

# Mîr Dâmâd ve Metafiziği\*

Toshihiko IZUTSU

Çev. M. Nesim DORU\*\*

## I

Daha çok Mîr Dâmâd olarak bilinen Muhammed Bâkır Dâmâd (ö. 1631), İslam felsefesi tarihinde Safevî döneminin (16-18 yy) en önemli şahsiyetlerinden biridir. Kendisiyle tanındığı Üçüncü Muallim (*el-Mu'allimu's-Sâlis*) ünvanı, İlk Muallim tartışmasız Aristoteles ve ikinci muallim Fârâbî'dir-, Şii İran'ın felsefi dünyasında sahip olduğu tartışmasız büyük şöhretini kanıtlamaktadır. Bu, her şeyden daha çok onun hem yaşadığı dönemde hem de sonrasında nasıl yüksek derecede bir İslam filozofu olduğunu göstermektedir. Aradan geçen zaman içinde, prestiji gözde öğrencisi Molla Sadra (1571/2-1640)'nın parlak zekası/dehası tarafından gölgede bırakılmışsa da, onun felsefi irfanının ışığı İran'da bugüne kadar binlerce entelektüel zihni aydınlatmaya devam etmiştir. Bununla beraber, çeşitli nedenlerden ötürü bu ışık, geçmişte ülkesindeki nispeten dar olan on iki imam Şiiliğinin sınırlarının ötesinde hemen hemen parlamamıştı.

---

\* Bu makale, Mehdi Muhakkik tarafından neşredilen Mîr Dâmâd'ın *Kabasât* adlı eserinin girişinde yayınlanmıştır. Bkz: T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", (Mîr Dâmâd, *Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s.1-14. Makalenin çevrilmesinde fikirlerinden ve katkılarından dolayı Dicle Üniv. İlahyat Fak. Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ali Akay'a teşekkür ederim (çev).

\*\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Doğrusu son zamanlarda Batı'daki oryantalistlerin “İslam Kültüründe Safevi Rönesans'ı” hakkında konuşmaya başladıklarını ve felsefe uzmanlarının spesifik çalışmalarında ciddiyetle ana şahsiyeti Molla Sadra olan “İslam felsefesinde İsfahan Okulu”<sup>1</sup>nun ortaya çıkışını ve gelişimini tartıştıklarını duyuyoruz. Batıdaki Doğu ile ilgili çalışmaların genel durumu öyledir ki, İslam düşüncesine ilgi duyan biri, Molla Sadra'nın önemini görmezden gelemez. Zaten o, İslam felsefesi tarihinde yerini kesin bir biçimde sağlamlaştırmıştır. Molla Sadra'nın saygın hocası Mîr Dâmâd'ın -ki bir zamanlar şiiğin en büyük filozoflarından biri ve emsalsiz bir felsefi zihin olarak etkili olmuştu-, Molla Sadra ile karşılaştırıldığında onun hala unutulmuşluğun karanlığında olduğu söylenebilir. Bununla beraber gerçek şudur: bu okulun gelişim tarihinde Mîr Dâmâd'ın konumu tam olarak belirlenmeden hiç kimse genelde İsfahan okulunun özelde Molla Sadra'nın felsefi mesajının gerçek anlamını düzgün bir biçimde anlayamaz. Ayrıca, tüm tarihsel değerlendirmeler bir yana, Mîr Dâmâd'ın alışılmadık bir biçimde ilgi çekici olan düşüncesi, Doğu felsefesi ile ilgilenen herkesin dikkatini hak ediyor.

İslam kültüründe işlenmiş Felsefe (Mantık'tan başlayan ve Metafizik ile doruğa ulaşan bütün dallarında), Teoloji, Tabiat ilmi, Matematik, Hukuk, Fıkıh Usulü, Hadis ve Kur'an Tefsiri gibi bütün geleneksel ilimlerde ittifakla bir otorite olarak kabul edilen Mîr Dâmâd, çok yönlü bir düşünürdü. Diyalektik katı rasyonel yolu ile dikkat çeken bir filozof olmanın yanı sıra coşkun tecrübeleri<sup>2</sup> aracılığıyla arketip semboller dünyasının sırlarını iyi bilen bir sûfi idi. Fakat onun gerçek orijinalliği, en belirgin biçimde metafizik düşüncelerinin yapısında ortaya çıkar. Bu çalışma yani *Kabasât*, Mîr Dâmâd'ın metafizikte tam olarak şaheseridir (*opus magnum*).

## II

Biraz önce söylenenlerden doğal olarak tahmin edildiği gibi Mîr Dâmâd'ın temel felsefesi, rasyonel düşünce ve mistik tecrübelerin bir tür uyumlu kombinizasyonuna dayanır. Onun felsefesi, en doğru biçimde, şu anlamda “gnostik” olarak nitelendirilecektir: mistik tecrübe, yeni kavram ve fikirleri doğuran rasyonel düşüncenin işlevini teşvik ederken zihindeki entelektüel aktivite, mistik düşüncenin tecrübesine doğru imkan hazırlar. Bu yüzden onun felsefi düşünce yapısında rasyonel düşünce ve mistik sezgi arasında çok açık bir benzerlik vardır.

O, rasyonel düşüncede, İbn Sina geleneğinin skolâstik bir filozofuydu. O, İbn Sinacı bir skolâstik olmakla esasında Aristocu bir filozoftu, şu var ki onun Aristoculuğu, -bütün Müslüman Meşşâilerde genel bir kural olduğu gibi- bariz bir şekilde Yeni Plâtonculukla boyanmıştı (bu hususta *Aristoteles Teolojisi* adlı eserin onun için Aristoteles'in otantik bir eseri olduğunu hatırlat-

malıyız). Hatta “Üçüncü Öğretmen” olarak, İslam skolâstik geleneğinde Aristoteles’in tipik bir varisiydi. Öte yandan o bir sûfi olarak Sühreverdî’nin halefi olan bir işrakî idi. Sonuç olarak, bir İslam filozofu olarak Mîr Dâmâd’ın kişiliğinde İbn Sina’nın salt skolâstik duruşu ile Sühreverdî’nin sûfi sezgiciliğinin özel bir birleşimini görürüz.

Yüzeysel olarak ele alındığında *Kabasât*’ın, skolâstik düşünceye özgü titiz bir mantıksal düşünce ve soyut düşünce olduğu görülebilir. Üstelik bu, Dâmâd’ın kuru ve muğlak üslubunda açıklanmıştır. Fakat bu kuru düşüncenin dış yüzeyinin altında, olağanüstü beceri ile ele aldığı soyut kavramlar perdesiyle, tamamen farklı bir kaynaktan gelen kaynaşmış görüşlerin varlığını ve bir mistiğin yaşayan tecrübesini fark ederiz. Bu çerçevede Mîr Dâmâd; İbn Arabî ve Sühreverdî tarafından tasavvur edilen felsefenin temel ilkesinin mükemmel bir somut örneğidir. Yani, Safevi döneminin önde gelen filozoflarının çoğu tarafından yaygın olarak paylaşılan bir özellik olarak, bir düşünürün hakikate dair akli felsefi analizleri ve derin düşünceyle elde edilen ruhsal olgunluk elele vererek devam eder.

### III

*Kabasât* kitabı, orijinal fikirlerle doludur. Fakat burası onları ayrıntılarıyla ele alacağımız yer değildir. Burada Mîr Dâmâd felsefesini en bariz yolla tanıtan iki ana konuyu kısaca tartışmakla yetineceğim. Bunlardan biri ona özgü zaman görüşü, yani zaman kavramı açısından tasavvur ettiği âlemin metafizik yapısıdır. Gerçekte Mîr Dâmâd bu konu etrafında ortaya koyduğu orijinallik sebebiyle, bütün İslam felsefesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Diğeri ise, mahiyet ve varlık arasındaki ilişki problemi bakımından yaklaşımı, yani “mahiyetin asil gerçekliği” (*asaletu’l-mahiye*) olarak bilinen konu hakkındaki konumudur. Bu ikinci problem en gözde öğrencisi Mollâ Sadrâ’nın -ki, o tamamen ona karşıdır- yaklaşımından dolayı yani “varlığın asil gerçekliği” (*asaletu’l-vücûd*) konusundaki konumundan dolayı özel bir ilgidir.

### IV

“Zaman” telakkisi bakımından Mîr Dâmâd, âlemin ontolojik oluşumunda üç farklı boyutu tartışır: 1. *Sermed*, “zamansızlık” veya sonsuzluk boyutu, 2. *Debr*, “zaman üstülük” ya da varoluş zaman üstü boyutu, 3. Zaman “vakit” ya da empirik varlıkların zamansal boyutu. Burada öncelikli olarak, onun düşüncesinin bu bölümünün üzerini kesif bir muğlak havanın kuşattığı kabul edilmelidir. Bu kısma nüfuz etmek oldukça zordur. Bu muğlaklığı ortadan kaldırmanın bir ilk adımı olarak, sonuçta aynı üçlü taksimi elde edeceğimiz iki farklı bakış açısını birbirinden ayırmayı önereceğim. Doğrusu bizzat Mîr

Dâmâd'ın kendisinin bu terimleri açık bir şekilde ifade etmediğini düşünüyorum. Bu bakış açılarından birinden bakıldığında *sermed*, *dehr* ve *zaman*, her biri diğer ikisini dışarıda bırakan belli bir varlık türüne ait ontolojik bir alanı temsil eder.

*Sermed*, yani zamansızlık, saf varlığın (mutlak veya teolojik olarak Tanrı) metafizik boyutudur. Bu, sadece mutlak varlık için ayrılmış ontolojik bir alandır. Başka hiçbir bir varlık, bu alanda var olamaz. Bu sebeple mutlak varlığın dışında kalan maddi veya maddi olmayan, müşahede edilen veya etmeyen bütün varlıklar, bu metafizik boyut anlamında aslında yoktur. Mutlak varlığın dışında kalan varlıkların bu yokluğu -'adem sermedi- (yani sermed boyutunda olmayan), bu varlıkların asıl doğasının içine örülmüştür. Bu anlamda (Mutlak'ın dışında kalan) her şey, "var olmayan tarafından öncelenen" olup buradaki "öncelenmek/önce gelmek", tamamen zamansal olmayan anlamındadır.

*Dehr*, yani zaman-üstü, maddi olmayan bütün varlıkların metafizik boyutudur. Bu ezeli sabit akılların kendi özel yerlerini buldukları boyuttur, bunlar farklı düşünce okullarına ve felsefe geleneklerine göre değişik isimler alırlar. Mesela, "Plâtoncu İdealar", "Ezeli Arketipler" (İbn Arabî'de *A'yan-ı Sâbite*), "Türlerin Efendisi" (Sühreverdî'de *Rabbu'n-Nev*) ve "Melekler" gibi. Zaman üstü olan *dehr*, mutlak zamansızlık ile zaman boyutları arasında ezeli bir aracıdır. Aslında süresizliğe sahip değildir ve varlığın farklı öğelere bölünmesine izin vermez. Akıllar veya melekler, bu alanda vardır fakat *sermed* anlamında var değildirler.

*Zaman* ise, bütün zamansal (*zamanîyyât*) yani zamanda var olan varlıkların fiziki boyutudur. Bu varlıkların hepsi değişkendir. Değişken (*mütegayyirât*) varlıklar, zamanın doğrusal çizgisi boyunca akıp giderler (*seyyâlât*). Zaman boyutu, tecrübi varlığımızı orada bildiğimiz dünyadır. Burada bulunan her şeyin, kelimenin tam anlamıyla sadece bu boyut anlamında var olduğu söylenebilir. *Dehr* ve *sermed* anlamında ise aslında yoktur. *Zaman* ve *dehr* arasındaki farklılık açısından şunu da ilave edebiliriz, Mîr Dâmâd'a göre *zaman* boyutunun varlıkları "zamanda" (*fi'z-zemân*) var olurlar. Oysa *dehr* boyutuna ait varlıkların "zamanla beraber" (*Ma'a'z-zemân*) var oldukları söylenir.<sup>3</sup>

Hülasa; *sermed*, *dehr* ve *zaman* olan üçlü ayrımın ontolojik görünümü, varlıkların belirli bir türünün varlığı için özel olarak ayrılmış muayyen bir ontolojik mekân olarak tasavvur edilmiştir. Fakat Mîr Dâmâd aynı üçlü ayrımı başka bir açıdan da değerlendirmektedir. Bu çerçevede *sermed*, *dehr* ve *zaman*, varlığın üç statik boyutunu temsil etmek yerine varlıkların birbiriyle olan farklı bir dinamik ilişkiyi ifade eder.

*Sermed*, şu anda ele aldığımız statik bakış açısına göre, sadece mutlak varlıkların metafizik boyutudur. Mutlak; saf varlıktır, tam olarak sözü edilemeyen, belirsiz ve bölünmeyendir. Ancak diğer taraftan, kendi içinde tanımın belli

başlı temel çizgilerini içerir ki, onlar somut belirlemeler formunda sonsuz sayıda yönelimler içinde evrilebilen ve gelişebilen gizli potansiyellere sahiptirler. Bu metafizik konum, dini terminolojide özel sıfatları tarafından nitelenen İlahi Öz olarak ifade edilir. Bunun ışığında bakıldığında Tanrı (mutlak) ve İlahi sıfatlar (gizli tanımlar) arasında tutmak için dinamik bir ilişki bulunur. Tanrı, kendini bu zati sıfatlarla dış dünyada ortaya koyarken sıfatlar değişik yollarla Tanrı'yı belirler. Bu, *sermed* olarak adlandırılan Mutlak ve zati sıfatlar arasındaki karşılıklı ilişkidir. Burada *sermed*, mutlak olanın saf varlık olarak varolduğu ontolojik bir boyut değildir. Bu, Mutlak ve onun zati sıfatları arasındaki dinamik ilişkidir, ikisi de değişmeksizin sabittir. Bunun “zaman” bakış açısına göre yapılmış bir gözlem olduğunu belirtmeliyiz. Bununla beraber paradoksal olarak “zaman” imgesi hemen yok edilmelidir.

“Zaman” bakış açısına göre Mutlak olan ile sıfatları arasındaki ilişkiye bu şekilde yaklaştığımızda, onun mutlak olarak süresiz ve zamansız olduğunu görürüz. Çünkü bu, bütünüyle *ezeli* ve *ezeli* arasında olan zorunlu bir ilişkidir. Bu açıdan ilişkinin iki terimi arasında bir farklılık yoktur.

Aynı “zamansal” bakış açısına göre *debr*, ezeli olarak değişmeyen ve sabit arketipler arasındaki ilişkidir. Statik ve ontolojik bakış açısından onların *debr* boyutunda var olduğu söylenir, hatta empirik dünyada değişen varlıkların bile bu boyutta var oldukları kabul edilir. Bu ilişki, bir tarafı açıkça zamansal olsa da, zamansal değildir. Bu, zaman üstü bir ilişkidir.

Benzer bir şekilde aynı sistemde, *zaman*, empirik yani zamansal olarak var olan varlıkların ontolojik olmayan bir boyutu olarak tasavvur edilmiştir. Fakat zaman doğru çizgisi boyunca ikisi de Aristotelesçi *quando* (zaman) kategorisi altına giren *prius* (önce) ve *posterius* (sonra) anlamında var olan iki varlık arasındaki bir ilişki olarak tasavvur edilmiştir.

Zamansal olmayan, zaman üstü ve zamansal ilişkileri içinde Mîr Dâmâd için felsefi olarak en önemli olanı, zaman üstü olanıdır. *Âlemin kademini* savunan İslam filozoflarına karşı o; dâimi, Tanrı ile beraber ezeli ve bu yüzden mutlak olarak “başlangıcı” olmayan bir şeyin ezeli olduğu görüşüne karşı, âlemin yaratıldığı tezini kabul etmiştir. Zamanın sonsuza kadar giden varlığının anlamından dolayı Mîr Dâmâd, âlemin zamansal değil ama zamanüstü bir başlangıcının olduğunu düşünmüştür. Bu, tabiri caizse, âlemin varlığının yokluk tarafından öncelendiğini söylemekten başka bir şey değildir.

Filozofların âlemin kademini tezlerini üzerine inşa ettikleri teorik temel şöyledir: Tanrı yaratıcıdır ve âlem O'nun yaratmasıdır. Tanrı'nın yaratıcılığı zorunlu olarak mükemmel olmak durumunda olduğu için, burada Tanrı'nın varlığı ve O'nun mükemmel yaratıcılığının eseri olan âlem arasında zaman açısından herhangi bir uyumsuzluğun olmasına imkan yoktur. Aksi halde, Yaratıcının yaratıcılığının olmadığı başlangıcı olmayan bir geçmişte bir zaman dilimini

düşünürüz ki, bu durum, onun yaratıcılığının mükemmel olduğu varsayımıyla çelişecektir. Skolâstik felsefenin teknik terimleri ile söylenecek olursa, aynı düşünce şöyle de ifade edilebilir: Mükemmel bir sebebin varlığı ile – burada “mükemmel”, bir sebep olarak sürekli fiilde bulunmaya hazır anlamındadır– onun eseri olan varlık arasında herhangi zamansal bir çelişki düşünmek mümkün değildir. Bir anahtar tutan elin hareketi anahtarın hareketinin tam sebebidir. El hareket ettiği zaman anahtar da hareket eder, bu açıdan burada aralarında bir uyumsuzluk yoktur. Bundan dolayı illet *ab aeterno* (sonsuz) ezeli ise, aynı şekilde ma'lûl de *ab aeterno* (sonsuz) ezeli olmalıdır.

Bununla birlikte filozoflar açısından bile, illet ve ma'lûl'ün (Tanrı ve yaratılmış âlem) müşterek ezeliği, ikisi arasında herhangi bir anlamda zıtlığın olmadığını göstermemektedir. El ve anahtar bir ve aynı zamanda hareket etse bile, ontolojik “mertebeleri” bakımından elin hareketi (yani illet) anahtarın hareketinden (yani ma'lûl) *öncedir*. Aynı şekilde Tanrı'nın varlığı âlemin varlığından ‘zaman’ bakımından olmasa da ‘meretebe’ bakımından önce gelir.

Ayrıca, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin ontolojik analizi, tüm yaratılmışların çoklu doğası ile ilgili önemli bir gerçeği ortaya çıkarmaktadır. Yani onlar bizzatihi ontolojik olarak “hiçbir şey”dirler ve varlıkları tamamen sebeplerinin eylemine bağlıdır. Bu, İslam felsefesinde, kökeni İbn Sînâ'ya kadar giden temel düşüncelerden biridir. İbn Sînâ'ya göre empirik dünyada var olan her şey, esas itibarıyla yoktur. Şayet varsa, kendi kendine değil sebebinden dolayı vardır. Böylece bu dünyadaki her şeyin yokluğunun, tabiatı gereği sadece sebepten dolayı varolan varlığını öncellediği söylenmelidir. Bu anlamda her şeyin varlığı, yoklukla öncelenen “öz” ile olmaktadır. Bu, “zati hudûs” (*budûs-i zâti*) olarak bilinen şeydir.

Bu düşünce, Mîr Dâmâd'ın ortaya koyduğu meşhur tezi olan “zaman üstü hudûs” (*budûs-i debr*) görüşüne zıttır. O, empirik dünyanın sıradan bir hâdis varlık olmadığını ileri sürer. Çünkü onun varlığı zati yokluğun bu çeşidi tarafından öncelenmiştir. Bu da tüm “ma'lûl” şeylerin kavramsal yapısı anlamında insan aklınca varsayılan bir yokluk türüdür. Hatta bu, yokluğun tamamen farklı bir türü olan “gerçek yokluk” (*adem-i sarib*) tarafından öncelenmesinden dolayıdır. Empirik dünyadaki her şeyin varlığı, ontolojik olarak “gerçek” yokluk –zâtî'den ya da salt kavramsal olandan ayrı olarak- tarafından öncelenmiştir ve fiili olarak var olan zaman (*zaman*) boyutunda değil, zaman üstü (*debr*) boyutundadır. Burada söz konusu edilen yokluk, ne “zâtî” ne de “zamansal”dır, O, “zaman üstü”dür.

Zaman üstü yokluk, bir şeyin *debr* boyutundaki gerçek yokluğudur. Çünkü bizzat *debr*, yukarıda gördüğümüz gibi, yapısında bir uzamaya/temdite sahip değildir. Zaman üstü yokluk da böyle olup, akıp giden bir şey değildir. Bununla birlikte o, fiili varlıkla zıt bir ilişki içinde olma anlamında ontolojik ola-

rak gerçektir. Yukarıda gördüğümüz gibi o, fiili varlığıyla uyumlu bir şeyin zati yokluğundan temelde farklıdır. Zaman üstü yokluk, sadece zihin derin düşünceye daldığı zaman duyduğumuz bir sezgi üzerinden kavranabilir, bunun için Mîr Dâmâd, empirik (yani sezgisel olmayan) bilincin, zamansal gelişim çizgisi dışında somut herhangi bir şey gösteremeyeceğini söyler. Normal şartlar altında bilincimizin, mutlak surette zamansal uzama olmaksızın, yokluğu kavraması büsbütün imkânsızdır.

Zaman (*zaman*) boyutu, birbirini *prius* (önce) ve *posterius* (sonra)'ta takip eden zamansal varlıkların özel mahallidir. Bu boyutta “varlık”, “değişim”dir, yani denilebilir ki, varlıklar sürekli değişimlerle var olurlar. Bir varlık görünür, diğeri kaybolur. Ortaya çıkan yeni varlık zorunlu olarak zamansal yokluk tarafından öncelenir. Fakat daha önce Mîr Dâmâd'ın düşüncesi hakkında söylenenlerin ışığında, bu varlıklardan her birinin varlığı aynı zamanda başka bir boyutta yani zaman üstü boyutta yokluğun tamamen farklı bir türü tarafından öncelenir. Zamansal varlıkların görülemeyen zamansal üstü yokluğunun altında yatan temel düşünce, belki en iyi şu şekilde anlaşılabilir:

Kendi özüyle sürekli değişen, bir an durmaksızın sürekli akıp giden her şeyin, kelimenin tam anlamıyla “var olduğu” söylenemez. O varlıklar, tabiri caizse mevcut değildir. Yalnız zaman boyutunda vardır, çünkü fiili olarak orada vardır. Varlığın daha yüksek boyutunda mevcut değildir. Varlığın daha yüksek boyutu bizzat zaman boyutunun içinde oluşur. Bu daha yüksek boyut, zaman boyutunda olan bir şeyin orada olmadığı *debr*'dir, Zaman üstü boyutta gerçekte var olmayan şey, kendini zaman boyutunda mevcut olana şeye dönüştürür. Bu zaman üstü yaratma süreci, an be an sonsuzca tekrarlanır. Zamansal boyuttaki nesnelere varlığı, bu anlamda, zaman üstü yokluk tarafından öncelenir.<sup>4</sup>

## V

Burada kısaca tartışmak istediğim Mîr Dâmâd düşüncesinin ana konularından ikincisi, “varlığın asil gerçekliği” ne (*vücûd*) karşı olarak “mahiyetin asil gerçekliği” (*mâhiyet*) konusudur. İslam ontolojisinde birbirine karşıt bu iki konumu doğru anlamak için, bu özel bağlamda “varlık” ve “mahiyet”in ikisinin de salt kavramsal doğa olduklarını aklımızda tutmamız gerekir. Yani onlar, aklın, zihin dünyasının dışında bulunan empirik nesnelere çıkardığı kavramlardır. Her empirik nesne zihnimiz tarafından kavramsal olarak analiz edilmediği sürece, tüm içeriği ile birlikte bir bütün olup mahiyeti ve varlığı arasında gerçek bir ayırım yoktur. Örneğin, burada basitçe duran bir çiçek, empirik bir hakikat olarak gerçek (ya da fenomenal) somutluğunu ortaya koyar. Harici dünyada var olan bir nesne olduğunu gözlemleyerek, zihnimiz onu iki farklı kavramsal unsur içinde analiz eder:

1. Bizim için fiili olarak var olan bir şey –mantık önermesi olarak “X, var olandır” veya “X, vardır” şeklinde ifade edilir.

2. X’in bir çiçek olması , “X, bir çiçektir” önermesi ile ifade edilir.

Birinci önerme, çiçeğin “varlığı” ile ilgiliyken, ikinci önerme çiçeğin “mahiyeti” yani “varlık” tarafından nitelenen X’in çiçek olmağı ile ilgilidir. Böylece zihinde, “bir çiçek olarak var olan” X kavramı oluşturulur. Bu formda çiçek, iki kavramsal unsurdan oluşmuş bir bileşimdir: varlık ve mahiyet.

Kavramsal bileşim, böylece, zihin dünyasının dışında hayat bulan bir varlık olarak, tek ve basit (yani bileşik olmayan) bir varlığın zihindeki yansımasıdır. Şimdi problem şudur: iki kavramsal öge olan varlık ve mahiyetin hangisi doğrudan X’in gerçek realitesini yansıtır? “mahiyetin asil gerçekliğini” savunanlar -Mîr Dâmâd onlardan biridir-, onun mahiyet olduğunu söylerler. Başka bir ifadeyle, X’i var eden iki kavramsal unsur olan varlık ve mahiyetten sadece ikincisi dış dünyada bir mütakabiliyete sahiptir. Örneğin kavramsal olarak, “bir çiçeğin varlığı” hakkında konuşma hakkımız var. Fakat zihin dışı dünyada ona gerçekten tekabül eden bir şey yoktur. Fakat bir çiçeğin mahiyeti empirik hakikat konumundadır. Mahiyet, hakikattir. Varlık ise, dış dünyada gerçek karşılığı olmayan soyut bir kavramdır. Varlık, zihnin kavramsal analizler boyutunda mahiyeti nitelediği bir arazdır ve bu nitelik zihin dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Gerçekte varlık olarak isimlendirilen şey, sadece zihinde aksettirilen mahiyetin gerçekliğidir.

Bu düşünce, İslam felsefesi tarihinde açık ifadelerle ilk defa Şeyhü’l-İşrak Sühreverdi tarafından dile getirilmiştir. Mîr Dâmâd, bu konuda Sühreverdi’nin sadık bir takipçisiydi. Ayrıntılara girmeksizin basit bir şekilde dikkat çekeceğim şey şudur: “mahiyetin asil gerçekliği”, ezeli arketiplerin sezgisel algısına dayanan felsefi bir duruş, eşyanın mahiyetini duyduğüstü idrak eden gnostik bir tecrübendir. Bu, Plâtonculuktur. Bu, sadece Plâtoncu olarak doğan bir zihin için felsefi bir gerçekliğe sahiptir.

“Varlığın asil gerçekliği” görüşü, bir tür mistik sezgiye de dayanır. Ancak bu tecrübe Plâtoncu idealizmden tamamen farklı bir doğadır. Plâtoncu idealar, varlıkların ebedi statik “özleridir”. Onlar, -eğer hiç sezilmezlerse- düşünce durumunda sezgi ile kavranırlar. Orada kognitif bilinç, mutlak huzur ve sü-kûnet içerisinde sürdürülür.

Buna karşılık “varlığın asil gerçekliği” tezinin altında yatan kognitif tecrübe, dinamik bir hakikatin dinamik bir sezgisidir. Buradaki sezgi, kişinin tüm kozmik hayatı dolduran yaratıcı güç ile doğrudan temas kurması ve onun külli akışına bütünüyle kapılmış olması anlamına gelmektedir. Bütün varlık âlemine yayılan ezeli yaratıcı gücün bu dinamik hareketi, daha doğru bir ifadeyle, hareketi tek bir lahza bile durmaksızın an be an tüm varlık dünyasını



mütemadiyen meydana getirmeye devam eden şey, tam olarak “varlık” diye isimlendirilen şeydir. Bu anlamda varlık, sayısız farklı nesnelere dönüşse bile dinamik bir kozmik güçtür. Fakat mütemadiyen ezelden ezeliye doğru kendi içinde hep aynı kalır.

Bu şekilde anlaşılan ve sezilen varlık, “varlığın asil gerçekliği”ni tek hakikat olarak benimseyen kimseler içindir. Kendi dışındakini yaratmak için asla durmayan bir gerçeklik ve onlarla kendini izhar ettiği bir hakikat olan çok çeşitli ve renkli nesnelere, varlığın ancak fenomenal formlarıdır. Bu, felsefi terminolojide mahiyet (*mahiye, mahiya*) olarak adlandırılan fenomenal formlardır. Bir mahiyet, zihnin yani aklın kavramsallaştırma fonksiyonunun bir ürünüdür. Kendi kendine gerçekliği olmayan hakikatin bu fenomenal formları, akıl tarafından somut varlıkların içinde meydana getirilir. Doğrusu mahiyetler, “varlık” olan tek gerçekliğin ilineksel modifikasyonlarından başka bir şey değildir. Örneğin biz genelde sanki özel bir mahiyet (çiçek olmaklık) kalıcı bir varlıkmiş ve bu kalıcı varlık “var olanın-mevcudun” özel bir sıfatı varsayılarak tecrübenin empirik boyutunda kendi kendine gerçeklik kazanıyormuş gibi, “bir çiçek vardır” deriz. Bununla beraber “varlığın asil gerçekliği” tezini kabul edenlerin hepsinin görüşünde, “bir çiçek vardır” gibi bir cümle kurmak ve böyle bir yolla onu anlamak, kabaca gerçekliğin yapısını bozmaktır. Gerçekliğin bozulmamış bir resmi için şöyle demek daha doğru olur -dilin yaygın kullanımına aykırı olarak-: “varlık, bir çiçeğin ilineksel formunda kendi kendine vardır” ya da daha öz bir ifadeyle: “varlık bir çiçek olarak vardır”.

Böylece, bizim varlık ve mahiyetin ontolojik gerçekliği ve gerçek dışılığı hakkında başlangıçta sorduğumuz ilk soruya (bu iki kavramsal unsurdan hangisi zihin dışı dünyada gerçekliğe tekabül etmektedir?), “varlığın asil gerçekliği”ni savunan düşünürler şöyle cevap vermişlerdir: *asil* olan, “zihin dışı hakikat”tir ve mahiyet, “sadece zihinde gerçekliğe sahip” olan *itibari* bir şeydir.

Mîr Dâmâd’ın meşhur bir öğrencisi olarak Molla Sadrâ’nın, gençliğinde “mahiyetin temel gerçekliği” tezini savunurken hocasını açık bir biçimde takip ettiğine ve daha sonra karşıt tezin ateşli bir taraftarı olduğuna işaret etmek çok ilginçtir. Aşağıdaki pasajda<sup>5</sup> kendisinden aktarıldığına göre bu, onun için felsefi olduğu kadar mistik bir dönüşümdü. “*İlk gençlik yıllarımda Allah bana hidayet verip tecellisini görmeme izin verene kadar varlığın sadece zihni bir düşünce olduğu, mahiyetin ise zihin dışı olarak gerçek olduğu görüşünün ateşli bir savunucusu idim. Ansızın manevi gözüm açıldı ve bütün açıklığıyla doğru olanın filozofların genelde savundukları şeyin karşıtı olduğunu gördüm. Beni sezgi ışığıyla temelsiz düşüncenin karanlığından çıkararak ve sağlam bir biçimde bu dünyada ve ahirette asla değişmeyecek görüş üzere sabit kılan Allah’a hamd olsun. Sonuç olarak (şu anda savunduğum görüş), nesnelere ferdi varlıkları temel gerçeklerdir, mahiyetler de varlığın kokusunu asla almamış “sabit arketipler” (A’yan-ı Sâbite)’dir. Ferdî varlıklar hiçbir şeydirler, ancak mutlak*

olarak kendi kendine yeten varlık olan Hakiki Nur tarafından saçılan ışığın hüzmeleridirler. Ferdileşmiş formlarda olan Mutlak Varlık, bir kısım zati özellikler ve makeul sıfatlarla nitelenir. Bu özellik ve niteliklerin her biri, genellikle mahiyet olarak bilinir.”

Böylece öğrenci, Molla Sadra, öğretmen, Mîr Dâmâd'ın görüşüne tamamen aykırı bir görüşü desteklemiştir. O zamandan beri bu karşıtlık, İran İslam metafiziği tarihini etkilemeye devam etmiş, her zaman ve her yerde filozofları iki kampa bölmüştür. Bugün sorun, hala çözülmemiş bir şekilde durmaktadır.

#### Notlar

- <sup>1</sup> İsfahan Okulu ve Mîr Dâmâd'ın İran'da Safevi dönemi felsefe tarihindeki yeri için bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, “The School of Isfahan”, M.M.Sharif, ed.: *A History of Muslim Philosophy*, vol.2, Wiesbaden, 1963 içinde, ss. 904-932
- <sup>2</sup> Mîr Dâmâd'ın konumu hakkında bkz: Henry Corbin, “Confessions extatiques de Mîr Dâmâd”, *En Islam Iranien*, vol. IV, Paris, 1972 içinde, ss. 9-53
- <sup>3</sup> Mîr Dâmâd'ın bu düşüncesi İbn Sina'nın *Ta'likât* adlı eserinde açıkça yer almıştır.
- <sup>4</sup> Başlangıçta söylediğim gibi gizli bir muğlaklık, Mîr Damâd tarafından tasarılan *Hudûs-i Debrî* düşüncesinin tümünü sarmalamaktadır. Bu açık olsa da; bu düşünce, onun metafiziğinin temel taşıdır. Burada önerdiğim şey, sadece onun hakkında geçici bir yorumdur. Bu problemle ilgili en önemli metinlerden bir kısmı, *Anthologie des Philosophes Iraniens (Muntehabati ez Asarê Hukemayê İran)*, Tahran-Paris, 1972, ss.4-40'ta Seyyid Celaleddin Aştıyani tarafından Mîr Dâmâd'ın çeşitli eserlerinden seçilmiş ve uygun bir şekilde bir araya getirilmiştir. Bununla beraber Profesör Aştıyani, kesin bir biçimde *hudûs-i debrî* kavramına karşı negatif bir tutum alır. Bu görüşte, Mîr Dâmâd tarafından bu kavramla ilgili sunulan bütün karmaşık kanıtlara rağmen *hudûs-i debrî*, filozofların *hudûs-i zâtî* dedikleri kavrama indirgenir.
- <sup>5</sup> Molla Sadrâ, *El-Meşâ'ir*, ed. Henry Corbin, Tahran-Paris, 1965, s.35