiyel olana önceliği zamansal olarak ölçülen bir önceliktir. Dolayısıyla, tek başına bu; potansiyelin, bu potansiyeli taşıyan maddenin ve bu potansiyelin kendisi için olduğu şeyin hep beraber dehr'de var olmasını (bir öncelik ve sonralık olmaksızın, çünkü burada dehr'de ölçülebilen bir zaman yoktur), dehri beraberliğini, maddenin önceliğini, potansiyelliğinin potansiyel olana üstünlüğünün salt doğal bir öncelik olmasını (örneğin ikinin üçe üstünlüğü gibi)<sup>23</sup> ve reel dehri bir öncelik olmamasını (bi't-tab', örneğin sebeb sonuca üstünlüğü gibi) imkânsız kılmaz.*

*Bu sebeple potansiyel imkân, potansiyel imkân olarak, bir potansiyel olan fiili varlığına kıyasla, ne dehri hudûsuna karşıttır (çünkü ikisi beraber var olabilir) ne de onun tarafından varlığa getirilir. Bu yüzden şunu deriz: asıl*

<sup>20</sup> Yukarıdaki dipnotun son iki referansına bakınız.

<sup>21</sup> A.e., 15/13-15

<sup>22</sup> Bkz: benim *The Philosophy of Mulla Sadra*, s.12/4, 77/son paragraf, 89/8

<sup>23</sup> "Tabii öncelik veya tabii düzende öncelik (*takaddum bi't-tab'*)" için aşağıdaki 32 ve 33 no'lu dipnotlara bakınız.





*imkânın doğasının kendisi (el-imkanu'z-zâtî, potansiyel imkândan/el-imkanu'l-istidadi ayrı olarak), dehr'de varlığın (imkânın) ezililiğine engel olur. Bu sebeple potansiyel varlıklar salt imkân açısından sadece zihni veya mantıksal hudûs olarak ifade edilirken, (zaman mertebesinde) potansiyel imkân açısından ise zamansal hudûs olarak ifade edilir.*

*Bu durumda potansiyel imkân içinde gelen (yani zamanda maddi bir varlığa sahip olan) bir şey, kendinde zamansal hudûsu bir dehri sonsuzlukla birleştirir. Bununla beraber akli bünyesini ve fiziki dengesini kaybeden hariç, hiç kimse, böyle bir görüşün tutarlılığını ortaya koymaya girişmez.<sup>24</sup>*

Çok önemli olan bu pasaj, açık bir biçimde varlığın üç mertebesinde her birinin mevcut içeriğinde kendi karakteristik mantığını vazettiğini ortaya koyar. Bunlardan ilki, orada sadece Tanrı'nın olduğu *sermed* ya da sonsuz mertebesidir, ayrıca bu mertebede bütün varlıkların özleri vardır. Mahiyetçilik geleneğinin içinde olan Dâmâd (alabilirdiğine varoluşçu olan öğrencisi Molla Sadra'dan farklı olarak), mutlak ve gerçek varlıklarından önce mahiyetlerin Tanrı ile beraber ve O'nun tarafından ma'lûl olduğuna inanır. Bunlar gerçek varlığa sahip değildir, fakat varlıkları kendilerinden gerçekte ayrılmaksızın, düşüncelerimizin bizimle beraber olması gibi, Tanrı ile beraber "bulunurlar". Fakat bu mahiyetler; reel, ayrı bir sonralık olmasa da mantıksal olarak Tanrı'nın varlığından sonra gelirler, çünkü onlar, Tanrı'nın varlığına dayanırken Tanrı'nın varlığı onların varlığına dayanmaz, onlar Tanrı'ya bağlı iken Tanrı onlara bağlı değildir. Bu, tamamen Dâmâd'ın *takaddüm-i zâtî* (asli veya mantıksal öncelik) ve *hudûs-i zâtî* (asli veya mantıksal hudûs) dediği şeydir. Bununla beraber bu mahiyetler, Tanrı'nın varlığının zorunlu tabii sonucu olarak, O'nun ile beraber var oldukları için, "tabii olarak yaratılmış" diye isimlendirilemez, ancak teknik olarak yaratılmıştır. Gerçekte onlarla Tanrı'nın varlığı arasında gerçek ve varoluşsal bir kopuş olmadığından, Tanrı'dan ayrı olarak "var" değildirler. Bu sebeple örneğin biri "insan hâdistir" dediğinde iki şeyi; hem hâdis insanın mahiyetini hem de sadece bu mahiyetin diğerleri gibi Tanrı'ya dayandığını kastedebilir. Çünkü mahiyetler akılla bilindiğinden, reel ve mutlak varlık mertebesinde farklı olarak, sadece "akıl mertebesinde (*bil mertebeti'l-akliyye*)" oldukları söylenir. Bu sebeple mahiyetler, öncelikle O'nun varlığının zorunlu ve ardıl sonuçları ve kendi kendilerine var olmayan varlıklar olarak sadece "Tanrı ile beraber" var olduklarından, ikincisi, varlıkları sadece akıl ile bilindiğinden yani onlar sadece akılda olup, gerçek ve mutlak varlıkları olmadığından bu iki anlamda mutlak olarak var değildirler.

İkincisi, "insan hâdistir" önermemle, gerçekte Tanrı'nın kendi varlığından ayrı ve gerçek anlamda onun tarafından ma'lûl olan insanın



<sup>24</sup> El-Kabasat, s.226/3-14



mutlak varlığını kastediyorum. Sadece Tanrı'nın varlığının tabii bir sonucu olan ve O'ndan ayrı olmayan mahiyetini kastetmiyorum. Hudûsun bu ikinci anlamı, hudûsun gerçek anlamıdır. Çünkü mahiyetler salt *mümkün* iken, mutlak "varolanlar" tamamen yaratılmıştır (*hâdis*). Onlar gerçek bir kopuşu ve Tanrı'nın hususi varlığından inkitayı (*infikak*) ima ederler. Çünkü onlar sadece Tanrı'nın varlığının zorunlu tabii bir sonucu değil, mutlaklığa ve sıcaklığın ateşle ilişkisinde olduğu gibi ayrı varlığa sahiptirler. Ancak Akıllar, semavi küreler ve insan gibi kendi mutlak varlıklarına da sahiptirler. Bu mutlak varlıklar, sadece salt mahiyetler gibi O'nun tabii sonuçları değil, tamamen Tanrı ve O'nun filleri tarafından ma'lûldürler. Bu mutlak varlıklar bizzatıhi var oldukları için, tamamen Tanrı tarafından ma'lûldürler ve gerçek anlamda yaratıldıkları için de Tanrı'nın sonsuzluğu (*sermed*) mertebesinde değildirler. Fakat Tanrı ile varlıkları arasındaki kesinti, onların Dâmâd'ın *dehr* diye isimlendirdiği varlığın yüksek bir mertebesinde var olmasını gerektirir.<sup>25</sup>

O halde *dehr* âlemi gerçek hatta salt hudûstur. Gerçektir, çünkü mahiyetlerin Tanrı'dan hâdis olması gibi sadece lâfzî hudûs değildir. Salttır, çünkü zamanın uzanımı ve miktarı olmaksızın salt ya da sonsuz zamanda meydana gelir. *Dehr*'in varlığının sebebi şudur: mutlak varlık ("hakikatin kalbinde [*fî kabidi'l-a'yan*]") ve "harici varlığın gerçeği [*fî hakki'l-vaki'*]", Tanrı'ya bağımlı veya O'na eşit bir ilişkinin aksine, varlığın doğasında, âlemin varlığını saflığı bozulmamış mahiyetlerden alıp zamansal olarak ezeli varlığın içine taşıyan önemli bir ontolojik olay olan gerçek bir hareketi gerektirir. Varlığın doğasındaki bu "ayırım", Tanrı'nın ezeli varlığından bir kopuşu içerir ve varlığın hakikaten yokluk tarafından öncelendiği *hudûs* ya da gerçek yaratma olarak ifade edilir. Bu, *sermed* boyutunda değil ancak *dehr*'de olabilir. Bununla beraber şu da bir gerçek ki, Dâmâd bu kanıtı başka bir şekilde ifade ettiği yerde *dehr* mertebesine gelindiğinde bunun zâtî imkânın doğası ve *dehri hudûs* olduğunu söyler (yukarıdaki iktibasta verilen yerde 2. paragrafa bakınız). İlk bakışta bu; zâtî imkân, *dehr* mertebesine indiğinde kendi kendine *hudûs*'a dönüşür, demektir. Fakat gerçekte bir mahiyet harici varlığa dönüştüğünde, salt olumsuzluk ya da imkân konumunda fazla duramaz, hatta Tanrı'nın varlığından bir kopuşu (*infikak*) gerçekleştirmek zorundadır, öyle ki, varlığı sadece mantıksal ve lâfzî değil, aksine gerçek ve kesin yokluk ile (*el-'ademu's-surahi'l-bess*) öncelenmelidir. Bu çeşit *hudûsun* ya da yaratmanın konumu, Tanrı'nın dışında tüm gerçek ezeliyelerin kendi varlıklarına sahip olduğu *dehr*'dir.

Bu makalenin başında ifade ettiğim gibi, İbn Sina, sonsuz ya da *sermed* ve zamanla beraber *dehr* hakkında da konuşmuştu, fakat

<sup>25</sup> A.e., s.87/12, s.88/9



gösterdiğim gibi, ifadeleri bir taraftan *dehr*'i *sermed*'in bir parçası yapma diğer taraftan onu *sermed* ve *zaman* arasında bir şey yapma arasında gidip gelmişti. Kuşkusuz İbn Sina'nın yaptığı tüm şey, sadece bütün varlık için sonsuz ve zamansal olmak üzere iki kategori yapmak ve ilk kategoriye Tanrı ile beraber sadece külli Akılları değil fakat -en azından bazen-yüksek küreleri de koymaktı. Çünkü küre, bir yönüyle sonsuz (yani şimdiye kadar olduğu gibi) iken, başka bir yönden sonsuz değildir. O, kesin bir biçimde sonsuzun sonsuz ile olan ilişkisini *sermed* diye ifade ederken, sonsuzun zamanla olan ilişkisini *dehr* ve *dehr*'in kendisinin *sermed*'in bir parçası veya çeşidi olduğunu ifade eder.<sup>26</sup> Kendi kendine Zorunlu Tanrı ile mümkün âlem -özellikle Akıllar- arasındaki uçurumu ısrarla vurgulamasına rağmen, yine de birincinin, "zihni" ve "mantıki" varlık olan ikinci ile bağımlı ilişkisini ifade eder. Bu durum, sadece sonsuz varlıklar ve zamansal varlıklar anlamında konuşması mümkünken, İbn Sina ile ilgili olarak, onun Tanrı ve -özellikle- Akıllar arasındaki farklılığın sadece mantıksal veya lâfzî olduğunu düşündüğü hakkında güçlü bir izlenim bıraktı.

Bu arka planın karşıtı olan Dâmâd'ın *dehr* görüşünün anlamı olan nöbeti devralmıştır. Kuşkusuz bu, İbn Sina sonrası mahiyetçiliğin felsefi gelişimi ile kolaylaşmıştı. İbn Sina'nın *bi'z-zât* kavramı (*kendi kendine* veya *kendinde* anlamına gelir), "özü ile" anlamında kullanılmıştı. Mahiyetin varlığa önceliğini iddia eden biri, Tanrı ile beraber var olanların O'na bağımlı olması ve O'ndan ayrı bir varlığa sahip olmaması anlamındaki mahiyetlerin İbn Arabî sonrası anlamını kabul ediyordu. Bu durumda Mir Dâmâd için mahiyetler, gerçek varlığa sahip değilken onların sadece zâtî mümkün olduğunu ortaya koymak zor değildi (*hâdis* ya da *mumkin biz'z-zat*). Mahiyetler kesin ve gerçek varlığa geçtiğinde, bu varlıklar kesin yokluk tarafından öncelendiği *dehr* mertebesinde gerçek *hudûsa* ya da kesin *hudûsa* evrilirler, aksi takdirde kesin varlıkları ve mahiyetlerin yokluğu konumu arasında fark kalmayacaktır. Daha sonra, Molla Sadra mahiyetin varlığa önceliğini reddedip aksini iddia ettiğinde, Akılları *hudûs* ya da yaratma âleminde çekip onları Tanrı'nın sıfatları olarak Tanrılığın bir parçası yapar, bu tesadüfî bir durum değil aksine Sadra'nın konumunun zorunlu bir sonucuuydu. Aynı şekilde Dâmâd'ın onları salt *hudûs* âlemi olan *dehr*'de yerleştirmesi, İbn Sina ve sonraki mahiyetçi filozoflar tarafından tesadüfî değil zorunlu bir doktrin olarak belirlenmişti.

Şimdi biz, *dehr*'in bir taraftan Tanrı'nın ve mahiyetler âleminin aşağısında, diğer taraftan zaman âleminin yukarısında olduğunu ispatlamış bulunuyoruz. Bu düşüncelerin merkezi noktası, ne mahiyetin salt akli *hudûsu* ne de zamanda akan ölçülebilir bir şeydir ki bu, salt

<sup>26</sup> A.e., s.9/7-8, s.8/17



zamana meydana gelen ve zamansal olmayan yani yokluk tarafından öncelenen salt olay olan gerçek hudûsun doğru tabiatını bize verir. Burada Dâmâd tarafından geliştirilen hatırı sayılır iki kanıt daha var, çünkü bana göre, bu kanıtlar özellikle etkili bir biçimde onun tezini destekler. Biri İbn Sina'nın kendi ifadelerinde inşa edilmiş iken, diğeri zâtî önceliğin (*takaddüm bi'z-zât*) analizine ve onun Tanrı'ya uygulanmasına dayanır.

Yukarıda ortaya konulduğu gibi, varlığın sonsuz ve zamansal olduğuna (sonsuz varlıklardan Tanrı, kendi kendine zorunlu iken; diğer varlıklar kendinde mümkün fakat Tanrı vasıtasıyla zorunludurlar) dair İbn Sina'nın bıraktığı tüm etkilere rağmen o, yine de bazı ezeli fiili yokluk tarafından öncelenmediğini ifade eder. Diğer varlıklar ise zamansal olmasalar da bir şekilde öncelenmişlerdir. Birinci grup soyut Akılları içeriyorken, ikinci grup öyle görünüyor ki, ruhları ile beraber semavi küreleri içerir. İbn Sina şöyle der:

*“Zamansal olmayan hâdis varlıkların varlığı, ya mutlak bir yokluktan ya da mutlak olmayan bir yokluktan sonra hatta mevcut bir maddede özel bir yokluktan sonra gelir. (yani burada zamanı içermeksizin ilkin yokluk sonra varlık olur)... şimdi eğer varlığı mutlak olmayandan sonra gelirse, süduru bir sebeptendir ve bu südur, “saf yaratma (ibda’)” olarak isimlendirilir. Bu varlık, varlığa getirmenin en üstün çeşididir, çünkü yokluk açıkça önlenmiş (ama henüz ortadan kalkmamıştır) ve varlık ona hâkim olmuştur. Şayet yokluk fiili olarak devam edip varlığı önceleyen bir konumda olabilseydi, o zaman bir şeyin meydana getirilmesi ancak bir maddeden olurdu”.*<sup>27</sup>

Dâmâd, buradaki “mutlak yokluk” un, varlıkla beraber olma – birinin varlığı, bir şeyin mahiyetinden iken diğerrinin Tanrı'dandır-anlamına geldiğini, “özel veya sınırlı yokluk” un da varlıkla bilfiil beraber olamama ancak ona mukabil olma anlamına geldiğini söyler.<sup>28</sup>

Hatırlayalım ki, “akli öncelik (*takaddüm bi'l-mertebe'l-'akliyye*)” ve “zâtî hudûs (*takaddüm bi'z-zât*)” kategorilerine ait hudûs türlerinin ikisi de, ezeldir ve biri henüz herhangi bir fiili yokluk tarafından öncelenmemişken, diğeri öncelenmiştir. Dâmâd'ın -ve aynı zamanda İbn Sina'nın- kendi *dehr* faraziyesine öncülük eden, Tanrı'nın varlığından varlıksal bir kopuş olan ikincisini, görünüşe bakılırsa, bir taraftan zaman ötesi olduğu için zaman âlemine ait olmadığından, öte yandan da varlığı fiili yokluk tarafından öncelendiği için salt ezeli âleme ait olmadığından onu *dehr* mertebesine koyar. *Dehr* düşüncesi bu şekliyle Dâmâd için önemli bir zorluğu da hazırlar: görünüşte İbn Sina *dehr* mertebesine sadece göksel küreleri ve bir bütün olarak zamanın kendisini koyar, öte yandan metafizik Akılları saf ya da salt sonsuz âlemin içine yerleştirir.

<sup>27</sup> A.e., s.3/12-s.4/2

<sup>28</sup> A.e., s.4/3-4; İbn Sina ve Farabi'nin bir eleştirisi için bkz: a.e., s.77/12



Dâmâd, tüm “zâtî imkânın” Tanrı’nın varlığından gerçek bir kopuşa yol açtığını ve semavi küreler olsun ya da Akıllar olsun fiili yokluk tarafından öncelendiğini söyleyerek, İbn Sina’nın tezini yorumlamak ve yeniden inşa etmek zorundaydı.

İbn Sina’nın kendisinin kabul ettiği gibi, ruhuyla beraber en yüksek kürenin, *dehr*’de yaratıldığı öncülüyle başlıyoruz. Fakat ikinci Akıl da en yüksek küreye eşittir. Çünkü ikisi de birinci Akıl tarafından ma’lûldürler. Birinci aklın onlara sebep olması, farklı durumlarına yani onun kendinden mümkün, kendi dışında (yani Tanrı’dan dolayı) zorunlu yapısına uygundur (*istibarât*). Daha da ötesi ilk Akıl’ın kendisinin bu farklı durumları Tanrı’nın bizzat kendisinin farklı durumları tarafından ma’lûl olmak zorundadır, çünkü filozofların ilkelerine göre salt bir olan illet ancak salt bir olan ma’lûlü gerektirir. Gerçekte her illet, bir ma’lûlü gerektirdiği sürece aslında basittir ve bir illet, denilebilir ki, sadece kendi farklı durumlarının sayesinde, her biri basit bir illet olan farklı ma’lûlleri çıkarır. Bu nedenle Tanrı, kendi kendine var olan tek varlık olmasına rağmen ilk Akıl’ın farklı görünümünün sebebi olmak için farklı görünümlere sahip olarak kabul edilmelidir. İlk Akıl bir taraftan en yüksek küreye, diğer taraftan ikinci Akıl’a sebep olur, tek bir varlık olmasına rağmen bu böyledir, çünkü farklı durumlara sahiptir ve her bir durum, bir illettir. Bunun anlamı, tek bir varlığın çoklu ma’lûlleri, bu tek varlığın farklı durumlarına bağlı olan karşılıklı ilişkidir (*mütelażim*). Bununla beraber, şayet en yüksek küre ve ikinci Akıl, karşılıklı olarak biri diğerini gerektirirse ve en yüksek kürenin fiili fakat zamansal olmayan yokluk tarafından öncelendiği kabul edilirse, o zaman kesinlikle, ikinci Akıl’ın da, fiili yokluk tarafından öncelendiği kabul edilmek zorundadır, aksi takdirde birbirini gerektiremezler. Ayrıca, şayet ikinci Akıl, fiili yokluk ve salt akli yokluk tarafından öncelenirse, o zaman bizzat İlk Akıl ile beraber olması zorunlu olur. Burada sadece Akıllar arasında değil fakat bir taraftan sonsuz akıllar ve diğer taraftan sonsuz küreler arasında da gerçek bir fark yoktur. Mutlak sonsuz varlıklar, fiili olarak *dehr* mertebesinde olsa bile, diğerlerinden hâdistir demek mantıksızlık olurdu. Elbette akli veya zâtî hudûs mertebesinde kimi varlıklar diğerlerinden öncedir. Onların fiili hudûsunda, sonsuz varlıklar, sadece zâtî imkândan değil aynı zamanda potansiyel imkândan da –çünkü potansiyellik fiili olmaya ihtiyaç duyar ve bu yüzden zamanı gerektirir- zarar gören ve tek olmanın kaderi olduğu bu varlıklar bir dirençle karşılaşmaz.<sup>29</sup>

Dâmâd için bu, *dehr*’de varlığın özünün (*milâk*), yani zamansal olarak ölçülemeyen bir yokluktan sonra hâdis olanın, zâtî veya zihni hudûs olduğunu kanıtlar. Çünkü Tanrı’nın dışındaki her şey, varlık ve mahiyetten oluşan çift doğası sayesinde, hudûsun bu çeşidi ile

<sup>29</sup> A.e., s.220/11-s.222/6



nitelenmiştir. Tanrı'nın dışındaki her şey, *dehr*'de var olmak zorunda olup, Tanrı'nın yalnız olduğu *sermed*'te var olamaz. Kuşkusuz bu, İbn Sina'nın teorisinin kökten bir değişimidir. Ancak bu değişim, büyük olasılıkla Tanrı'nın mutlak basit olduğu, basit bir varlıktan ancak basit bir varlığın olabileceği, ilk südür eden ilk Akıl'ın tamamen basit olmadığı ve nihayet hem Akılların hem de semavi kürelerin ezeli olduğu, ikincinin (semavi kürelerin) sadece Akılları niteleyen, akli değil aksine fiili yokluk tarafından öncelendiği İbn Sina'nın südür teorisi tarafından yapılmıştı.

Bu sebeple, kuşkusuz İbn Sina'nın bu özel teorisini büyük ölçüde değiştirmiş olmasına rağmen Dâmâd'ın *dehri* hudûs kavramının tüm anlamı, kanaatimce İbn Sina'nın genel niyeti doğrultusundadır. İkincisinin (İbn Sina) imkân kavramının arkasındaki bütün düşünce, onun kendi kendine zorunlu Varlık Tanrı'dan ve Akıllar dâhil geriye kalan tüm varlıklardan tamamıyla ayrı olmasıdır. O, "varlık" terimi ikisi için de büsbütün belirsiz olmadığı halde, zâtî ve verilmiş varlığın asla aynı tabiatta olmadığına ısrar etmiştir.<sup>30</sup> Bu ayırım da, onun varlık ve mahiyet teorisinin temelini dayanıyor. Ancak İbn Sina, önceki filozoflar gibi, genellikle hakikati sadece -ezeli ve zamansal olan- iki kategoriye ve Akılları zamansal aleme değil sonsuz veya *sermed* alemine yerleştirebildi. Onun *dehr* hakkında söylediği ve semavi kürelerin zamansal olmayan fiili bir yokluk tarafından öncelendiğinden dolayı *dehr* mertebesinde olduğu ile ilgili ifadesi, ikisi de, kuşkulu ve istisnai bir durum olarak görünmektedir, çünkü buradan varlığın üçüncü mertebesine salt zaman ya da sonsuz zamanda süzülen sabit sonuçlar yoktur. Yukarıda söylediklerimize ilave olarak, yani varoluşsal bir karşılık olmaksızın sadece lâfzî veya mantıksal anlamda imkân olarak tanımlanabilir ve Akılların onların varlık ve mahiyetlerinin kaynağı olan Tanrı ile aynı olduğu ifade edilebilir. Bu, Dâmâd'ın Tanrı ve metafizik Akılları da içeren alem arasındaki var oluşsal boşluğa çözüm olarak bir gerçeği ispatlamak üzere *dehr*'e getirdiği anlamlardır. Şimdi Dâmâd'ın akli ya da mantıksal öncelik ve âlemin kendisinden çıktığı var oluşsal imkânın üçlü analizi temelinde inşa edilmiş kanıtına geri döneceğiz.

Bu yüzden, birçok defa, "akli önceliğin (*et-takaddum bi'l-mertebe'ti'l-akliyye*)" "mahiyetin önceliği" ifadesinin karşılığı olduğunu ima etmiştim. Açıkçası, bu doğru değildir, çünkü akli öncelik zâtî önceliğin (*takaddüm bi'z-zat*) -yani doğa, varlık ve akli önceliğin ki hepsi zâtî önceliğin dâhilinde ayrılabilir- üç şeklinden sadece biridir. Varlığın gerçeğe karşılık gelmeyen bir şeyden zihni bir soyutlama olduğu göz önüne alındığında, Sühreverdi'nin<sup>31</sup> akli veya mantıksal önceliği, mahiyetin önceliğine bağlamak istediği bir gerçektir. Fakat varlık zihni bir soyutlama olsa da,

<sup>30</sup> 14 no'lu dipnota bakınız.

<sup>31</sup> El-Kabasat, s. 67/1



bizim tecrübemiz için bir gerçek olduğundan yok sayılamaz. Bu sebeple doğa önceliği (*bi't-tab'*) ve varlık önceliği veya daha doğru bir ifadeyle illet (*bi'l-illiyeh*) önceliği kabul edilmelidir.<sup>32</sup> Mahiyetin önceliği, belirli bir mahiyetin mantıksal olarak önce meydana geldiği anlamına gelir. Örneğin canlılığın mahiyeti insandan ya da bir çizginin mahiyeti bir üçgenden önce meydana getirilmiştir. Aynı örnekler bir farkla beraber doğa önceliği ya da tabii duruma da örnek teşkil eder.<sup>33</sup> Bu fark da şudur: bir mahiyet, aslında sadece akli dünyada var olur ve varoluşsal gerçeklik, varoluşa sebep olmadıkça gerçekle bir ilişkisi yoktur. Dış dünyada var olduğunda ise, belirli arızı bağlarla kuşatılır ve refakat edilir, fakat onun salt varlığı düşünülebilir ve onlardan kurtarılabilir ve salt mantıksal varlığına sevk edilebilir.<sup>34</sup> Diğer taraftan tabii öncelik, hala akli âlemde olsa da, bu ilişkiyi varlığa taşır, örneğin bir üçgenin varlığı, çizgiler fiili gerçeklikte bir üçgenle eşzamanlı –önce değil- olsa da, bir çizginin olmasını gerektirir.

Hâsılı, bir illetin ma'lûlüne olan önceliği yaygın olarak kabul edilir. Gerçekte bir ma'lûl illetinin mertebesinde var değilken, illet ma'lûlünün mertebesinde dir. Bu eşzamanlı öncelik fenomeni, aynı şekilde mahiyet ve tabiat önceliğinin durumunda da görülebilir. Örneğin bir çizgi ve bir üçgen, eşzamanlı olarak var olabilir. Fakat çizgi üçgenden ayrı olarak var olabilirken, illet-ma'lûl durumunda ise bu ayrılık imkânsızdır. Sebepsel öncelik de tabii öncelikle bir özellik paylaşır, o da şudur: burada tartıştığımız öncelik sadece mantıksal öncelik olsa da, varlıkla bir ilişkisi vardır -gerçekte zorunlu varlıkla ilişkisi vardır, çünkü tam etkin illet zorunlu olarak ma'lûlünü doğurur.<sup>35</sup>

Bu öncelikleri akli mertebede konuşabiliriz, çünkü imkân âleminde kavram ve gerçek arasında, mantıksal varlık ve varoluşsal varlık arasında bir ikilik vardır. Bununla beraber Tanrı hakkında konuştuğumuzda O'nun fiili varlığının mahiyeti olduğunu ve bu durumda herhangi bir ikili tabiatın değil ancak salt varoluşsal birlik olduğunu görürüz.<sup>36</sup> Bu durumda önerme şu şekilde olur: âlem, akli ya da zâtî açıdan, onu içeren Tanrı'dan zorunlu olarak sonradır veya doğrusu daha eş bir önerme ise şudur: âlem, varoluşsal olarak Tanrı'dan sonradır. Bu varoluşsal varlık, âlemin Tanrı ile karşılaştırıldığında sadece akli veya mantıksal sonralık olarak salt mantıksal değil fiili bir varlık olduğu anlamına gelir. Âlem, Tanrı'nın varlığından bir boşluğa düşer ve âlemin varlığı zorunlu olarak zamansal olmayan bir yokluk olsa da bir gerçek tarafından öncelenir. O halde âlem, içindeki eşya

<sup>32</sup> A.y.

<sup>33</sup> A.e., s.63/10, s.64/21

<sup>34</sup> A.e., s.47/15, s.49/3

<sup>35</sup> Yukarıda 33 no'lu dipnota bkz. Ayrıca s.68/18

<sup>36</sup> A.e., s.49/5-s.51/9



*“İlletin varlığının, özellikle etken illetin, ma'lûlüünün varlığına önceliği, mantıksal anlamda yani akli mertebede, bütün hakikatler arasında, rasyonel olarak sağlıklı zihinler ve bunun üzerinde ittifak eden tüm filozoflar ve düşünürler için tabii bir durumdur. Ma'lûl etken illetin varlığının mertebesinde var olamaz, çünkü varlık illetten ma'lûle ulaşır, fakat ikisi de ma'lûlün mertebesinde, sadece kavram mertebesinde değil varoluşsal gerçeklikte, eşzamanlı olarak var olur.*

O halde büyük alem, total sisteminin bütün parçalarıyla, mutlak anlamda, Yaraticı, Faal ve şanı yüce Tanrı'nın mertebesinden sonradır. Kesin bir biçimde ezeli gerçeklikte yer etmiş olan varlığın Yaraticının mahiyeti ve hakikatinin kendisi olduğu açığa çıkınca, akli mertebe ve varoluşsal gerçeklik mertebesi tamamen ayrı olur ve her yönden O'nun hakikati ve sonsuz varlık, O'nun akli varlığı olarak tamamen özdeş olur. Tanrısal âlem için, kesin bir biçimde varoluşsal âlemde yer etmiş olan varoluş, insanın (akli) mahiyetinin ya da imkân âleminde Akılların kesin bir analogisidir.

Bu sebeple âlemin Tanrı'nın varlığının akli mertebesi karşısında sonralığı, O'nun gerçek varoluşsal varlığına kıyasla bir boşluk ve kesinti (infkak) içeren sonralığın bir türü olan ma'lûlün sonralığı (illetine karşılık)'dır. Bir illet olarak Tanrı'nın âleme akli mertebede önceliği sonsuz âlemde O'nun eşsiz varlığının önceliğine özdeştir. [sebepsel öncelik ve sonralık hakkında denilen şey], mahiyetin önceliği ve sonralığı hakkında da denilebilir-elbette bütün zâtî öncelik ve sonralık (tabii öncelik ve sonralık da dahil) için de söylenebilir.

[Âlemin] akli sonralığı, -mahiyet veya tabii bir durum ile ma'lûl olsun ya da olmasın-, bütün şekillerinde dehr'de varoluşsal bir boşluğa döner. Oysa Tanrı'nın akli önceliği, bütün şekillerinde -mahiyet veya tabii bir sebep olarak-, O'nun sonsuzda (sermed) eşsiz varlığına döner. Burada Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi ile güneşin ışınları ile ilişkisi arasında bir mukayese yapmak doğru değildir...bunlar dilin tekrarladığı boş ve anlamsız şeylerdir. Güneşin durumu hakkında öğrendiğin üzere, İlahi âlemde olduğu şekliyle onun akli varlığı; gerçek, varoluşsal varlığına özdeş değildir. Aynı şekilde üzerinde bir yüziük olan elin hareketinin analogisi de bu şekildedir.”<sup>37</sup>

Dâmâd'ın, bu salt zaman âlemi ile ilgili özel bir kaygı göstermesine ve dehr âleminde zamansal olmayan ve zaman ötesi varlığı kanıtlamak için bazı ikna edici mülâhazalarda bulunmasına rağmen, dehr'in doğasının daha derinine gitmek ve sebeplilik, hareket, irade ve ebedilik gibi dehr'in doğal sonuçlarını halletmek için biraz zaman harcadığı görülüyor. Öyle görünüyor ki, kesinlikle samimi ve birçok felsefi kavramı detaylandırmasında açıkça ortaya çıkan felsefi dürtüsü ve zekâsına rağmen, onun en başta gelen bilinçli hedefi teolojiktir. O, âlemin dehrî hudûsunu kanıtladıktan ve onu kategorik olarak Tanrı'nın varlığının

<sup>37</sup> A.e., s.75/4-s.76/6





mertebesinden farklı bir mertebeye yerleştirdikten sonra *dehr*'in tabiatı problemine daha fazla devam etmez. O, *dehr*'i tespit etmek için ortaya koyduğu çeşitli kanıtlarında, örneğin, Akılların ve semavi kürelerin gerçekte *dehr*'de olmaları gerektiğini, zamansal varlıkların gerçek varlığının, tümel ideaların (*et-taba'il-mürsele*) ve nihayet zamanın kendisinin de *dehr*'de olduğunu ispat etme peşinde koşar.

Dehr'in varlığını ispat etmek için meydana gelen bütün bu kanıtlara rağmen, bunlar, *dehr* ve onun içerdiklerinin sistematik bir sorgusu değildir. Bu sebeple, onun kanıtlarının çoğu, tamamen geçerli görünüyorsa da, onun *dehr*'in tabiatı ve içerimlerini sistematik olarak tartışmak için yeterli teşebbüste bulunmadığından bunun nadir olduğunu düşünüyorum ve doğrusu burada temel felsefi vukûfiyet çok defa anlaşılabilir bir şey ve hatta belki de yapay olarak görünmektedir. Benim bu makaledeki amacım, *dehr* teorisinin sonuçlarının büyük felsefi problemler için sistematik biçimde bir çözüm getirmediği gerçeğinden ayrı olarak, Dâmâd'ın *dehr* teorisinin yüksek derecede anlaşılır ve felsefi olarak manidar ve orijinal olduğunu göstermektir. Burada Dâmâd, ezellilik teorisinin ve varlığın sistematik belirsizliğinin olası bütün sonuçlarını halleden Molla Sadra'dan farklıdır. Bununla beraber bu, Dâmâd'ın felsefesinin kısaca *dehr* doktrini olarak ifade edilen görüş tarafından kesildiği anlamına gelmez, çünkü onun *el-Kabasat*'ını tetkik ettikten sonra, onun felsefi sisteminde hepsi daha fazla incelenmeye değer birçok derin düşüncelerin olduğu konusunda ikna oldum.

