

# Mir Dâmâd'a Özel Referanslarla Safeviler Devrinde İslâm Felsefesinin İhyâsı \*

Mehdî MUHAKKİK // Çev.: Nurettin YAKIŞAN\*\*

Mollâ Mehdî en-Nerâkî (ö.1764) tarafından telif edilen *İbn Sina'nın Kitabı-ş-Şifa'sının Metafiziği Üzerine Bir Şerh* adlı eseri, 1986 yılında Tahran'da neşrettiğimizde,<sup>1</sup> bir fıkıhçının felsefenin tasnifi ve varlık-yokluk (vücûd-adem) gibi temel konularıyla ilgilenmiş olmasından kaynaklanan bir şaşkınlık yaşandı. Bu, daha sonra Profesör T. Izutsu ve şahsım tarafından 1977 yılında New York'ta yayınlanan on dokuzuncu yüzyıl İran filozoflarından Sebzevârî (ö.1872)'nin *Metafizik*'inin tercümesinin<sup>2</sup> neden olduğu şaşkınlıkla aynıydı.

Söz konusu şaşkınlığın sebebi, tıpkı İslam ülkelerindeki ilim adamları gibi Batı'daki birçok ilim adamının da, dokuzuncu yüzyıl Arap Filozofu el-Kindî tarafından başlatılan İslam Felsefesi'nin on ikinci yüzyıl Endülüslü Müslüman filozof İbn Rüşd ile sona erdiğine inanmaları idi.

Bu makalede, şunu göstermeye çalışacağım: Müslüman ortodokslar yani Ehl-i Sünnet, kökü Yunan geleneğine dayanan ve gerilemeye başlayan felsefeye karşı olduğu halde, İbn Rüşd'den sonra İslam Felsefesi, Şii ilim merkezlerinde filizlenip gelişmiştir. Safeviler dönemi ve son dört yüzyıl

\* Burada çevirisini sunduğumuz metnin İngilizce aslı, "Revival of Islamic Philosophy in the Safavid Period with Special Reference to Mir Dâmâd" başlığıyla, Ahmed b. Zeyni'l-Âbidîn el-'Alevî'nin *Şerh-u Kitâbi'l-Kabesât*'i içinde neşredilmiştir. (Bkz.: *Şerhu Kitâbi'l-Kabesât Mir Dâmâd*; Ahmed b. Zeyni'l-Âbidîn el-'Alevî; zîr-i nazar Mehdi Muhakkık, Seyyid Muhammed Nakîb Attas; tahkîk: Hâmid Nâcî İsfahânî; Tahran: Müessesesi-i Motale'ât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran; Kuala Lumpur: Müessesesi-i Beyne'l-Mileli Endişe ve Temeddün-i İslâmî, 1997; ss.7-19).

\*\* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi [nurettinyakisan@hotmail.com]

1 İran Hikmeti Serisi, No: XXXIV, McGill İslâmî Araştırmalar Enstitüsü Tahran Şubesi Yay.

2 (The Metaphysics of Sabzewârî) İran Hikmeti Serisi, No: X, Caravan Books, Delmar.

boyunca, İnan'da çok sayıda düşünür çıkmış olup, bunların bir kısmı, Corbin ile Aştıyânî'nin Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours<sup>3</sup> adlı dört ciltlik antolojide tanıtılmıştır.

Makalemin birinci bölümünde, Sünnî-İslâmî merkezlerde felsefenin gerilemesinin sebebini göstermeye çalışacağım. İkinci bölümde, âlimlerin geleneksel Şii eğitim merkezlerinde İslam Felsefesini canlandırdığı farklı yolları detaylı bir şekilde ele alacağım. Özellikle, filozofların sapkınlıkla suçlanmasına sebep olan ana problemleri yani âlemin kıdemi ve imkânı problemini çözmeye çalışan Mîr Dâmâd (ö.1641)'a, "dehr sürecinde var olmayı" ifade eden *hudûs-ı dehrî* teorisini tanıtmak suretiyle referans vereceğim.

Şimdi, Grek felsefesinin Müslümanlar arasında cazibesini yitirmesine neden olan bazı faktörleri ele almalıyım.

Birincisi, Grekçe felsefî eserleri Arapçaya tercüme işiyle meşgul olanların çoğunluğu Hıristiyan idi. Onlar, ne konulara aşınaydı ne de Arapçayı iyi biliyorlardı. Dolayısıyla, teknik terimler için uygun terminolojiyi çoğu kez bulamıyorlardı. Örneğin, onların kullandığı Analogosmos<sup>4</sup> ve Solosmosmos<sup>5</sup> terimlerinin, sonraki âlimler tarafından *temsîl* (analoji-analogy) ve *kıyâs* (syllogism) kavramlarıyla değiştirildiği görülür.

Temel konular hakkındaki bu yabancılık, onları kelimesi kelimesine çeviri yapmaya sevk etmiş, sonuç olarak, felsefî meseleler ruhunu yitirmiş ve İslâmî bağlama uyarlanamamıştır.

Buna karşılık, Bîrûnî Patanjali'yi<sup>6</sup> Sanskritçeden Arapçaya tercüme ederken, konulara vukufiyeti sayesinde, İslâmî bağlama uygun bir çeviri yapmayı başarmıştır. Bu sebeple kitabın Arapça çevirisi tutulmuş ve bildiğimiz kadarıyla hicrî yedinci yüzyılda Gazanfer et-Tebrîzî (ö.1280) tarafından takdir edilmiştir. O, Bîrûnî'nin Patanjali'de ortaya koyduğu 'ruhun bedenin karanlığından kurtuluşu' yöntemini, Müslümanların aynı amaca mebnî pratikleri ile mukayese etmiştir.<sup>7</sup>

Galen'in 129 eserini Grekçe ve Süryaniceden Arapçaya tercüme eden Huneyn İbn İshâk, daha önce yapılan bazı tercümelerin anlaşılmasının çok

3 Bibliothèque Iranienne, cilt: 18-21 (Tahran 1971-1977).

4 Galen on Medical Experience (Oxford: 1944), s. 58.

5 Mantiku Aristû, ed.: A. Bedevî (Kahire: 1952), s.987.

6 Patanjali'nin Arapça metni, H. Ritter tarafından 1965'te *Oriens*'ta yayımlandı. (ss. 165-200).

7 Gazanfer et-Tebrîzî, el-Muşata, ed.: M. Muhakkik (Tahran: 1987), s.105.

zor olması nedeniyle, onları düzeltip tashih etmek yerine yeniden tercüme etmek durumunda kaldığını itiraf etmiştir.<sup>8</sup> Dolayısıyla, tercümelerin nakıs olması sebebiyle, Müslümanların Grek felsefesinin gerçek yüzünü tanımadığı sonucuna varılabilir.

İkinci faktör, belki de, Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinde filozoflara saldırmaları ve onların, en önemlisi yaratmanın/hudûsun doğası ve âlemin ezeliği olan çeşitli uygunsuz fikirleri benimsemeleri nedeniyle sapkınlıkla suçlanmalarındır.<sup>9</sup> el-Kıftî, Fârâbî ve İbn Sina'nın Aristoteles'in öğretisini incelediklerini ve üstadlarının düştüğü imansızlık durumuna kendilerinin de düştüklerini ifade eder.<sup>10</sup>

İbn Rüşd, bir filozofun tıpkı bir fakih gibi olduğunu ve felsefî problemler hakkında verdiği hükümlerin doğru ya da yanlış olabileceğini ilan eder. Dolayısıyla, nasıl ki içtihadında yanılan bir fakih suçlanamıyorsa, aynı şekilde bir filozof şayet ilmî içtihadında yanılırsa suçlanmamalı ve sapkınlıkla itham edilmemelidir.<sup>11</sup>

Fakat İbn Rüşd'ün bu görüşü ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseriyle Gazâlî'yi çürütme çabası etkisiz kalmış, *Faslu'l-Makâl*<sup>12</sup> adlı eserinde hikmet ile şeriatı uzlaştırma teşebbüsü başarısız olmuştur. Benzer şekilde, Nâsır-ı Hüsrev de *Câmi'ü'l-Hikmeteyn*<sup>13</sup> adlı eserinde el-hikmetü'l-akliyye ile el-hikmetü's-şer'iyyeyi uzlaştıramamıştır.

Sonuç olarak, Grek hikmeti ile Kur'ânî öğretiler birbirine karşıt olarak değerlendirilmiştir ve birçok âlim ikincisinin daha üstün olduğunu kanıtlamak maksadıyla bu ikisini mukayese etmeye çalışmıştır. Bunun en iyi örneği, Yemânî'nin *Tercîhu Esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ Esâlîbi'l-Yûnân* adlı kitabıdır.<sup>14</sup>

Ayrıca, Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtiniyye*<sup>15</sup> adlı eserinde hedef aldığı İsmailîler, Fârâbî ve İbn Sina tarafından ortaya konulan cari ideolojiye kar-

8 Huneyn İbn İshâk, Risâle, ed.: Bergstrasser (Leipzig: 1925), s.18.

9 el-Gazâlî, Tehâfütü'l-Felâsife, çev.: Salih Ahmed Kemalî (Lahor 1963), s.15.

10 Ahbâru'l-Hukemâ, Farsça çev. (Tahran 1955), s.555.

11 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* (Leiden: 1959), s.22.

12 Bu eser George F. Hourani tarafından "On the Harmony of Religion and Philosophy" adıyla İngilizceye tercüme edilmiştir. (Beyrut: 1961)

13 H. Corbin ve M. Mo'in'in editörlüğünde *Le livre réunissant les deux sagesses* başlığıyla 1953 yılında Tahran'da yayınlanmıştır.

14 Yemânî, İbnu'l-Vezîr (ö. 840 H.) olarak bilinir. Söz konusu kitap, 1984'te Beyrut'ta yayınlanmıştır.

15 Ed.: A. Bedevî, Kahire, 1964. Bu kitaba Ali İbn Velîd (ö. 612 H.) adındaki bir İsmailî dâî tarafından reddiye yazılmıştır. (*Dâmîğu'l-Bâtil*, Beyrut 1982).

şı idiler. Çünkü bu iki filozof, İsmailî halifenin ayaklarına ve öğretilerine kurban/feda edilen akla dayanıyorlardı. İsmailîlik propagandisti Nâsır-ı Hüsrev, Sokrates ve Platon'un hikmetinin Fatımî İmamın ve İsmailî Dâînînin bilgisi ve hatta kendisinin onlardan aldığı bilgi ile karşılaştırıldığında bir değer ifade etmediğine inanıyordu.<sup>16</sup> O, *Zâdu'l-Müsâfirîn* adlı eserinin bir bölümünü, âlemin ezeli olduğuna inanan Dehrîleri çürütmeye ayırmıştır.<sup>17</sup> Böylece, İbn Sina otomatik olarak Kur'ân'ın şu âyetinin mahkûm ettiği kategoriye girmiş oluyor: "We mâ yuhlikunâ ille'd-dehr" (Bizi ancak zaman yok edebilir.)<sup>18</sup>

Sûfî Suhreverdî'nin, *Reşfu'n-Nesâihî'l-İmâniyye fî Keşfî'l-Fedâihî'l-Yûnânîyye* adlı eserinde, bir grup filozoftan bahsederken, "Onlar Dehrîlerin sahte hayaliyle İslamî ekolleri kirlettiler." demesi şaşırtıcı değildir.<sup>19</sup>

Âlemin hem maddesinin hem formunun yaratıldığına inanmaya alışkın olan ortodoks Müslüman kelâmcılar, madde ve formun hâdis olmadığını (yaratılmadığını) ileri süren filozofları eleştirdikleri gibi daha ılımlı davranarak formun hâdis olduğuna fakat ilk maddenin (prime matter) hâdis olmadığına inananları da eleştirmişlerdir. Şunu da belirtelim ki, kelâmcılar bazen, Grekçe olan *heyûlâ* terimi yerine *zât* ve *tînet* kavramlarını ve yine aynı bağlamda *sûret* yerine *sıfat* ve *san'at* kavramlarını kullanmışlardır.<sup>20</sup> Açıktır ki, söz konusu kelâmcıların hedefi, Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar idi.

Öte yandan, Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefî üsluplarının anlaşılması, felsefe talebesi için oldukça zor idi. Bilindiği üzere, İbn Sina'nın öğrencisi Behmenyar *Kitâbu't-Tahsîl*'i<sup>21</sup> ve Lewkerî *Kitâb-u Beyâni'l-Hakk*'i<sup>22</sup> yazdığında, Şeyheyn'in yani Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefesi öğrenciler için daha anlaşılır oldu. *Siwânu'l-Hikme*'nin yazarı, Lewkerî sayesinde felsefenin Horasan bölgesinde yayıldığını ifade eder.<sup>23</sup>

16 Divân (Tahran: 1973), s.323.

17 *Zâdu'l-Müsâfirîn*, ed.: Bezlürrahman (Berlin: 1925), s.276.

18 Kur'ân-ı Kerim, el-Câsiye/43: 24.

19 *Reşfu'n-Nesâih*, ed. N. M. Hirevî (Tahran 1985), s. 298.

20 "Zât" ve "sıfat" Fahreddin Râzî tarafından *el-Erba'in fî Usûli'd-dîn* adlı eserde; "tînet" ve "san'at" ise Mâturidî tarafından *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserde kullanılmıştır. Bkz.: M. Muhakkik, *Filsûf-ı Reyî*, s.327, 329.

21 Ed.: M. Mutahhari, Tahran, 1949.

22 Ed.: İ. Dibaci. Mantık bölümü Tahran'da 1985 tarihinde yayınlanmıştır; metafizik bölümü ise ISTAC tarafından 1995'te yayınlanmıştır.

23 Yezdî, *Durretu'l-ahbâr* (Tahran: 1929), s.80.

Yukarıda zikredilen faktörlerden dolayı, bir insan şu ifadelerin sebebi- ni anlayabilir: İbn Necâ Erbilî (?) ölürken şöyle demiştir: "Allâhu Teâlâ hak- tır, İbn Sina ise bir yalancıdır."<sup>24</sup> Ayrıca bir başkası "kim ki *Kitâbu's-Şifâ'* yı okuyarak hastalanırsa, Aristoteles'in dini üzere ölür, biz ise peygamberi- miz Mustafâ'nın dini üzere öleceğiz."<sup>25</sup> Hatta bir diğeri demiştir ki: "Dinin- de İbn Sina ve Ebû Nasr'ın izinden gidenler, zamanın kötü alâmetleridir."<sup>26</sup>

Grek felsefesinin mağrur (küçümseyici) karakteri, Grek terimleri ve isimleri hakkında nefret uyandırmıştır. "Hikmet sevgisi" manasına gelen 'Felsefe' kelimesi yanlış bir etimolojiye tabi tutularak denilmiştir ki, bu ke- lime, körlük ve aptallık anlamlarına gelen "fell" ve "sefeh" in<sup>27</sup> birleşimin- den oluşmuştur.

Bîrûnî der ki: İnsanlar, Fitaguris [Pythagoras] ve Dimikratis [Demok- ritos] gibi 's' ile biten Grekçe isimlerden hoşlanmazlar, oysa bu insanlar bilmezler ki söz konusu 's' harfi o isimlerin bir parçası olmayıp sadece onların yalın halinin bir işareti idi, tıpkı Arapçadaki 'ref' gibi.<sup>28</sup>

Aşağıdaki tartışmada, İranlı Şii filozofların bu durumu nasıl değiştir- diklerini, öyle ki kelimcilerin, Kur'an-ı Kerîm müfessirlerinin ve fıkıhçıla- rın, İbn Sina'nın eserlerinin İran'ın eğitim merkezlerinde ve medreselerinde günü- müze kadar okutulacağı derecede felsefeyi takdir etmelerini sağladıklarını göstermeye çalışacağım. Bu grubun en önemli düşünürleri Mîr Dâmâd, Mol- la Sadrâ, Feyz Kâşânî, Lâhicî ve Sebzevârî'dir. Bu âlimler, Grekçe olan 'fel- sefe' kelimesi yerine 'hikmet' kelimesini kullanmışlardır. 'Hikmet' kelime- si, Kur'an'ın anahtar kavramlarından biri olup, onun düşünce okuluna 'aşkın hikmet' manasına gelen *el-Hikmetü'l-Müte'âliyye*<sup>29</sup> denir. Onlar, Allah tarafından tanımlandığı şekliyle, Kur'an'ın *hikmet* terimiyle kendilerini ilişkilendirme hususunda çok gururluydular: "O, dilediğine *hikmeti* verir; kime hikmet verilmişse, muhakkak ki ona büyük bir hayır verilmiştir."<sup>30</sup> Sebzevârî, *Şerhu Ğureri'l-ferâ'id* adlı eserinin başında şöyle der: "Aşkın hik-

24 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-wu'ât* (Kahire: 1964), c.I, s.518.

25 es-Suyûtî, *Savnu'l-mantık* (Kahire: 1947), s.5.

26 A. Bedevî, *et-Turâsu'l-Yûnaniyye* (Kahire: 1946), s.153. el-Makarri'den naklen, c.I, s.716.

27 Ebu'l-Feth el-Bustî'nin yazdığı bir dizede geçer. Bkz.: es-Sa'alibi, *Yefîmetü'd-dehr* (Kahire: 1947), c.IV, s.314.

28 Bîrûnî, *Tahdîdu Nihâyeti'l-emâkîn* (Ankara: 1961), s.9.

29 Sadruddîn Şirâzî (Molla Sadrâ)'nin ünlü eserinin adı, *el-Hikmetü'l-Müte'âliyye fi'l-Esfâri'l- Akliyye*'dir. (9 cilt; Beyrut, 1981, 2. Bs.).

30 Kur'an-ı Kerîm, el-Bakara/2: 269.

meti (el-Hikmetü'l-Müte'âliyye) dizelere döktüm; bu, Kur'an'da 'büyük bir hayır' denilen hikmetin aynısıdır."<sup>31</sup> Mademki Kur'an, Allah'ın Lokman'a hikmeti verdiğini ilan ediyor, şu halde, felsefenin aksine, hikmet dine karşı olamaz.

Dolayısıyla, hikmet dinin karşıtı olamayacağından, Nâsır-ı Hüsrev gibi biri artık diyebilir ki, din şekerdir, felsefe ise afyondur.<sup>32</sup>

Felsefeyi mahkûmiyetten kurtarmak için, hikmet okulu, antik Grek filozoflarını İlahî kaynakla ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan onlar, el-Âmirî en-Nîşâbûrî'nin şu ifadesine bel bağlamışlardır: "Kendisine hikmet nisbet edilen ilk kişi, kendisi hakkında Allah'ın 'Muhakkak ki biz Lokmân'a hikmeti verdik'<sup>33</sup> buyurduğu bir bilge olan Lokmân'dır." O, Dâvud Peygamber zamanında yaşamıştır. Denildiğine göre, Yunanlı Empedokles Lokmân ile arkadaşlık yapmış ve ondan hikmeti öğrenmiştir. Hakîm olarak nitelenen bir diğer Yunanlı, Pythagoras idi. Mısır'da, Dâvud'un oğlu Süleyman'ın arkadaşlarıyla arkadaşlık yapmıştır. Pythagoras'tan sonra, Sokrates gelmiştir. O da hakîm olarak nitelenmiş olan bir başka Yunanlı olup, hikmetini Pythagoras'tan almıştır fakat kendisini İlahî ilimleri araştırmakla sınırlandırmıştır. Platon Sokrates'i izlemiştir, fakat o soylu bir aileden gelmiş olup onların arasında seçkin bir yere sahiptir. Son olarak, İskender'in (Zülkarneyn olarak bilinir) hocası olan Aristoteles gelmiştir. Aristoteles, hikmeti öğrenmek için Platon'un yanında yaklaşık yirmi yıl eğitim görmüştür.<sup>34</sup>

Hikmet okulunun filozofları, felsefî argümanlarını desteklemek için, ayrıca Kur'an ve Hadis'ten bazı deliller getirmişlerdir. Örneğin Mîr Dâmâd, *Kitâbu'l-Kabesât*<sup>35</sup> adlı eserinde, âlemin hudûsu problemini çözmeye çalışırken, el-hudûsu'd-dehrî doktrinini ortaya koyar ve argümanlarını desteklemek üzere, dördüncü kabes'i tamamıyla Kur'an ayetleri ve Hadis'ten alıntılara ayırmıştır.<sup>36</sup>

Bu şekilde ve hikmet okulunun çabalarına dayanarak, Mîr Dâmâd

31 Sebzevârî, *Şerh-i Ğureri'l-ferâ'id*, ya da *Şerh-i Manzûme-i Hikmet*, M. Muhakkık ve T. Izutsu (ed.), Mc Gill Üniversitesi İslamî Araştırmalar Enstitüsü, Tahran Şubesi (Tahran Üniversitesi işbirliği ile); 2. Bs., Tahran 1981 (1. Bs. 1969), s.38.

32 Divân (Tahran: 1973), s. 257.

33 Lokmân/31: 12.

34 el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-Ebed* (New Haven), ss. 70-74.

35 Ed.: M. Muhakkık, T. Izutsu, A. Mûsavî ve A. Dîbâcî (Tahran: 1977, 2. Bs. 1988).

36 A.g.e., s.121-142.

kolaylıkla Platon'a "Eflâtûnu's-Şerîf" ve "Eflâtûnu'l-İlâhî" diye ya da Aristoteles'e "Mufîdu's-Sinâ'a" ve "Mu'allimu'l-Meşşâ'in" diyebiliyordu. Böylece onun Fârâbî'ye "eş-Şerîku'l-Mu'allim", İbn Sina'ya "eş-Şerîku'r-Riyâsî" ve her ikisine birlikte, fukahânın iki büyük ve saygın Şîu fakih olan eş-Şeyhu'l-Mufîd ve eş-Şeyhu't-Tûsî için kullandığı gibi "eş-Şeyheyn"<sup>37</sup> demesi mümkün olmuştu.

Biz daha önce Mîr Dâmâd'ın, âlemin zamanda yaratıldığını ileri süren kelimcılara karşı oluşunu ele almıştık. O, şunu savunmuştur: Onların fikrine göre, beraberinde hiçbir şey yok iken Allah vardı. Daha sonra âlemi aşama aşama varlığa çıkardı. Dolayısıyla onlar, Allah ile âlemin varlığı arasında bir aralık (süre) dikkate almalıydılar. Mâdemki bilfiil zaman âlemin bir parçası olacağı için, bu aralık, bir bilfiil zaman olamaz; onlar, bilfiil olmak için gerekli kaynağı olmayan mevhûm zamân'ın<sup>38</sup> kabul etmelidir. Mîr Dâmâd şöyle sorar: Biz, sarîh adem veya *el-ademu'l-wâqî'î* yani zamanın üzerinde olup onu kapsayan bir boyut olan dehr boyutundaki adem ile öncelenmiş olan âleme inanabilecek iken neden âlemin mevhûm bir zaman ile öncelendiğini düşünmemiz gerekli olsun ki?<sup>39</sup>

Mîr Dâmâd'ın el-hudûsu'd-dehrî öğretisini tanıtmak için, Sebzevârî'nin bu bağlamdaki ifadelerine dikkat çekmek isterim. Sebzevârî, birkaç hudûs çeşidini tanıttıktan sonra, manzum olarak şu açıklamayı yapar: "Dehr sürecinde varoluş, seçkin âlimlerin Efendisi tarafından teklif edilmiştir"<sup>40</sup>, yani Mîr Dâmâd tarafından. Sebzevârî daha sonra, bu varoluş çeşidini şu şekilde tanımlar:<sup>41</sup>

Şimdi üç öncül tezi ortaya koymak suretiyle açıklayalım:

*Birincisi:* Her "mevcut", "varlığı" için bir "kategoriye/container" ya da benzeri bir şeye sahiptir. Bu yüzden, hareket ve hareket eden şeyler gibi değişkenlerin/devingenlerin kategorisi, ister bizzat isterse mesafelerin sınırlarına varışlar gibi anlık şeylerin kategorileri olan farazî "ân"lardan oluşan uçlarıyla olsun, "zaman"dır. Bizzat olan, kat'î hareketler gibi örtüşme (intibak) şeklinde olmayı ya da

37 Bu isimlerin tamamı isim indexinde gösterilmiştir. Bkz.: ss.487-491.

38 Ya da el-ademu'l-mevhûm (mevhûm adem). Bkz.: el-Kabesât, s.31.

39 Sermed dehr'in üzerindedir, dehr ise zamân'ın üzerindedir. (el-Kabesât, s.13).

40 "Dehrî ebdâ Seyyidu'l-Efâdil", Sebzevârî, *Şerh-i Ğureri'l-Ferâ'id*, a.g.e., s.112.

41 *The Metaphysics of Sabzevârî*, Arapçadan İngilizceye çeviri: M. Muhakkık, T. Izutsu (New York: Caravan Books, 1977), ss.124-125.



tavassutî/aralıksal hareketler gibi örtüşmeme şeklinde olmayı kapsar. Işıksal mufarıklar/gayri maddî şeyler için kategori (vi'â) yerine geçen, "dehr" dir. Dehr, aynen ışıksal mufârıklar gibi basit olup nicelik, bitişme, hareket/seyelân vb. şeylerden mücerrettir. Onun "zaman"a nisbeti/ilişkisi, ruhun bedene nisbeti gibidir. el-Hakk ve onun sıfat ve isimleri için kategori yerine geçen, "sermed" dir.

*İkincisi:* "Varlık"ın genel olarak iki hiyerarşisi (silzile) vardır: "Boylamsal" ve "enlemsel". "Boylamsal hiyerarşi", bütün ilkelerin ilkesi ve bütün gayelerin gayesi olan İlke'sinden başlar, sonra İlahî Boyut (lâhût), sonra saf Akıllar âlemi (ceberût), sonra ruhlar âlemi (melekût) ve son olarak cismânî formlar âlemi (nâsût) ile devam eder. "Enlemsel hiyerarşi"ye gelince, burada onunla, tabiî cisimler âlemini kastediyorum.

*Üçüncüsü:* "Adem" birlik, çokluk, durağanlık, hareket ve kategorisi gibi özellikleri bakımından "varlığa" tabidir. Dolayısıyla "zamanısal adem", "dehrî adem" ve "sermedî adem"e taksim edilir.

Ademlerin zihindeki işaretleri; "enlemsel varlıklar/mevcutlar" arasında, her "varlık" mertebesinin diğer mertebenin özelliklerinden ve "boylamsal varlıklar" arasında "daha düşük" olan her varlığın "daha yüksek" olan bir varlığın özelliklerinden yoksun oluşudur.

Mademki bu öncül tezler saptandı, artık şöyle diyebiliriz: es-Seyyid [Dâmâd]'in "âlem dehr süreci düzeyinde hâdistir" sözünün manası şudur: "Maddî âlem/âlem-i mülk", "dehrî adem" ile öncelenmiştir. Çünkü onun "varlığı", kategorisi "dehr" olan "ruhlar âleminin/âlem-i melekûtun varlığı" ile, "dehrî öncelik" yoluyla öncelenmiştir.

İşte nasıl ki, "enlemsel" hiyerarşinin her bir terimi ve onun "zamanının" her birimi "enlemsel" hiyerarşinin -sırasıyla- diğer bir terimi için ve onun "zamanının" diğer bir birimi için "ademdir" veya "ademin bir işaretidir", aynı şekilde "boylamsal" hiyerarşinin her mertebesi, "boylamsal" hiyerarşinin diğer mertebesi için bu mertebede "ademdir" ya da "ademin bir işaretidir". Nasıl ki, "enlemsel" hiyerarşideki adem gerçektir/vâkıdır, aynı şekilde "boylamsal" hiyerarşideki adem de gerçektir. Çünkü varlıklar gerçektir ve her "varlık" mertebesinde, diğer mertebe için "adem" vardır. Hatta her



biri, diğeri için “adem” dir ve her varlık kategorisinin bizzat kendisi, “sonraki” nin ve “onunla ilişkili olan” ın ademi için bir “kategori” dir. Tıpkı bu âlemlerdeki devrî hareketlerin ölçüleri “zamanlar” olduğu gibi, bu âlemlerin “varlıklarının” göksel kürelerin ekseninden İniş ve Çıkış kavislerinde Gerçek Işık Güneşinin hareketinin uzamı, Allah Teâlâ'nın buyurduğu gibi, “Tanrısal Günler” i oluşturur: “Onları Allah'ın Günleri ile uyar.”

Sebzevârî şöyle devam eder: “Velhâsıl, ona (Mîr Dâmâd'a) göre, âlemin “varlığı”, “dehr” düzeyindeki “gerçek adem” ile öncelenmiş olup, ne Kelamcılarının iddia ettiği gibi “zaman” düzeyindeki “mevhum adem” ile öncelenmiştir ne de bazı Filozoflara nisbet edildiği gibi sadece “mahiyet” mertebesindeki “paralel/mucâmi' adem” ile öncelenmiştir.

Özetle, şunu söylemek istiyorum: Bu makalede *hikmet* okulu ile ilişkilendirilen Moğol sonrası İranlı-Şii filozoflar, farklı şekillerde İslam felsefesini canlandırmak, filozofları sapkınlık suçlamasından kurtarmak ve felsefe geleneğini günümüze kadar sürdürmek için çaba sarf ettiler. Bu filozoflar arasında, Mîr Dâmâd olarak bilinen Seyyid Muhammed Bâkır el-Hüseynî, şüphesiz ki büyük bir figür olarak göze çarpar. Ümidim şudur ki, onun düşüncesi ve eserleri, hem ISTAC'taki<sup>42</sup> öğrencilerimiz hem diğer İslamî araştırma merkezlerindeki öğrenciler tarafından detaylı bir şekilde incelenecektir inşallah.

42 International Institute of Islamic Thought and Civilization (Kuala Lumpur-Malezya).