

FELSEFE DÜNYASI

2012/2 Sayı: 56 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

MÎR DÂMÂD'IN HUDÛS KONUSUNDA İBN SÎNÂ'YA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE HUDÛS-U DEHRÎ GÖRÜŞÜ

M. Nesim DORU*

İslam düşüncesi tarihinde filozoflar ile kelamcılar arasında meydana gelen en önemli metafizik tartışmalardan biri de, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ortaya çıkan kîdem ve hudûs açısından âlem meselesidir. Tartışma konusu olan meseleyi bir isimlendirme farklılığı olarak gören İbn Rüşd'ün¹ 'iyimser' tavrı bir tarafa bırakılırsa, sonuçları dikkate alındığında birbirinden farklı iki metafizik düşünce ve bu düşüncelerin birbirinden farklı epistemolojileri ile karşı karşıya olduğumuz görülmektedir. Filozoflar ile kelamcılar arasındaki ayrılık, imkân ve hudûs ayrılığı olarak formüle edilmiş olup filozoflar imkânın, kelamcılar ise hudûsun epistemolojisini inşa etmişlerdir.

İmkân ve hudûs epistemolojisinin en önemli ögesi zaman mefhumudur. İslam filozofları âlemin zamanda yaratılmış olmasına yani hudûsa karşı çıkmışlardır. Onlara göre eğer âlem zamanda yaratılmış olsaydı, yaratıcının niteliğinde bir değişim olur ve bu durum O'nun Tanrılığına zarar verirdi. İslam kelamcıları ise, âlemin ezeliğini reddetmek için âlemin bir zamanda yaratılmış olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre âlemin ezeli olduğu kabul edildiğinde, Tanrı ile beraber başka ezelilerin varlığı iddia edilmiş olacaktır ki, bunu kabul etmek mümkün değildir.² Çünkü kelamcılara göre âlem, bir zaman diliminde Tanrı'nın ezeli iradesi ile meydana gelmiş olup hâdistir.

Bu iki düşüncenin uzlaşamaz gibi görünen bir katılıkla birbirine uzak olduğu dikkat çekmektedir. Ancak İslam düşüncesinde bu katılığı yumuşatma ve uzlaşamaz gibi görünen söz konusu ayırımı uzlaştırma çabası içinde olan teşebbüsler olmuştur. Bu bağlamda İbn Sînâ (ö.1037)'nin "hudûs-u zatî", Mîr Dâmâd (ö. 1630-31)'in "hudûs-u dehrî" ve Molla Sadra (ö. 1640)'nin "hareket-i cevherî"

* Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., nesimdoru@artuklu.edu.tr

1 İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, s.41

2 Seyyid Hüseyin Nasr, "Mullâ Sadrâ: His Teachings", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1, s.650

görüşleri, söz konusu sorunu aşmaya yönelik önemli adımlar olarak değerlendirilebilir.

16. ile 17. yüzyıllarda İran coğrafyasında ortaya çıkan felsefi çalışmaların hemen hepsinde Mîr Dâmâd'ın etkisi olduğu görülmektedir. Fakat her ne kadar onun, İslam felsefesinin tarihsel gelişimindeki yerini ve önemini ortaya koyan bazı sınırlı çalışmalar olsa da, İslam felsefesi ile ilgili çalışan araştırmacıların bu büyük filozofa karşı kayıtsız kaldıkları da başka bir gerçektir. Şöhreti, öğrencisi Molla Sadrâ'nın gölgesinde kalmışsa da Mîr Dâmâd, İslam felsefesi tarihinde orijinal bir şahsiyet olarak karşımızda durmaktadır.

Bu makalenin incelediği tartışmanın çerçevesi, konunun hudûs ve zaman konuları etrafında şekillenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, Mîr Dâmâd'ın İbn Sînâ'nın "hudûs-u zatî" görüşüne yönelttiği eleştiriler ve çözüm olarak sunduğu "hudûs-u dehrî" görüşü, felsefenin önemli meseleleri olan zaman ve yaratma kapsamında ele alınacaktır.

1. Mîr Dâmâd Kimdir?

Asıl adı Seyyid Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyinî el-Esterâbâdî'dir. Kaynaklar ölüm tarihini 1630 veya 1631 olarak kaydetmişlerdir. Ailesi, dönemin önemli din bilginlerinden "muhakkik-i sâni" lakaplı Ali b. Abdülâlî ile hısım olduğu için Dâmâd lakabı almıştır. Bu sebeple daha çok Mîr Dâmâd olarak bilinir. Bu zatın kim olduğunu ortaya koyabilmek için bugünkü İran coğrafyası ve çevresinde Safevîlerin iktidara geldiği 1499'dan hükümlanlığın sona erdiği 1720'ye kadar iki yüzyılı aşan dönemin siyasi, sosyal ve entelektüel muhitini yakından bilmek gerekir.

Sözkonusu dönem, Şiiğin kurumsallaştığı bir sürece tekabül etmesi bakımından ön plana çıkmaktadır. Özellikle Safevî iktidarının I. Şah İsmail (ö. 1524) yönetiminde Çaldıran'da Osmanlı ordusuna karşı yaşadığı yenilgiden sonra, hanedanlığın merkezinin önce Kazvin'e oradan da İsfahan'a taşınması, tarihte "İsfahan Okulu" olarak bilinen felsefi muhitin zeminini hazırlamıştır. Efsanevi şah olarak bilinen Şah Abbas zamanında merkezi İsfahan olan hanedanlık, Osmanlıların Azerbaycan'dan çekilmesi ile birlikte Doğu Kafkasya üzerindeki iktidarını güçlendirmiş ve böylece sözkonusu bölgede Sünni Osmanlı devletinden ve Moğol iktidarından uzak Avrupa ile daha rahat ilişkilerin kurulduğu bir süreç başlamıştı. Buna bağlı olarak farklı kültürlerle etkileşim içinde olan bir entelektüel muhit oluşmuştu. Bu gelişmelerin yanında iktidarın Şii ideolojisini kurumsallaştırma gayreti ve beraberinde Şiiğin kelim ve hukuk alanında gelişmesi, felsefe ile meşgul olanların temkinli hareket etmelerine sebep olmuştu. Bundan dolayı Mîr Dâmâd'ın eserlerinde anlaşılması zor, muğlak bir üslubun hâkim ol-

duğu ve Molla Sadrâ'nın da bir dönem kültür merkezlerinden uzak, sürgün hayatı yaşadığı iddia edilmiştir. Ama sözkonusu dönemde, ister hanedanlığın saray muhitinde Tıp ve Astronomi ilimlerine duyulan ilgiden olsun, ister filozofların şahsi direncinden olsun, felsefi muhitin de hukuk ve kelam muhiti kadar yayıldığı söylenebilir. İşte bu süreçte yeni bir felsefi muhit de ortaya çıkmış bunun öncülüğünü henüz orta yaş döneminde bulunan Mîr Dâmâd yapmıştır.

Mîr Dâmâd, Esterâbâd'da zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, öğrenimini Meşhed'de ve İsfahan'da tamamlamıştır. Özellikle Meşhed'de bulunduğu sırada İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Yazdığı eserlerden hem dini hem de akli ilimlere karşı meraklı olduğu, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi ilimlerin yanı sıra Matematik ve Felsefe eğitimi aldığı görülebilir. Şiirlerinde “İşrak” lakabını kullanmış olan Mîr Dâmâd; Aristoteles ve Fârâbî'den sonra “üçüncü muallim” olarak isimlendirilmiştir. 1631 yılında Kerbelâ'ya giderken yolda hastalanmış, Necef'te vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.

Mîr Dâmâd; Henry Corbin ve Seyid Hüseyin Nasr tarafından entelektüel ve felsefi bir muhit olarak tasvir edilen “İsfahan Okulu”nun öncülüğünü yapmıştır. Okul, yetiştirdiği filozofların İslam düşüncesinin farklı ekollerini bir araya getirip eklektik yeni bir düşünce inşa etmeleriyle belirgin bir özellik kazanır. Bu çerçevede Mîr Dâmâd, özellikle İbn Sînâ ve Sühreverdî'ye ayrı bir önem vermiş ve eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesinden de etkilenmiştir. Dolayısıyla bu okulda, İslam düşünce tarihinin Meşşâî, İşrâkî ve Sûfî yorumları bir arada bulunmuş ayrıca Şii fikhî ve kelamı da bu düşünce yapıları içindeki yerini almıştır. İsfahan Okulu'nun bir özelliği de, özellikle Batı'da yerleşen bir kanaat olarak İslam düşüncesinin İbn Rüşd'ün ölümüyle birlikte (13. yüzyıl) duraklama içine girdiği şeklindeki yaygın kanaati çürüten durumudur. Çünkü İsfahan Okulu'nun varlığı, 16. yüzyıla kadarki süreçte İslam düşüncesinin farklı ekollerinin canlı olduğunu göstermektedir. Zira bu okul, söz konusu ekollerini yeniden yorumlayarak, farklı bir epistemoloji ortaya çıkarabilmiştir.³

Mîr Dâmâd'tan sonra İsfahan okulunda yetişen ve bir kısmı Mîr Dâmâd'ın öğrencisi olan birçok filozof yetişmiştir. Bunların en meşhuru kuşkusuz Mollâ Sadrâ'dır. Molla Sadrâ, hocasının fikirlerini geliştirmiş hatta şöhreti üstadının şöhretini geride bırakmıştır. Onun özellikle “hareket-i cevherî” düşüncesi doğulu ve batılı birçok filozof üzerinde etkiler bırakmıştır. Mollâ Sadrâ'dan başka, Şeyh Bahauddin Amilî, (ö. 1622), Mîr Findiriskî (ö. 1640), Molla Abdurrezzak el-

3 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994, s.13; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan Yay., İst., s.69

Lâhicî (ö. 1661), Molla Muhsin Feyz-i Kâşî (ö. 1670) ve Molla Şemsâ Gîlânî (ö. 1670), bu entelektüel muhitin en önemli isimleri arasındadır.

Mîr Dâmâd, felsefe, kelim ve tasavvufa ait birçok eser yazmıştır. Bütün eserleri arasında “kömür közü” anlamına gelen *Kabasât* ve Farsça yazdığı “odun közü” anlamına gelen *Cezevât* adlı eserleri ayrı bir öneme sahiptir. İlki onun âdeta şaheseri sayılır. Bu eserinde Tanrı-âlem ilişkisinin ve bu ilişkinin analizinde ileri sürülen hudûs görüşünün zaman, yokluk, varlık tabakaları bakımından bir incelemesini yaparak meşhur teorisi olan “hudûs-u dehrî”nin epistemolojisini sunar. *Cezevât* adlı eserinde ise, varlığın İbn Arabîci bir tarzda yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya olmak üzere boylamsal (tûlî) ve enlemsel (arzî) mertebelerini ele alır.⁴ Bu eserin son kısmını ise sayı mistisizmine ayırmıştır.

Mîr Dâmâd’ın felsefi eserlerinin genel özelliği, bu eserlerin zaman felsefesine tahsis edilmiş olmasıdır. Nitekim *Kabasât* ile birlikte *Sıratu’l-Mustakîm*, *İmazât*, *el-Ufuku’l-Mübîn* ve *Hulsetu’l-Melekût* adlı eserleri, zaman mefhumu etrafında Tanrı-âlem ilişkisinin keyfiyetini açıklamaya ayrılmıştır. Felsefe alanında, ontolojik görüşlerini ele aldığı *Takdisât*, *İkazât* ve *İ’zâlât* adlı eserleri de önemlidir. Bu eserleriyle beraber yetmiş beş eser yazdığı kaynaklarda geçmektedir.⁵

2. Kavramsal Çerçeve

Ele alınacak tartışmanın spesifik olmasından ve konunun hem İbn Sînâ hem de Mir Dâmâd’ın eserlerinde çoğunlukla dağınık bir şekilde ele alınmasından dolayı, çalışmanın anahtar kavramlarını müstakil bir başlık altında ele almanın doğru olacağını düşünüyoruz. Bu nedenle öncelikle zamana göre varlık kategorileri, zamana göre yaratma şekilleri ve hudûsun çeşitleri ile ilgili kavramları ele alacağız. Bu kavramlar, 1. Zamana göre varlık kategorileri: Sermed

4 Bkz: Mîr Dâmâd, *Cezevât*, Bombay taşbaskısı, İntişarat-ı Behnam, 1304/1886, s.8-10

5 Mîr Dâmâd’ın hayatı, eserleri ve görüşleri için bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, “The School of Ispahân”, (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 içinde),c.2, s.904-31; Hamid Debashi, “Mir Dâmâd and the founding of the School of Isfahân”, (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1,s.597-634; T. Izutsu, “Mir Dâmâd and his Metaphysics”, (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 1-14; Fazlur Rahman, “Mir Dâmâd’s Concept of Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, Sayı:39/2, 1980, s. 139-51; Sajjad H. Rizvi, “Between Time and Eternity: Mir Dâmâd on God’s Creative Agency”, *Journal of Islamic Studies*, 17:2 (2006), s.158-76; Ali Ucibî, “Kelimetu Muhakkik”, (Mîr Dâmâd, *Takvîmu’l-İman*, Nşr: Ali Ucibî, Tahran Üniv. Yay., Tahran, 1376/1998 içinde), s.161-80; Mehdi Muhakkik, “Te’sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd”, (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkik, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 144-56; Mustafa Öz, “Dâmâd, Muhammed Bâkır”, *DİA*, İst., 1993, c.8, s.435-6

Âlemi, Dehr Âlemi ve Zaman Âlemi, 2. Hudûsa göre var ediliş biçimleri: İbda‘, Halk ve Tekvin, 3. Hudûsun çeşitleri: Hudûs-u Zatî, Hudûs-u Zamanî ve Hudûs-u Dehrî’dir.

2.a. Sermed, Dehr ve Zaman

İslam filozofları zaman görüşlerine bağlı olarak varlıkları sınıflandırmışlardır.⁶ Buna göre “sermed”, “dehr” ve “zaman” âlemlerinden söz edilmiştir.

İbn Sînâ, zamanın hareketinin gerçekleştiği varlıkları birbirinden ayırır. Buna göre eğer zaman sabit varlıklarda gerçekleşiyorsa, bu varlıklar zamanın içinde değildir ama zamanla beraberdir. Zamanda olmayıp zamanla beraber olanın, zamanla olanla ilişkisi “dehr” adını alır. Burada sabit varlıklar, hareket bakımından önce ve sonraya tabidir. Ama zat bakımından önce ve sonraya tabi değildir. Dolayısıyla birinci yönden zamanla beraber, ikinci yönden ise zamanın dışındadır. Zatları gereği zamanda olmayıp hareket bakımından zamana bitişen bu sabit varlıkların meydana gelmesi, dehrî bir durumdur. Ezeli varlıklar ise, herhangi bir hareket, zaman, başkalaşma ve değişme olmaksızın ezeldirler. Ezeli varlıkların ilişkisi ise, “sermed” olarak isimlendirilir. Bu ilişki zamanda olmayanın zamanda olmayanla ilişkisidir. Dehr, zatında sermed’dir ama zamana nispetle zamanın meydana gelmesinin sebebidir.⁷ Diğer bir eserinde ise İbn Sînâ, sermed ve dehr kategorilerini aynılaştırır. Buna göre, Tanrı’nın faal akla veya gök cisimlerine nispeti, zamansal olarak ölçülebilen bir nispet değildir. Bu ilişki sonsuz varlıkların ilişkisidir. Sonsuz varlıkların ilişkisine “sermedî” ve “dehrî” adı verilir. Sonsuz varlıkların zamanla ilişkisi ise, “dehrî” adını alır.⁸ İbn Sînâ’ya göre zaman, önce ve sonranın tertibi üzerine devam eden ölçüdür. Bu ölçü, harekete

6 Zamanın varlıklara göre aldığı isimlerin detaylarını İslam felsefesinin ortaya çıkmasından önce İskenderiye’de Yeni-Plâtoncu filozoflardan Proklus’un eserlerinde görmek mümkündür. Muhtemelen İslam filozoflarının zamana dair kategorik ayırımları Proklus’un *el-Hayru’l-Mahz* eserinden ödünç alınmıştır. Proklus zamanı kategorik bir varlık olarak ele alırken, dehr’i esas alır. Buna göre zaman dehr’den önce ise, *İlk İlet*; dehr ile beraber ise *Akıl* ve dehr sonrası ise *Nefs* adını alır. İlk İlet, sakin (hareketsiz) olup sebeplerin sebebidir. Eşyaya varlık vermesi İbda‘ türündendir. Akıl ise, altındakine İbda‘ türünden değil maddeye suret vermek türünden varlık verir. Çünkü İbda‘, sadece İlk İlet’e aittir. Akıl, zaman içinde olmayıp dehr ile beraberdir. Bu sebeple zaman içinde var olan cisim ve çokluktan ayırır. Çünkü Akıl, İlk İlet’ten meydana gelmiş (*mubda‘*) ilk varlıktır. Böylece akıl, büyüklük ve cisim olmayıp cismani bir hareket türü ile hareket etmeyen bir cevherdir. Bu sebeple de zaman üstüdür. Proklus ayrıca semavi varlıkların zamanla beraber olduğunu zamanın sonsuzluğu gibi gök cisimlerinin de sonsuz olduğunu özellikle ifade etmiştir. (Proklus, *El-Hayru’l-Mahz*, (A. Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu’l-Muhdese ‘İnde’l-‘Arab*, Vekâletu’l-Matbu‘at, Kuveyt, 1977 içinde), s.4-5, 10,19 ve 39

7 İbn Sînâ, Kitabü’s-Şifâ -*Fizik*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İst., 2004, c.1, s.220; a.mlf., ‘*Uyunu’l-Hikme*, thk: Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 28

8 İbn Sînâ, *Et-Ta’likat*, thk: Abdurrahman Bedevî, Mektebu’l-İ‘lami’l-İslami, Kum, 1404, s.43

bağlıdır. Buna göre zaman, varlıkları birbirine bağlı olan “önce” ve “sonra” gele- nin hareketinin ölçüsü olmaktadır.⁹ Zaman ve hareket bir cisimde olduğuna göre bunların meydana geldiği kategorik boyut ise “zaman” boyutudur.

Özetle; İbn Sînâ'nın eserlerinde zamanın farklı varlık türlerine göre değişik isimler aldığı açıktır. Zaman, ezeli ve sabit varlıklar için söz konusu olduğunda “sermed” ve “dehr”, sonlu ve bir zamanda olan varlıklar söz konusu olduğunda ise, “zaman” adını alır.

Dâmâd'a göre ise, ölçülebilir ve akıp giden varlık kategorisi veya varoluş- sal değişimler için sürekli ölçülebilen yokluk kategorisi, “zaman” olarak ifade edilir. Açık bir yoklukla öncelenen varlığın açık boyutu, ölçülemez olan sabit varlıklar içindir. Bu da “dehr” boyutudur. Değişimin ilintileriyle büsbütün ilgi- siz olan sabit varlıklar boyutu ise, hiçbir surette yoklukla öncelenmeyen ve her yönden salt fiil halinde olan “sermed” boyutudur.¹⁰ Bu kategorik ayırimda dehr, zamandan daha üstün ve geniş olduğu gibi, sermed boyutu da dehr'den daha üstün ve geniştir.¹¹

2.b. İbda‘, Halk ve Tekvîn

Felsefi terminolojide “ibda’”, madde ve zamanla öncelenmeyen bir şeyi var etmek için kullanılır. Bu yaratma türü, madde ile öncelendiği için tekvin'den, zamanla öncelendiği için de “hudûs”tan ayrılır. İbda‘ ile tekvin (oluşturma/mey- dana getirme) ve hudûs arasındaki ilişki, zıtlar ilişkisidir. Biri var olduğunda di- ğerinin olması mümkün değildir. İbda‘'nın bir diğer anlamı da, bir şeyi nesnesiz (min la şey') var etmektir. “Halk” ise, bir şeyi bir nesneden yaratmaktır. Dolayı- sıyla “ibda’”, “halk”tan daha genel olmaktadır.¹²

İbn Sînâ, imkân halinde olan varlığın var edilmesi şeklindeki yaratmaya ibda‘ adını vermiştir. Ona göre İbda‘'nın bir diğer anlamı ise, bir şeyi madde, alet ve zaman gibi araçlar olmaksızın yoktan yaratmaktır. İbn Sînâ'ya göre, mutlak yokluktan bir aracı olmaksızın illet sonucu ortaya çıkan İbda‘ tarzındaki yaratma, diğer yaratma tarzlarından daha üstün ve yücedir.¹³ Öte yandan zamansal bir yok-

9 İbn Sînâ, ‘Uyunu'l-Hikme, 27

10 Mîr Dâmâd, *el-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988, s.6-7; a.mlf., *İmazât*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), s.5-6; a.mlf., *Es-Sıratu'l-Mustakim fi Rabtı'l-Hâdis bi'l-Kadîm*, thk: Ali Ucibî, Miras-ı Mektub, Tahran, 1381/2002, s.106-7

11 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.7; T. İzutsu, Mîr Dâmâd'ın yaptığı ontolojik varlık boyutları ile ilgili olarak; sermed boyutu için “No-Time/zamansızlık”; dehr boyutu için “Meta Time/zaman üstü” ve zaman boyutu için “Time/zaman” ifadelerini kullanır. Bkz: T. İzutsu, “Mîr Dâmâd and his Metaphysics”, s.4

12 Cürçânî, *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985, s.5-6

13 İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudud*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde), s. 101;

luğun önelediği varlık ise, aracı bir maddeye ihtiyaç duyar. Bu şekilde var olan varlık, zamansal hudûsla var olmuştur. Bu da “tekvin” ve “hudûs” ya da “halk” olarak ifade edilir.¹⁴

Dâmâd’a göre bütün varlıklar, hâdis olup yaratılmışlardır. Bu yaratma (hudûs) ya “ibda” ile var olmak, ya da “ihtira” ile yaratılmak yahut “tekvin” ile var olmaktır. Dehr boyutundaki yaratma “ibda” ve “ihtira” şeklindedir. Zamanda yaratma ise, “sun” ve “tekvin” şeklindedir. İbda’ mutlak bir yokluktan (leys-i mutlak) bir varlığı var etmek (te’yis) olup, yaratma tarzları arasında en üstün olanıdır.¹⁵ Dâmâd, eserlerinde bazı farklarla yaratma biçimleri için benzer isimler kullanmaktadır. Buna göre Tanrı’nın yaratması dehrî varlıklarda “ibda” ve “sun” şeklindedir. Zamansal hudûsta ise “hudûs” ve “tekvin” şeklindedir.¹⁶ Mîr Dâmâd, hâdis olma ve yokluktan yaratılma hususunda ibda’ ve tekvin arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre aralarındaki ayırım maddeyle ilişki yönündendir. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir:

“İbda’ ve tekvinle oluşan varlıklar, dehr boyutunda kadim bir varlıkla ve açık bir yoklukla öncelenmiş olmada eşittir. Fakat aralarındaki ihtilaf, maddeye taalluk etmekle, süreklilikle yoklukla, zamanla, değişim ve yenilenmede olan madde ile ilgilidir.”¹⁷

2.c. Hudûs-u Zatî, Hudûs-u Zamanî ve Hudûs-u Dehrî

Hudûs, bir şeyin yokluğundan sonra var olmasıdır.¹⁸ İbn Sînâ iki hudûs çeşidi kabul etmiştir. Biri “zatî/ontolojik hudûs” (hudûs-u zatî) diğeri ise “zamansal hudûs” (hudûs-u zamanî)’tur.¹⁹ Zamansal hudûs, geçmiş bir zamanda olmayan bir şeyin var olmasıdır. Zatî hudûs ise, zatı gereği varlığa sahip olmayan (ama varlığa sahip olma potansiyeli taşıyan) şeyin varlık kazanmasıdır. İbn Sînâ hudûsu zatî ve zamansal olarak ikiye ayırdığı gibi kıdemi de aynı şekilde zatî ve zamansal kıdem olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre zatî kıdem, zatının varlığı için bir ilkenin olmamasıdır. Zamansal kıdem ise, bir şeyin geçmiş zaman-

a.mlf., *El-İşârât ve’t-Tenbihât*, thk: Mücteba Zar’i, Bustan-ı Ketab-ı Kum, Kum, 1381, s.286; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, Nşr: İbrahim Medkur, b.y.y, t.y, c.2, s.266; a.mlf., *el-Mebde’ ve’l-Me’ad*, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 1363/1998, s.77

14 İbn Sînâ, *Risaletu’n-Neyruzîyye*, (İbn Sînâ, *Tis’u Resail*, Daru’l-Arab, Kahire, t.y. içinde), s.137; *El-İşârât ve’t-Tenbihât*, s.286; *Risale fi’l-Hudud*, s.101

15 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 14

16 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26; *İmazât*, s. 18

17 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 4

18 Seyit Şerif Cürcânî, *Ta’rifât*, s.86

19 İslam düşüncesinde hudûs teriminin sistematik olarak ontolojik ve varoluşsal olmak üzere ayrılmasının İbn Sînâ ile başladığı kabul edilmektedir. Bkz: Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:1/2, 2011, s.107

da sonsuzluğu olup, zatının varlığı için zamansal bir başlangıç ilkesinin olduğu kidedir.²⁰

Mîr Dâmâd ise hudûsu, “zatî hudûs”, “dehrî hudûs (hudûs-u dehrî)” ve “zamansal hudûs” olmak üzere üçe ayırır. Buna göre hudûsun ilk iki türü, zamanı gerektirmeyen ve mutlak yokluktan sonra varolmak anlamına gelmektedir. Bu ise iki çeşittir: birincisi zatî bir sonralıkla mutlak yokluktan sonra bir şeyin var olmasıdır. Burada sözkonusu olan varlık, illetten sonraki ma‘lûl ya da failden sonraki varlık olup, daha önce ifade edildiği gibi bu, zatî hudûstur. İkincisi ise, zatın öncelenmesi ile değil, aksine zamansal olmayan, ölçülemeyen ve sayılamayan bir kopuşun öncelenmesi ile varlığın meydana gelmesidir. Burada birincide olduğu gibi illet ile beraber bir ma‘lûl ya da zat ile bitişmiş bir varlık değil, açık bir kopuş vardır. Böylece varlığın bilfiil taayyün etmesinden öncesinde var olmaya mukabil salt açık bir yokluk sözkonusudur. Dâmâd buna “el-‘ademu’s-sarih” adını vermektedir. Bu da dehrî hudûstur.²¹ Dâmâd’a göre hudûs, üzerinden açık bir yokluk geçmiş olan varlığa verilen bir isim olduğuna göre bunu en çok hak eden dehrî hudûs’tur. Zamansal hudûs ise, “potansiyel imkân (el-imbânu’l-isti‘dâdî)”²² ile ilişkili olmasından dolayı zamansal bir sonralıkla zaman boyunca yokluğu devam eden bir zamandan sonra bilfiil var olan varlıktır. Dâmâd, zamansal hudûsu üç kısma ayırır. Birincisi “tedrici hudûs” olup, zaman süresi boyunca aşamalı bir şekilde ortaya çıkar. İkincisi “ivedi (def‘i) hudûs” olup, bölünmeyen bir zaman kısmı olan an’da, zamana yayılmaksızın ortaya çıkar. Üçüncüsü “zamansal hudûs” ise, zamanın bir parçasında, başlangıcı ve sonu olan bir zaman diliminde gerçekleşir.²³

Mîr Dâmâd, hudûs gibi kidedi de “zatî kided”, “dehrî kided” ve “zamansal kided” olmak üzere üç gruba ayırır. Buna göre “zatî kided”, “apaçık sermedi olan ezeli” şeklinde ifade edilen sermedi kidedir. Yani zatî kided demek sermedi kided demektir. Ve gerçekte zamansal kidedin üstündedir. Çünkü zatî hudûsta zatın mümkün olması söz konusu iken zatî kidedde zatın ve varlığın zorunluluğu söz konusudur. Burada kadim varlığı, yokluk ve kuvve öncelenmemiş olup varlık, bilfiil vardır. Zatî kided, zatiyla zorunlu olup zaman ve

20 İbn Sinâ, *Risale fi’l-Hudûd*, s.102; a.mlf., en-*Necât fi’l-Mantık ve’l-İlahiyât*, Daru’l-Cil, Beyrut, 1992, s.69

21 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.4

22 Dâmâd, imkânı *zati ve potansiyel (isti‘dâdî)* olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zati imkân, tasavvurlarımızda zorunlu ve imkânsız olanın dışında olan, varlığa zat bakımından önceliği olan ve maddi olması gerekmeyen imkândır. Potansiyel imkân ise, bir şey fiile çıktıktan sonra nitelik türünden olan ölçülebilir arazi varlıktır. Dolayısıyla potansiyel imkân, varlığa çıkmadan önce bir mahalle muhtaçtır ki o da, maddedir. Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.38

23 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.23; a.mlf., *Es-Sırâtu’l-Mustakîm*, s.224-5; a.mlf., *İmazât*, s.24-5

dehr âlemlerinin üstündedir. Dehrî kıdem ise, eziliktir. Yani dehr boyutunda açık yoklukla öncelenmeyen ve bilfiil hâsıl olan varlık olup, “sermedi ezeli” diye isimlendirilir. Zamansal kıdem ise, varlığı herhangi bir zamansal varlığa bağlı olmayan zamansal varlığın bütün zaman uzamında varlığı süreklidir. Zamansal kıdem en önemli özelliği, potansiyel imkânla bir ilişkisinin olmamasıdır. Oysa zamansal hudûsta potansiyel imkân ve maddenin hareketi zorunludur. Zamansal kıdem, ancak zaman ve mekânla olabilir. Bu sebeple zati kıdemle ya da niceliksel olmayan apaçık sermediyetle nitelendirilemez.²⁴

Mîr Dâmâd’ın hudûs ve kıdem kısımları ile bunların arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini onun şu ifadelerinde toplu bir şekilde görmek mümkündür:

“Bir ân veya bir zamanla sabit olan varlık, başlangıcından kopmuştur. Ona “hudûs-u zamanî” denir. Konusu “zamansal hâdis”tir. Değişen ve yenilenen varlığı daha önceki bir zamanla öncelenmiştir, onda vuku bulan daimi yokluk, zamansal bir önceliktir. Karşısında sürekli varlığın değişim ve yenilenmeyi yok etmesi olan “zamansal kıdem” bulunur. Zamansal kıdem bütün zamanlarda ve anlarda gerçekleşir ve zamansallıklara özgüdür.

Varlığın dehr boyutunda açık bir yokluktan sonra gelmesine “hudûs-u dehrî” adı verilir. Konusu “dehrî hâdis”tir. Varlık; zaman veya an, yokluğun sürekliliği veya zamansal hâdisin nitelendiği süreklilik ile değil, dehr boyutunda dehrî bir öncelikle mutlak yoklukla öncelenmiştir. Varlığı dehr boyutunda olup, zaman ufkunda değildir. Karşısında ise “dehrî kıdem” bulunur ki, bu, eziliktir. Yani varlığın zaman boyutunda değil, dehr boyutundaki ezilidir.

Gerçeğin iptali ve zatın helakinden sonra varlığın zihni olarak fiili durumu ise, “hudûs-u zâtî” olarak isimlendirilir. Konusu “zâtî hâdis”tir. Burada zat ve varlık öncelenmiştir. İptal ve yoklukla var olduğu müddetçe ebedi olarak var olur. Fakat burada zati öncelik ve zihni durum olup, dehrî bir öncelik ve reel varoluş yoktur. Bu varlık, imkân âleminin temellerini yok eder. Mükabilinde ise, zati ile zorunlu olana eşit “zâtî kıdem” bulunur.”²⁵

3. İbn Sînâ’nın Hudûs Görüşü

İbn Sînâ’nın hudûs görüşünün sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için tartışmayı onun genel varlık görüşü ile birlikte ele almak gerekir. Başka bir ifade ile onun zaman ve ezililik hakkındaki görüşü; südür teorisi, illiyet ve zamanın tekabül ettiği varlık alemleri gibi problemler etrafında ele alınmadığında;

24 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.18; a.mlf., *Es-Sıratu’l-Mustakîm*, s.198

25 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.3

tartışma, konunun terimlerini birbiriyle karşılıklı olarak savaştırmaktan öteye geçmez.

İbn Sînâ'ya göre varlığı başkasından olan yani mümkün olan her varlık, yokluğu hak eder. Çünkü onun var olmadan önce bir varlığı yoktur. İmkân, tek başına varlığa çıkamaz. Onu varlık alanına çıkararak bir sebebinin olması gerekir. İşte zatî hudûs, yokken varlığı mümkün olanın, varlığa çıkmasıdır.²⁶ Varlığı zatından olmayan şey, ancak bir illetle var olabilir. O, bir illetle varlığa çıktığında ma'lûl olur. Ma'lûl olan her varlığın bir öncesi ve sonrası vardır. Böylece her ma'lûl, hâdis bir varlık olmaktadır.²⁷ Yani zatında bulunmayan bir şeyi (varlık) başkasından almıştır. Bu sebeple o bizzat hâdistir.²⁸ Bir başka anlamda, İbn Sînâ'ya göre bütün ma'lûller değil, varlığı zamanla öncelenmiş olan ma'lûl, hareket ve değişimle öncelendiği için hâdistir.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, âlemin kategorik olarak ikiye ayrılmasını gerektirir ki, bunlar ay-üstü ve ay-altı âlemleridir. Ay-üstü âlemde bulunan akıllar, nefis ve semavi küreler ile ay- altı âleminde bulunan zamansal hareket ve değişimler, bir bütün olarak âlem adını alır. Âlemin bütün kısımları bir ma'lûl olarak ele alındığında, hâdistir. Ancak ay-üstü varlıkların ma'lûliyeti ile ay-altı âlemin ma'lûliyeti arasında bir ayırma gidilmelidir. Ay-üstü âlemin ma'lûliyeti, ontolojik bir ma'lûliyettir. Yani illetin onu öncelemesi zamansal değil, zatîdir.²⁹ Bu iki varlık (illet ve ma'lûl) arasındaki ilişki, sebep-sebeplilik ve birliktelik (*ma'iyyet*) ilişkisidir. Yani illet ma'lûlün yaratıcısıdır ve yaratma eyleminin tarafları zamanda beraber olmak zorundadır. İbn Sînâ bunu meşhur el ve anahtarın hareketi örneği ile açıklamaktadır. Yani el ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber ama zat bakımından anahtarın hareketi elin hareketinden sonradır.³⁰ Bu ilişkide illet tarafında herhangi bir değişim söz konusu edilemez. Çünkü illetin ma'lûlü var etmesi, bir zaman içinde değil ontolojik bir zorunluluktan dolayıdır. Böylece Tanrı ile âlem arasında ontolojik bir öncelikten bahsedilmektedir. İbn Sînâ'nın zatî hudûs dediği budur. Buradaki yaratma yani illet'in ma'lûlü var etmesi, İbda' olarak isimlendirilir. Yani zati olarak yaratılmış olan ay-üstü âlem, zamansal olarak Tanrı gibi ezeldir. İbn Sînâ, zamansal olarak ezeli olan Tanrı ve yine zamansal olarak ezeli olan âlem arasındaki ilişkiye sermed adını verir. Ele aldığımız

26 İbn Sînâ, *El-İşârât ve t-Tenbihât*, s.285; İbn Sînâ'da zatî hudûs'un daha geniş bir açıklaması için bkz: Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", s.108-114; Ayrıca İbn Sînâ'nın hudûs ve imkân arasında kurduğu ilişki için bkz: M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Kadar İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İst., 2011, s.233-8

27 İbn Sînâ, *Et-Ta'likat*, s.85

28 İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât* s. 75; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c.2, s. 266

29 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c.2, s. 266

30 İbn Sînâ, *El-İşârât ve t-Tenbihât*, s.285

konu itibariyle de tartışmanın merkezi burasıdır. Burada İbn Sînâ'nın hudûsu, zati ve zamansal olarak ikiye ayırdığı gibi, kıdem meselesinde de ikili bir ayırımı gittiği hatırlandığında yani zamansal kıdemle zamansal bir başlangıç ilkesi, zati kıdemle ise bağlı olduğu ontolojik bir ilkesi olmadığı söz konusu edildiğinde, sonuç olarak zat bakımından kadim olan, Tanrı; zaman bakımından kadim olan ise, âlem olur.

Sudûr teorisinde varlık verme, ay-üstü âlemden ay-altı âleme sürekli taşar.³¹ Faal Akıl, ay-altı âlemdeki maddelere semavi varlıklardan yardım alarak suret verir ve böylece onlara varlık bahşetmiş olur.³² Bu ilişki de, ezeli varlıkların ezeli olmayan sonlu varlıklarla ilişkisi anlamına gelir. İbn Sina'nın dehr'den kast ettiği de budur.

Ay altı âlemin varlıkları ise, bir zamanda meydana gelmiş olup zaman ve mekân/imekân unsurlarıyla var olurlar. Var olmadan evvel varlıklarının bir imekân olan varlıklar, zamansal varlıklardır. Zamansal olarak meydana gelen varlıkların imekânları varlıklarından öncedir. Ama semavi varlıkların imekânları varlıklarından önce değil varlıklarıyla beraberdir. Zamansal olanın zamansal olanla ilişkisi, zamansaldır.³³

Hüseyin Atay, İbn Sînâ ile ilgili yaptığı kapsamlı araştırmasında, onun semavi varlıkların ibda' ile yaratıldığı tezinin sebebinin, geçmişlerinde bir imekânın olmadığına bağlar. Bu teze göre imekân, eksikliklerdir. Varlık ise, yetkinliklerdir. Semavi cisimler, yetkin olduğuna göre, bir imekân durumları olamaz. Eğer imekân durumları olsaydı, kuvve halinden fiil haline geçmiş olmaları gerekirdi ki, bu intikal yetkin varlıklara uygun değildir. Atay, İbn Sînâ'nın semavi varlıkların yetkinliklerini Tanrı'nın yetkinliği seviyesinde görmediğini de söyler. Çünkü bu durumda ezeli varlıkların sayısı çoğalacaktır. Böylece doğrudan Tanrı tarafından, aracısız, nesnesiz ve zamansız yaratılmış yani ibda' edilmiş olmaları gerekir. Dolayısıyla hem yaratma hem de ezellik, beraber olmaktadır.³⁴

İbn Sina'nın semavi varlıkları Tanrı'nın yetkinliğine eşit görmediği hususunda Atay'ın tespitlerine katılmakla beraber, zamanla beraber olmada onları eşit gördüğü gerçeği de göz ardı edilemez. Bu sebeple İbn Sina sonrası tartışmalarda, filozof en çok bu hususta tenkit edilmiştir. Esasında Mîr Dâmâd'ın da eleştirileri bu nokta etrafında toplanmaktadır.

31 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, s.83

32 İbn Sînâ, *El-İşârât ve'l-Tenbihât*, s.317-8; a.mlf., *Et-Ta'likât*, s.129

33 İbn Sînâ, *Risaletu'n-Neyruzîyye*, s.137; Ayrıca bkz: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s.217

34 Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 234

4. Mîr Dâmâd'ın İbn Sina Eleştirisi

Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın âlemin hudûsuna dair getirdiği kanıtların felsefi/burhanî olmayıp kelâmî/cedelî olduğunu iddia etmiştir. Ona göre İbn Sînâ, Tanrı'nın âleme önceliğinin ölçülebilir bir öncelik, zamandan önce Tanrı ile âlemin başlangıcı arasında mevhum bir uzam ve âlemin varlığından önce cisim ve hareketin varlığının mümkün olduğunu söylemiştir.³⁵

İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi illet ve ma'lûl ilişkisi olarak görüp, zamansal beraberliği savunması ve böylece ikisinin ezeli olduğunu söylemesi, Dâmâd'a göre kabul edilebilir değildir. Ona göre ma'lûl olan âlem, Tanrı'dan ontolojik bir kopuşla; başka bir ifadeyle salt yoklukla öncelenerek ma'lûl olmuştur. Onun konu hakkındaki şu ifadeleri çarpıcıdır:

“O halde âlemin Tanrı'nın varlığının akli mertebesi karşısındaki sonralığı, ma'lûlün sonralığıdır. Bu sonralık Tanrı'nın gerçek varlığından kopuşsal (infikâkî) bir sonralıkla özdeştir. Tanrı'nın âleme önceliği de zat mertebesinde sebep olma önceliğidir. Bu öncelik gerçek varlıkta eşsiz öncelik ile özdeştir. Mahiyet ve mutlak zât önceliği de bu şekildedir.

O halde İlk Gerçek olan Hak Teâlâ'dan sonra gelme, ister ma'lûl olma, ister mahiyet olma bakımından ya da tabii bir sonralıkla olsun hepsi mutlak surette dehrî bir kopuşa döner. Onun zat olarak önceliği de ister illet olma, ister mahiyet bakımından ya da tabii bir öncelikle olsun hepsi mutlak surette ezeli (sermedî) bir ayrılığa döner. Burada Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi ile güneşin ışınlarıyla ilişkisi arasında, akli mertebede, zati öncelik ve sonralığı mukayese etmek 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 yüzük olan elin hareketinin analojisi de bu şekildedir.”³⁶

Mîr Dâmâd'ın bir diğer eleştirisi de, İbn Sînâ'nın sermed ve dehr kategorilerine yerleştirdiği varlıklar ve onların hudûs ile ilişkisi hakkındadır. Bilindiği gibi İbn Sînâ hudûsu açıklarken kategorik olarak ‘zorunlu’ ve ‘mümkün’ arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Ancak bu kategorilerin ilişkisi ile ilgili olarak aynı derecede net ifadeler bulmak zordur. Onun özellikle sermed ve dehr ile ilgili açıklamalarında mütereddid bir hal yaşadığı kolayca görülebilir. Onun ifadelerinde dehr, bir taraftan sermedin bir parçası diğer taraftan sermed ve zaman arasında bir araçtır. Esasında İbn Sînâ'nın, eserlerinde zamanı kategorik olarak biri sonsuz ve ezeli diğeri sonlu ve zamanda yaratılan olmak üzere ikiye ayırıp, sonsuzun içine Tanrı, akıl ve semavî küreleri koymak ve dehr'i sonsuz ve sonlu varlıklar

35 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.34

36 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.75-6

arasında aracı yapmak istediği görülebilir.³⁷ Dehr, burada sonsuza ait ama zamansal varlıklara da sebep olan bir varlıktır. Öte yandan Fazlur Rahman'ın ifadesiyle, İbn Sînâ'nın ontolojik sisteminde Zorunlu Varlık olan Tanrı ile mümkün varlık olan âlem arasında belirgin bir fark gözetilirken, zatî hudûs ile ilgili yorumu, Tanrı ve ilişkili olduğu âlem arasındaki farklılığın mantıksal ve zihni olduğunu düşündüğü izlenimini doğurmuştur.³⁸ Nitekim İbn Sînâ'nın şu ifadeleri bu farklılığın gerçek değil zihni olduğunu ortaya koymaktadır:

“Filozoflar tarafından ibda' olarak isimlendirilen şey, bir şeyi mutlak yokluktan (leys-i mutlak) sonra var etmektir (te'yîs). Çünkü zatında ma'lûl olan şeyin varlığı kendisinden değil, sebebinden dolayıcıdır. Varlığı kendisinden olan ise, kendi dışındakinden zihinsel olarak ('inde'z-zihn) zamanda değil bizzat daha öncedir. Böylece bütün ma'lûl varlıklar, zati bir sonralıkla yokluktan sonra meydana gelir”.³⁹

İbn Sînâ'nın illet ve ma'lûl arasında yaptığı ayırımı mantıkî/zihinsel bir seviyeye indirgemiş olması, öte yandan Tanrı ile beraber semavi cisimler ve akılları aynı kategori (sermed veya dehr) içine yerleştirmiş olması, onun genel ontolojisinde katı bir biçimde yaptığı zorunlu ve mümkün ayırımını buharlaşma tehdidiyle karşı karşıya bırakmıştır. İşte İbn Sînâ'nın kullandığı “zatî hudûs” ifadesinin ya da “ezeli yaratma” görüşünün zorunlu ve mümkün arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik olduğu iddia edilse de,⁴⁰ onun düşüncesinde Tanrı ve mümkünler arasında lâfzî bir anlama büründüğü görülen bu kavramı Mir Dâmâd yeniden yorumlamıştır. Dâmâd, tüm zati imkânın Tanrı'nın varlığından gerçek bir kopuşa yol açtığını ve akıllar serisi olsun semavi küreler olsun onların fiili yokluk tarafından öncelendiğini söyleyerek, İbn Sînâ'nın tezini yorumlamış ve yeniden inşa etmiştir. Dâmâd bunu yaparken sermed'i dehr mertebesinde tamamen koparmıştır. Sermed mertebesi ontolojik olarak dehr'den tamamen farklı olduğu için zaman zaman olması bir tarafa onunla herhangi bir şekilde ilişkiye girmesi dahi düşünülemez.⁴¹

37 İbn Sînâ'nın en önemli şârihlerinden biri olan Nasiruddin Tûsî, İbn Sînâ'nın söz konusu meselede birbirinden farklı üç zaman kategorisini kullandığını ifade eder. Ona göre İbn Sînâ, daimi zamanı sermed alemi ile, zaman kavramını, varlık uzamında birbirini takip eden değişim alemiyle açıklamış ve dehr kavramını da değişim aleminin sabit aleme nispeti bağlamında dehr alemi için kullandığını ifade eder. İbn Sîna, *el-İşârât ve 'l-Tenbihât* (Nasiruddin Tûsî ve Kutbettin Razî şerhleri ile birlikte), Neşru'l-Belâğa, Kum, 1375, s.119

38 Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî”, s.146

39 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlahiyât*, c.2, s.266

40 Hüseyin Atay, İbn Sînâ'nın hudûs-u zatî'yi ibda' ile eş anlamlı kullanmasından maksadının zorunlu ve mümkün arasındaki uçurumu kapatmak olduğunu söyler. Bkz; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sîna'ya Göre Yaratma*, s. 225-6 ve 234

41 Fazlur Rahman, “Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî”, s.141-2 ve 147

Dâmâd'a göre yaratmanın (ibda') ve tekvinin sahibi, kıdemde yalnızdır, sürekli, ezeli ve sermedîdir. Âlem ise akıllar, nefsler, heyûla, suretler, cisimler ve arazların hepsi yoklukla öncelenmiş, hudûsla ortaya çıkmış (tarifun bi'l-hudûs), yok olmaya mahkum/ipotekli (merhunun bi'l-helâk) ve çürümeye maruz (memnuvvun bi'l-butlân)'dur.⁴² Oysa İbn Sînâ'nın yorumlarında illet ve ma'lûl arasında bir zamansal eşitlik sözkonusudur. Burada böyle bir eşitlik görüşü, illet-ma'lûl ilişkisinin tabiatına aykırıdır. Mîr Dâmâd'ın bu konu hakkındaki ifadelerine başvuracak olursak, illet-ma'lûl ilişkisini sermed mertebesinde değil, dehr mertebesinde ele aldığımızı görürüz:

“Ma'lûl, yaratıcı etken illetin zatının varlık mertebesinde var olamaz, çünkü varlık ma'lûle illetin zâtı sebebiyle ulaşır, fakat ikisi de illet olan zâtın mertebesinden dolayı değil, ma'lûl olan zâtın mertebesinden ve gerçek varlıktan dolayı varlıkta beraber bulunurlar”.⁴³

Mîr Dâmâd'a göre Tanrı, zaman ve mekânın yaratıcısıdır. Mahiyet ve varlıkların ve her şeyin kuşatıcısıdır. Onlardan daha yüce ve üstündür. Tüm zamanlar ve zamansallıklar ona nispetle birdir. Tanrı'nın beraberliği zamansal ve mekânsal bir ma'iyet değil, ölçülemeyen bir kuşatma ilişkisidir. Bu beraberlik, dehrî bir beraberliktir. Bütün imkân âleminin parçaları, bu ilişkide tek varlık gibidir. Onların yaratıcısı, onlardan asla ayrılmaz, zaman ve mekân olarak da bitişmez.⁴⁴ Ona göre zaman üstü olan bütün varlıklara, yani ibda' ile var edilmiş akıllar ve semavi cisimlere sermedi bir öncelik verilmesi ve varoluşsal olarak yaratılanların hepsine de dehrî bir sonralık verilmesi doğru değildir. Mîr Dâmâd'ın düşüncesinde sözkonusu görüş, Tanrı'ya ortak koşmakla eşdeğerdir. Çünkü sermedi önceliğe ancak Tanrı sahip olabilir. Dehrî ve zamansal varlıklardan oluşan imkân âlemi ise, dehrî sonralıkta eşittir.⁴⁵

Mîr Dâmâd'ın felsefesinde Hak Teâlâ, tüm yönleri ve nitelikleri ile sermed'de olup dehr ve zaman'ın dışındadır. Dehr ve zamanın araz ve niteliklerinden de yücedir. Akıllar, nefis ve semavi varlıklar ise, nitelik ve arazları ile ve onlara yüklenen yetkinlikleri ile dehr kategorisinde olup ne sermed ne de zaman boyutunda bulunurlar. Değişken ve zamansal olan varlıklar ise, zaman boyutunda olup dehr ve sermed boyutunda değildir.⁴⁶ Ona göre kutsal nurların ışıkları, madde ve madde ile ilgili olan varlık alanının dışında olup, zaman ve mekândan münezzehtir; dehr boyutunda olup bir zaman, mekân ve an'da değildir. Yaratıcı

42 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.1

43 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.75

44 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.14

45 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.5

46 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.17; a.mlf., *İmazât*, s.7

Tanrı, nurların nurudur, sermed arşındadır, dehr ve zamanı içindekileri ile beraber kuşatır.⁴⁷

Mîr Dâmâd'a göre İbn Sina'nın zâtî hudûs ve kelamcılarının zamansal hudûs teorilerinin ikisi de varlık ve yoklukla ilgili temel şartları taşımadıkları için doğru değildir. Bu bağlamda Mir Dâmâd'a göre varlık ve yokluk, birbirinin karşıtıdır. Varlığın meydana gelmesi için yokluğun ortadan kalkması gerekir. Zamansal yaratmada bu karşıtlık sağlanmamaktadır. Çünkü zamansal yaratmada varlığı önceleyen yokluk ile yokluktan sonra meydana gelen varlık farklı zamanlardadır. Oysa karşıtlık, aynı zamanda olanlar arasında meydana gelir. Bu sebeple zamansal yaratmada varlık ve yokluk karşıtlığı sağlanmadığı için âlem, zamansal yaratma anlamında hâdis değildir. Ayrıca âlemin zamansal yokluk içinde mümkün olduğu iddiası, Tanrı'nın cömertliğinin olduğu bir zamanda, bunun karşılığının olmadığı gibi teolojik bir sakıncaya da yol açmaktadır. Başka bir ifade ile bu iddia, Tanrı varken ve âleme karşı bir cömertliği yokken bir varlığın bulunduğu anlamını taşımaktadır. Bu sebeplerden dolayı Dâmâd, zamansal hudûsa karşı çıkmıştır.

Öte yandan zâtî hudûsta yani ontolojik yaratmada da, varlık ve yokluk arasında bir mütekalibiyet söz konusu değildir. Çünkü zâtî hudûs mantıksal bir sonralık ifade eder ki, mantıksal yokluğun reel varlığa karşıt olması karşıtlığın koşullarını tam olarak sağlamamaktadır.⁴⁸ Dâmâd'a göre sadece dehrî hudûs, söz konusu koşulları taşıyabilir. Buna göre bir şeyin yokluğu varlığını önceler. İkisi beraber dehr mertebesindedir. Dehr mertebesinde önce gelen açık yokluk, sonra gelen hâdis varlığa zihinsel olarak değil, mekânsal olarak karşıt olur. Başka bir ifade ile dehrî yokluğun yerine dehrî varlık geçmiştir.⁴⁹ Öte yanda zâtî hudûsu önceleyen şey, zâtî yokluktur. Oysa zâtî yokluk görecelidir ve açık olan bir nitelik değildir. Bu sebeple de âlemden önce zâtî bir yokluk söz konusu edilemez.⁵⁰

5. Mîr Dâmâd'ın Hudûs-u Dehrî Görüşü

İslam düşüncesinde filozoflar ve kelamcılar arasında hudûs konusunda meydana gelen tartışmada, filozofların Tanrı-âlem ilişkisinde âlemin ontolojik sonralığını, kelamcılarının ise varoluşsal yani zamansal sonralığı savunduğu görülmektedir. Filozofların teorisi zâtî hudûs olarak isimlendirilirken, kelamcılarının görüşü de zamansal hudûs olarak belirlenmiştir. Mîr Dâmâd ise, bu iki teorisinin âlemin varlığını açıklamada yetersiz kaldığını düşünür.

47 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.5

48 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.17

49 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.18 ve 225

50 Hamid Debashi, "Mîr Dâmâd and the founding of the School of Isfahân", c.1, s.612

Esasında ele aldığımız filozoflar arasında hudûs ile ilgili ortaya çıkan tartışmalar, zatî hudûs ve zamansal hudûs ile ilgili olmaktan çok dehrî hudûs ile ilgili olmuştur. Mîr Dâmâd'ın bu tartışmaya katkısı, dehrî hudûs kavramına getirdiği yorumlar etrafında şekillenmiştir.

Dâmâd, zatî hudûs ve dehrî hudûsun aynı anlama geldiğini söyler. Bunların anlamı mantıksal olarak zihinde farklı olsa da, realitede birdir.⁵¹ Çünkü dehr, sermed ile kuşatılmış olup onun bir gölgesi ve ma'lûlû gibidir.⁵² Sözkonusu hudûs çeşitlerinin realitede aynı olması, illetten bütünüyle bir zaman ve bir anda değil bir defada feyezân etmesi ile açıklanır. Böylece varlık, illetten bir defada hudûs eder, uzam ve uzamsızlığın olmadığı dehr boyutunda ortaya çıkar.⁵³ Dehrî süreklilik, sermediyettir. Dehr boyutunda yokluktan sonra ortaya çıkan varlık, varlığın yokluğun yerine, onun mekânına geçmesidir. Bu durum, bir cismin aynıyla başka bir cismin yerine geçmesi gibidir. Ama zaman boyutunda yokluktan sonraki varlık, yokluğu iptal edip onun yerine geçmez. Aksine yokluk devam eder. Bu durum, bir zaman diliminde iki mekânda iki cismin olmasına benzer. Böylece zaman boyutunda hâdisin yokluğu, varlığı için ilineksel ilkelerden biri olur.⁵⁴ Dehrî hudûs bir başka açıdan ise zatî hudûstan ayrılır. Çünkü dehrî hudûsun varlığı dış dünyada yokluğu tarafından öncelenmiştir.⁵⁵

Dâmâd'ın dehrî hudûsu zatî hudûsla aynılaştırmaya yönelik açıklamaları, İbn Sîna'nın ay-üstü âlemin Tanrı'dan zatî hudûsla meydana geldiği şeklindeki düşünceleri ile karıştırılmamalıdır. Onun zatî hudûs yorumu Tanrı ve âlem arasında değil, Tanrı ve mahiyetleri (isim ve sıfatları) arasındaki ilişki ile ilgilidir. Yani Mîr Dâmâd'ta zatî hudûs, sermed mertebesinde bulunan Tanrı'nın isim ve sıfatları ile olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Buna göre, bu tanrısal özler, bütün varlıkların mahiyetleri olup Tanrı ile beraberdirler. Tanrı, onların varlık sebebidir onlar da bu anlamda ma'lûl varlıklardır. Bunlar, gerçek varlık değildir ama gerçek varlık olan Tanrı ile beraber bulunurlar. Bu mahiyetler reel olmasa da mantıken Tanrı'dan sonra gelmektedir. Çünkü onlar Tanrı'nın varlığına muhtaç iken, Tanrı onların varlığına muhtaç değildir. İşte Mîr Dâmâd'ın zatî hudûs ya da zatî takaddüm dediği şey, budur. Öte yandan bu mahiyetler, Tanrı'nın varlığının tabii sonucu olarak O'nunla beraber oldukları için gerçekte yaratılmış oldukları söylenemez. Onlar reel anlamda değil ancak ilkesel olarak yaratılmışlardır. Tanrı ile aralarında varoluşsal bir kopuş olmadığı için Tanrı'dan ayrı olarak var değil-

51 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26; a.mlf., *İmazât*, s.18

52 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.6

53 Mîr Dâmâd, *Es-Sıratu'l-Mustakim*, s.231

54 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.8-9

55 Mîr Dâmâd, *Es-Sıratu'l-Mustakim*, s.231

lerdir.⁵⁶ Mir Dâmâd'a göre gerçek hudûs ise, Tanrı'dan gerçek bir kopuş (infikâk) anlamına gelir. Akıllar, semavi varlıklar ve bu dünyadaki her şey böyle bir kopuş içinde Tanrı'dan ayrı bir varlığa sahiptirler. Onların varlığı Tanrı'nın varlığının tabii bir sonucu değil, Tanrı ve O'nun fiilleri tarafından ma'lûldürler. Gerçek anlamda yaratıldıkları için de, sermed mertebesinde değildirler. Tanrı ile yaşadıkları kopuştan dolayı onlar, dehr mertebesindedir.⁵⁷

Dâmâd'a göre dehrî hudûsla varolan âlem, yaratıcının ibda'ına bağlı olarak dehr'de açık yokluktan varlığa çıkmıştır. Yani yokluk iptal edilmiş ve varlık yaratılmıştır (ibda'). Bu fiil, bir zaman boyunca madde, alet ve hareket ile değil, dehrî olarak bir defada olmuştur.⁵⁸

Dâmâd'a göre imkân âleminin akli ve nuranî varlıkları, zamansallıkları ve maddi varlıkları, dehr boyutunda yokluktan sonraki varlıkta eşittirler. Tanrı, bütün ma'lûlleri dehr boyutunda açık yokluktan varlığa bir defada çıkarmış ve onların üzerinden yokluk kaydını kaldırmıştır. Tanrı'nın dehrî varlığa nispeti, öncelik bakımından sadece ilk yaratılana değil tüm nedenlilere olan nispetidir.⁵⁹ Dâmâd'a göre bütün âlemler arasında, gerçek yaratıcıdan ebedi olarak bir defada sudûr etme konusunda eşitlik ve uygunluk vardır. Böylece âlemler, yaratıcının bulunduğu sermed âleminin gölgesi gibidir.⁶⁰ Mîr Dâmâd'ın bu görüşü, akıllara zorunlu olarak İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesindeki hazerât-ı hamse hiyerarşisinde zat ya da ahadiyet mertebesinde sonra isim ve sıfatlarının taayyün ettiği ulûhiyet veya vâhidiyet mertebesi olarak da isimlendirilen "a'yan-ı sabite/sabit arketipler" mertebesini getirmektedir.⁶¹ Dâmâd'ın bu görüşlerinin ifade edildiği önemli pasajlardan biri aşağıda verilmiştir:

"O halde büyük âlem, total sisteminin bütün parçalarıyla, mutlak anlamda, Yaratıcı, Faal ve şanı yüce Tanrı'nın mertebesinde sonradır. Kesin bir biçimde ezeli gerçeklikte yer etmiş olan varlığın Yaratıcının mahiyeti ve hakikatinin kendisi olduğu açığa çıkınca, akli mertebe ve varoluşsal gerçeklik mertebesi tamamen aynı 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."⁶²

56 Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd's Concept of Hudûth Dahrî", s.145

57 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.88

58 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26

59 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.14

60 Mîr Dâmâd, *Hulsetu'l-Melekût*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde), s.294-5

61 Bkz: İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire, 1985, c.2, s.226

62 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.75

Dâmâd'a göre hâdis varlık için hudûs niteliği yani yokluktan sonra var olması, zatın cevherindeki noksanlıktan, sermediyet ve kıdemiyeti kabul edebilme derecesinin kusurundan dolayıdır. Yoksa failin yaratması ve tesirinden değildir. Yani âlemin mutlak yokluktan yaratılması, yaratıcının acziyetten kudrete, imkânsızdan imkâna intikali ile değildir. Ancak varlığı ve sübutu için devamlılık ve beka niteliği failin tesirinden olup, zattan dolayı değildir.⁶³

Zamansal hudûs'a gelince; o, salt zatî imkânla gerçekleşmeyen, aksine potansiyel imkânla varlığı rehin alınan (*merhûn*) hudûstur. Dâmâd'a göre bu, maddeye dayanan potansiyel imkân ile ilişkilidir.⁶⁴ Yani zamansal hudûsun varlığından önce bir madde, kuvve ve konu olması zorunludur.⁶⁵ İbda' ile meydana gelen varlıkların öncesinde potansiyel bir imkân yoktur. Onların imkânları varlıkları ile beraberdir. İmkân onların mahiyetlerinin bir sıfatı olup, onlar sabit olmadan var olmazlar. Yani imkânları varlıklarının içindedir. Ancak maddi varlıklar, var olmak için maddeye muhtaçtır. Çünkü gücü, fiil ve âdem fiile karşı eşittir.⁶⁶

Zamanda hâdis olan her şey, zamansal yokluğunu ortadan kaldırır. Bu yokluk, varlık zamanından önce, dehr boyutundaki yokluktur. Zamanda hâdis olanlar yok olduğunda ise, dehrî varlığının kökü kalmaya devam eder. Ortadan kalkan şey, zamansal varlığının devamıdır. Burada iki varlık değil, iki itibari durum vardır. Dehr boyutunda vaki olanla baki kalır, zamansal boyuttaki durumuna göre ortadan kalkmaz, zamansal sürekliliği diğer zamanlarda devam eder.⁶⁷ Buradan zamansal hudûsun aynı zamanda dehrî hudûs olduğunu da çıkarmak mümkündür. Çünkü Dâmâd'a göre zamansal hudûs için dehrî hudûs olmadığı zaman, ortada reel bir hudûstan bahsetme olanağı kalmaz, aksine dehr boyutunda sermedi bir varlık kalmış olur.⁶⁸

Zamansal hudûs için, reel varlığından önce vücuda geldiği ana kadar tüm zamanlarda devam eden açık bir yokluk ve geçmiş bir zamandan sonra vücuda gelmiş başka bir ifade ile dehrî bir yokluktan sonra meydana gelmiş bir varlık vardır. Bu iki farklı anlam, biri dehrî diğeri de zamansal hudûs olarak isimlendirilir. Böylece hâdis varlık var olduğunda onun dehr boyutundaki varlığı ve zaman boyutundaki varlığı söz konusu olur.⁶⁹ Başka bir ifadeyle değişim içindeki dünya, varlığını dehr boyutundaki yokluk'a borçludur. O halde âlemin hâdis olması, dehr boyutunda var olan varlıklarla hiçbir ortak noktasının olmadığı sonucunu

63 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.22; a.mlf., *Hulsetu'l-Melekût*, s.294-5

64 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.26

65 Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, s.23

66 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.39

67 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.12

68 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s. 30, 36

69 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.30

doğurur. Âlem, dehr boyutunda olmadığı gibi dehr de, sermed âleminde mevcut değildir. Tanrı'nın zatında ne dehr ne de zaman vardır. O bütün haşmetiyle yalnızdır. Her biri kendi âleminde vardır ve sermed, dehrin, dehr de zamanın sebebidir.⁷⁰

Özetle; Mir Dâmâd'ın zaman kategorilerinin her biri, belirli bir ontolojik mekân olarak tasavvur edilmiştir. Aynı zamanda bu varlıklar, kendi özel alanlarında daimi olan sabit ve durağan halinde statik varlıklar değil, aksine her biri diğeri ile sürekli ve hareket halinde dinamik bir ilişki içinde olan varlıklardır. Dâmâd, sermed boyutuna kendi başına varolan, değişmeyen ve ma'lûl olmayan ve asla tanımlanamayan Tanrısal varlığı yerleştirir. Tanrısal varlığın sonsuz sayıda yönelimleri gizli bir biçimde vardır ki, bunlar tanrısal öz (mahiyet/sıfatlar) olarak kabul edilir. Buna göre Tanrı ve gizli yönelimleri arasında dinamik bir ilişki bulunur ki, bu sermed olarak isimlendirilen ezelinin ezeli ile olan ilişkisidir. Aynı zamansal bakış açısıyla sabit arketiplerin zamansal olanla ilişkisi ise dehr boyutundadır. Burada ilişki, bir tarafı zamansal olana bitişse de zaman üstüdür. Üçüncü olarak zamansal olanın zamansal olanla ilişkisi söz konusudur ki, burada varoluşsal olarak öncelik ve sonralık ilişkisi vardır.⁷¹

Mîr Dâmâd, zatî, dehrî ve zamansal hudûs ile ilgili düşüncelerini toplu bir biçimde şöyle ifade etmiştir:

Bilmelisin ki, hudûsun ilk anlamında [zatî hudûs] bir görüş ayrılığı yoktur. O halde nasıl oluyor da soyut akıllar, zamanın kendisi ve ibda' ile var edilenler için iddia edilebilir! Üçüncü anlamda da [zamansal hudûs] bir tartışma yoktur. Çünkü bu anlamdaki hudûs, bir şeyi imkân kölesinden azat etmektir. İkinci anlama [dehrî hudûs] gelince, tartışma konusu olan da budur. Çünkü ibda' ile var edilmiş varlıkları ezeli olarak görmeye pek hevesli cahil felsefeciler, dehrî hudûs ve zamansal hudûsun zihni olarak beraber olup reelde beraber olmaması durumunda dehrî değil sadece zamansal hudûsun ortaya çıkacağını zannettiler ve dehrî hudûsun iki itibari manasını öne sürdüler.

O halde varolanlar, dehr boyutunda varolma durumuna göre, varlığı dehrî bir öncelikte salt yoklukla öncelenmiştir. Zamansal boyutta ise, zaman ve madde ile zamansal olarak öncelenmiştir. İbda' ile var olanlar ise, dehr boyutundaki sermedi varlıklardır. Ancak Yaraticının zati ile zati olarak [ontolojik] öncelenmiştir.

Şimdi aklın nurunu burhanla tamamlama zamanıdır. Hikmetin yücesinde ortaya çıkan şey şudur: Dehrî hudûs, zati hudutsan mana bakımından ayrı olsa da, nesnelere gerçekleşme bakımından ona eşlik eder ve mutlak anlamda imkân âleminin temellerini yok etmede onunla benzerdir. Zamansal hudûs

70 Seyyid Hüseyin Nasr, "The School of Ispahân", s.917

71 T. Izutsu, "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", s. 6-7

ise, anlamca onlardan farklı, nesnelere araz olması hasebiyle onlardan daha spesifiktir. Her dehrî hâdis, elbette zamansal hâdis değildir ama her zati hâdis, dehrî hâdistir”⁷²

6. Sonuç ve Değerlendirme

Tanrı-âlem ilişkisi ve bu ilişkinin zaman mefhumuna göre yorumlanması meselesinde Mîr Dâmâd, İbn Sînâ’dan hareket etmek suretiyle düşüncelerini ortaya koymuştur. Epistemolojik olarak İbn Sina’dan hareket eden Mîr Dâmâd’ın düşüncesi, çoğunlukla İbn Sînâ felsefesi ile bir tür hesaplaşma içinde olmuştur. İbn Sînâ, Zorunlu ve mümkün ayırımı teorisinin bir sonucu olarak varlık âleminin varoluşunu ikili bir ayırımı tabi tutar; ontolojik varoluş ile zamansal varoluş. Her iki varoluş türü de iki farklı âlem olan ay-altı ve ay-üstü âlem ile ilgilidir. Ontolojik hudûs, İbn Sînâ tarafından bu ayırımı yumuşatmaya yönelik bir görüş olarak ele alınmıştır. Aynı ayırım, Mîr Dâmâd’ın felsefesinde üçlü bir kategori ile yapılır. İbn Sînâ’nın kategoriler arasında yakınlaşma kurma kaygısı, Mîr Damad’ta tersine işlemiş ve kategoriler arasını ayırmak ve onların arasına ontolojik boşluk koymak onun felsefesinin önemli bir özelliği olmuştur. Bu ontolojik ayırım, âlemden önce açık bir yokluk esasına dayanır. Başka bir ifade ile, İbn Sînâ’nın mantıksal olarak sermed ve dehr arasında bir ayırım yapmasına rağmen ontolojik merteye bakımından onları aynılaştırma eğilimi göstermiş olduğu söylenebilir. İbn Sînâ felsefesinde Sermed ve dehr boyutlarının geçişken bir özellik taşıması onun genel varlık felsefesi ile uyumlu bir düşüncedir. Mîr Dâmâd’ın buradaki en önemli farklılığı, zamana göre varlık kategorilerini hem ontolojik hem de zamansal olarak kesin bir biçimde birbirinden ayırmış olmasıdır. Dolayısıyla ele aldığımız konu açısından önemi, onun sermed ve dehr boyutları arasında geçişkenliğe olumlu bakmamasıdır. Bu da, dehr boyutundaki âlemin varlığının öncesinde bir yokluk aramasından dolayı olmaktadır.

Yaratma terimleri ile ilgili olarak, ibda‘ etrafında dönen tartışmalarda, İbn Sînâ zamana göre varlık kategorilerinin yaratılması arasında farklar gözetmiştir. Ona göre ay-üstü âlemin varlıkları, ay-altı âlemin varlıklarından daha “özel” oldukları için İbda‘ ile, diğer varlıklar ise zamanda yaratılmıştır. Mîr Dâmâd ise, hudûs’un bütün varlıklara uygulanabilir olduğunu ve hepsinin de açık bir yoklukla öncelendiğini düşünür. Onun düşüncesinde Akıllar, nefis ve semavi küreler ile zamansal olarak yaratılan varlıklar arasında sonradan yaratılma bakımından bir fark ve “özel” bir durum yoktur.

Mîr Dâmâd, İbn Sînâ’nın zatî hudûs ile ilgili görüşünün âlemin oluşması sürecini tam olarak açıklayamadığını düşünmüştür. Ona göre, zorunlu ve müm-

72 Mîr Dâmâd, *İmazât*, s.3-4

kün ayırımında Tanrı ve âlem arasını tamamen ayıran İbn Sînâ, söz konusu teori- siyle bu iki varlık arasındaki farkı, zihni bir farka indirgediğinden, bu kabul edile- mez. Dâmâd'a göre, Tanrı dışındaki her şey, bir İllet tarafından meydana gelmiş ve böylelikle hâdis olmuşlardır. Âlemin parçaları arasında hudûs açısından bir fark yoktur. Yani zamansal âlemde meydana gelen her şey yoklukla öncelendi- ği gibi, akıllar, nefis ve semavi varlıklar da açık bir yoklukla öncelenmişlerdir. Bütün varlıklar, zaman üstü âlem olan dehr boyutunda yoklukla öncelenerek var edilmiştir.

Dâmâd, varlık kategorileri ile bu kategoriler arasındaki ilişki bağlamında kendi orijinal görüşünü ortaya koymuştur. Buna göre varlık, yukarıdan aşağı- ya sermed, dehr ve zaman âlemleri arasında hiyerarşik bir düzendir. Bu kate- goriler, salt ontolojik mertebeler değil, bununla beraber mertebeler arasındaki dinamik bir ilişkinin de ifadeleridir. Buna göre sermed boyutunda Tanrı ve onun mahiyeti yer alır. Mahiyetten kasıt Tanrı'nın isim ve sıfatlarıdır. Burada zat ve mahiyet arasındaki ilişki, değiştirilemez olan ezeli bir ilişkidir ki, sermedi adını alır. Tanrı'nın mahiyetleri aynı zamanda sabit arketiplerdir. Ve zaman âleminin içindeki varlıklar bu âlemde süzülürler. Bu noktada sabit arketipler ile zamana bağlı olarak değişen varlıklar arasında ortaya çıkan ilişki, dehr olarak adlandırılır. Âlemdeki bütün varlıklar dehri bir hudûsla bu mertebede yaratılmışlardır. Buna da dehrî hudûs ismini vermiştir. Son olarak değişenin değişene nispeti ise, zaman adını alır. Bu boyut, Aristoteles'in hareketin ölçüsü olarak aldığı zamanla aynıdır.

Mîr Dâmâd'ın düşüncesinde sözkonusu edilen her bir mertebe, sonraki mertebenin sebebidir. Tersinden söyleyecek olursak, her mertebe üst mertebedeki yokluğun fiil (vücûd) bulmuş halidir. Dolayısıyla zamansal âlem dehr âleminde, dehr âlemi de sermed âleminde mevcut değildir. Esasında bu düşünce, varlıktan önce açık bir yokluk kabulünün de temelidir. Şöyle ki, örneğin sermed boyutun- daki dehrin mümkün yokluğu, dehr için fiili bir yokluk olur. Dehr boyutundaki zaman âleminin mümkün yokluğu da, zaman âleminin açık bir yokluğudur. Böy- lece Dâmâd'a göre bütün dehri ve zamansal varlıklar açık bir yoklukla öncele- nerek var olmuştur. Bu yaratma zamansal değil, dehri bir hudûs ile olmuştur. Başka bir ifade ile zamansal varlıklar dehr boyutundaki açık yokluklarıyla, sabit arketipler de, sermed boyutundaki açık yokluklarıyla öncelenmişlerdir. Burada açık bir yoklukla öncelenmeyen boyut ise, sermed âlemidir.

Böylece Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın felsefesinde bulunduğu çelişkileri eleştir- miş ve felsefeciler ile kelamcılar arasında Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili tartışmada "ara yol" olarak formüle edilebilecek dehrî hudûs teorisini ortaya koymuştur. Bu teori, genel olarak hem İbn Sînâ'nın görüşlerine bir eleştiri mahiyeti taşımakta hem de âlemin zamansal olarak yaratıldığını savunan kelamcılara da eleştiriler

barındırmaktadır. Biz konuyu onun daha çok İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri kapsamında ele aldık. Ancak bu çalışmanın kapsamı dışında kalan bir husus olarak, Mîr Dâmâd'ın kelimcilerin hudûs görüşünü de eserlerinde eleştirdiğini ifade etmek gerekir. Bu sebeple, zatî hudûs ile ilgili yaptığı değerlendirmeler ve eleştiriler onu kelimcılara yaklaştırıyor izlenimini uyandırorsa da, İbn Sînâ eleştirisinin arkaplanında bir kelam epistemolojisinin olmadığı söylenebilir.

Mîr Dâmâd'ın en orijinal görüşlerinden biri olan dehrî hudûs ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Ancak bu çalışma, Mîr Dâmâd'ın felsefesini bütün hatlarıyla kapsadığı iddiasında değildir. Ele aldığımız konular çerçevesinde onun İbn Arabî ile mukayesesi ve kelimcilerle ortak ve farklı yönleri üzerinde özel çalışmalar yapılmalıdır. Ama öncelikle Mîr Dâmâd'ın düşüncelerinin tam olarak anlaşılması için onun düşüncesinin temel kaynaklarını ortaya çıkarmaya ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu yapıldığı zaman onun Grek ve Yeni-Plâtoncu etkiler ışığında, İslam düşüncesinin Meşşâî, İshrâkî ve Sûfî geleneklerini bir araya getirdiği felsefesinin temel meseleleri ortaya çıkarılabilir.

Öz

Mîr Dâmâd'ın Hudûs Konusunda İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştiriler ve Hudûs-u Dehrî Görüşü

Bu makale, 17. yüzyılda yaşamış İslam filozofu Mîr Dâmâd'ın hudûs-u dehrî görüşünü ve İbn Sîna ile Mîr Dâmâd'ın sözkonusu meseledeki farklarını ele almaktadır. Bu görüş, Tanrı-âlem ilişkisi meselesinde İslam filozofları ile kelimciler arasında meydana gelen ezililik ve yaratma taraftarlarına sunulan üçüncü bir yol olarak önem arz etmektedir. Dâmâd, âlemin yaratıldığını ama bunun kelimcilerin anladığı anlamda zamanda değil zaman üstü gerçekleştiğini savundu. Öte yandan, âlemin zaman üstünde yaratıldığı tezi, âlemin İbn Sînâ'nın savunduğu şekliyle ezeli olduğu anlamına gelmediğini ileri sürdü. Dâmâd, görüşünü temellendirirken çoğunlukla İbn Sînâ'nın verilerine dayandı. Ama onun zatî (ontolojik) hudûs görüşünün âlemin meydana gelmesini izah etmede yetersiz kaldığını düşündü. O, Tanrı'nın dışında hiçbir açıdan başka ezeli varlıklar kabul etmemekle İbn Sînâ felsefesinden kesin bir şekilde ayrıldı. Bu sebeple kendi dehrî hudûs teorisini ortaya koydu.

Anahtar Kavramlar: Mîr Dâmâd, Hudûs-u Dehrî, İbn Sînâ, Hudûs-u Zatî, Sermed, Dehr, Zaman.

Abstract

Mîr Dâmâd's Notion of hudûth dahrî and his criticism of Ibn Sina concerning the Hudûth

This article concerns the notion of hudûth dahrî by the 17th-cc. Muslim philosopher Mîr Dâmâd and the difference regarding this notion between him and Ibn Sina. This notion bears the importance of posing as a third path presented to the supporters of eternity and creation which came to being among Muslim philosophers and theologians. Dâmâd maintained that the universe was created but that this creation happened on a super-temporal level, i.e. not as a temporal event which the theologians claimed. Furthermore, he proposed that the thesis of super-temporal creation of the universe did not mean that the universe was eternal, which was claimed by Ibn Sina. Dâmâd supported his thesis by relying on Ibn Sina's suggestions, but thought that Ibn Sina's notion of ontological existence was insufficient for explaining the creation of the universe. He made a sharp departure from Ibn Sina's philosophy by rejecting the possibility of the existence of any eternal beings other than God, and thus presented his own theory hudûth dahrî.

Keywords: *Mîr Dâmâd, Hudûth Dahrî, İbn Sînâ, Hudûth Dhatî, Sarmad, Dahr, Time.*

Kaynaklar

- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994.
- Cürcânî, Seyit Şerif, *Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985.
- Debashi, Hamid, "Mir Dâmâd and the founding of the School of Isfahân", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1, s.597-634.
- Izutsu, T., "Mîr Dâmâd and his Metaphysics", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 1-14.
- İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire, 1985.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- İbn Sînâ, *El-İşârât ve'l-Tenbihât*, thk: Mücteba Zar'î, Bustan-ı Ketab-ı Kum, Kum, 1381.
- İbn Sînâ, *El-İşârât ve'l-Tenbihât* (Nasıruddin Tüsî ve Kutbettin Razî şerhleri ile birlikte), Neşru'l-Belâğa, Kum, 1375.
- İbn Sînâ, *El-Mebde' ve'l-Me'ad*, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 1363/1998
- İbn Sînâ, *En-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyât*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992.

- İbn Sînâ, *Eş-Şifâ: el-İlahiyât*, Nşr: İbrahim Medkur, b.y.y., t.y.
- İbn Sînâ, *Et-Ta'likat*, thk: Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-İ'lami'l-İslami, Kum, 1404.
- İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ -Fizik*, çev: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İst., 2004.
- İbn Sînâ, *Risale fi'l-Hudûd*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde).
- İbn Sînâ, *Risaletu'n-Neyruzıyye*, (İbn Sînâ, *Tis'u Resail*, Daru'l-Arab, Kahire, t.y. içinde).
- İbn Sînâ, *'Uyunu'l-Hikme*, thk: Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- Kaya, M.Cüneyt, *Varlık ve İmkân:Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Kadar İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İst., 2011.
- Kılıç, Muhammed Fatih, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:1/2, 2011, s.104-32.
- Mîr Dâmâd, *Cezevât*, Bombay taşbaskısı, İntişarat-ı Behnam, 1304/1886.
- Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988.
- Mîr Dâmâd, *Es-Sırâtü'l-Mustakîm fi Rabti'l-Hâdis bi'l-Kadîm*, thk: Ali Ucibî, Miras-ı Mektub, Tahran, 1381/2002.
- Mîr Dâmâd, *Hulsetu'l-Melekût*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).
- Mîr Dâmâd, *İmazât*, (Mîr Dâmâd, Musannefât-ı Mîr Dâmâd, Nşr: Abdullah Nuranî, Tahran, 2003/1381 içinde).
- Muhakkık, Mehdi, "Te'sir-i İbn Sina ber Mîr Dâmâd", (Mîr Dâmâd, *El-Kabasât*, ed: Mehdi Muhakkık, Tahran Üniversitesi Yay., Tahran, 1988 içinde), s. 144-56.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Mullâ Sadrâ: His Teachings", (*History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr&Oliver Leaman, Routledge, 1996 içinde), c.1, 643-662.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "The School of Ispahân", (M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963 içinde), c.2, s. 904-31.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan Yay., İst, t.y.
- Öz, Mustafa, "Dâmâd, Muhammed Bâkır", *DİA*, İst., 1993, c.8, s.435-6.
- Proklus, *El-Hayru'l-Mahz*, (A. Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu'l-Muhdese 'İnde'l-'Arab*, Vekaletu'l-Matbu'at, Kuveyt, 1977 içinde).

- Rahman, Fazlur, „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*, Sayı:39/2, 1980, s. 139-51.
- Rizvi, Sajjad H., “Between Time and Eternity: Mîr Dâmâd on God’s Creative Agency”, *Journal of Islamic Studies*, 17:2 (2006), s.158-76.
- Ucibî, Ali, “Kelimetu Muhakkik”, (Mîr Dâmâd, *Takvîmu’l-İman*, Nşr: Ali Ucibî, Tahran Üniv. Yay., Tahran, 1376/1998 içinde), s.161-80.