

El-Cevher



Terimin karşılığı günümüzde töz olarak da kullanılmaktadır. İslam filozofları cevheri, daha çok mümkün varlıklarla ilgili olarak hem metafizik alanda hem de mantık kategorileri için kullanmaktadırlar. Grek felsefesinden beri bilinen on kategoriden ilki cevherdir. Diğerleri ise sırasıyla; nicelik, nitelik, yer, zaman, durum, sahinlik, etki, edilgi ve bağıntıdır.

Bundan dolayı mantıkta bir varlığı tanımlamak için kullanılan ilk kategori cevher olmuştur. Buna göre filozoflarımız cevheri; “kendi kendine yeterli olan, arazları taşıdığı halde kendisi değişmeyen, niteleyen değil nitelenen” (Kindî, 2002: 186), “kendi zâtıyla kâim olan ve varlığında başkasına ihtiyacı olmayan” “bir mevzuda (konuda) bulunmadığı, yani yüklem olmadığı halde kendi varlığıyla kâim olan” veya bilfiil var olan (İbn Sînâ, 1963: 23-24) veya “daima konu olup hiçbir zaman yüklem olmayan, bu özelliği ile en genel cins sayılan ve öz anlamında varolan’ın öncelikle gösterdiği şey” olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre filozoflarımız cevheri iki kısma ayırmışlardır:

1. Maddeye bitişik olanlar (cismânî),
2. Maddeden ayrık olanlar (gayr-ı cismânî).

Maddeden ayrık olanlar da onlara göre yine iki ayrı gruba ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi hem zâtî hem de fiili yönünden ayrık olanlar, ikincisi ise zâtî yönünden maddeden ayrık olduğu halde fiili yönünden bitişik olanlardır. Onlar bu sonuncusu ile ilgili olarak nefsi örnek vermektedirler. Meselâ Fârâbî’ye göre Tanrı da cevheri ve zatıyla ezelîdir, çünkü kendi zatıyla kâimdir. Kindî, İbn Sînâ gibi düşünürler ise Tanrı’nın cevher olamayacağını belirtmişlerdir. Aslında Fârâbî’nin de cevher kavramını oldukça dikkatli kullandığı ve diğer filozoflardan bu konuda ayrılmadığı düşünüldüğünde, Gazali’nin de dediği gibi, dilden kaynaklanan sebeplerle bu kelimeyi Tanrı için kullanmanın mümkün olduğunu düşündüğü sonucunu çıkarabiliriz (Kutluer, 1993:450-454). Çünkü Fârâbî, arazın varlığını İlk Cevher’in varlığına bağlamakta, ancak âraz yok olunca cevherin yok olmayacağını söylemektedir. Tanrı da İlk Hakikat olarak diğer varlıklara gerçekliklerini (el-hakika), kendine mahsus olan varlığını verdiğine göre, o, kendisi başkasından gerçeklik almaksızın Gerçek olan Tanrı’nın cevher olarak isimlendirilmesini mümkün görmektedir (Uyanık, 2002: 143-144). İslam filozofları cevheri kendi içinde de derecelendirmeye tabi tutarak birinci ve ikinci cevherlerden bahsetmişlerdir. Onlara göre varoluş bakımından daha mükemmel olan hüviyet birinci cevher, mahiyet ise ikinci cevherdir. Bu ayırım filozoflarımızın metafizik bakış açılarının bir sonucudur. Onlara göre bir şeyin cevherini tam olarak bilmek imkansızdır. Çünkü bir nesnenin mahiyeti, hüviyetinden farklı olabilmektedir. Bu yüzden ikinci cevher mahiyete ilişkindir ve varlıkları bakımından kendi kendilerine yeter olan birinci cevherlere bağlıdır. Birinci cevherler ise hüviyetle bağlantılıdır (Uyanık, 2002: 155).

El-Araz

Terimin karşılığı günümüzde ilinti veya ilinek olarak da geçmektedir. İslam filozofları cevherin zıddı olarak kullandıkları arazi; geçici olan, hemen ortadan kaybolan, tabiatı ve sebebi olmadığından ancak cevherler sayesinde varlık kazanabilen ve ortaya çıktığında da sabit bir bilgiyle değil geçici olarak bilinebilen şey için kullanılmaktadırlar (Kindî, 2002: 240; İbn Sînâ, 1963: 25-26). Onlara göre mantıktaki kategorilerden ilki olan cevher hariç diğer dokuz kategori, yani yüklem, arazdır. Bunlar ise şöyle adlandırılırlar: Nitelik, yer, zaman, durum, sahiplik, etki, edilgi ve bağıntı.

Tıpkı cevherde olduğu gibi arazlar da iki kısımdır:

1. Ayrık (el-mufarık/gayr-ı zâtî) araz,
2. Zâtî, ayrık olmayan (lazım) araz.

Bunun anlaşılması için şu örnek verilebilir; insana nispetle yazarlık, onun ayrılabilen arazi iken insanın utandığı zaman kızarması onun ayrık olmayan zâtî bir arazıdır (Âli Yasin, 1985: 361-364).

En-Nefs

İslam filozoflarından Kindî nefsi “canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabî bir cismin tamamlanmış hali”, bilkuvve canlılığa sahip olan tabî bir cismin ilk yetkinliği” veya birçok güce sahip “kendiliğinden hareket eden aklî (manevî) bir cevher” (Kindî, 2002: 185-186) olarak tanımlamaktadır. Fârâbî de nefsi, aynı şekilde, “bilkuvve canlılığa sahip ve organı olan tabî bir cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 1344/1926: 18). Benzer tanımlar yapan İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar ise, nefsin somut ve soyut boyutlarına işaret ederek, somut anlamda insan; bitki ve hayvanların ortaklaşa paylaştığı anlamda hayat sahibi cismin yetkinliği olarak tarif etmektedir. İkinci ve soyut anlamda ise nefis, ona göre, insan ve melekût aleminin ortaklaşa paylaştığı cisim olmayan cevherdir. Burada İbn Sînâ’nın anlatmaya çalıştığı husus, nefsin, bilkuvve yönüyle insanı, bilfiil yönüyle de meleği ifade etmesidir. İnsan nefsinin melekten ayrıldığı yön de bu noktada açığa çıkmaktadır (İbn Sînâ, 1963: 14-16; Sarioğlu, 2003: 79-104).

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere İslam filozofları nefsi fiili, yani hareket etmesi yönünden bir “güç”, birleştiği madde açısından, yani cismî yönden “sûret”, varlıksal sınıflama açısından hayvan, insan ve melek gibi aşağı, yukarı türlerine göre de “yetkinlik” olarak tanımlamışlardır. Ancak bununla birlikte “yetkinlik” kavramı “sûret” ve “güç” kavramlarını kapsadığından nefsin sadece bir “yetkinlik” olarak izahını daha doğru bulmuşlardır. İslam filozofları nefsin, daha iyi anlaşılması için, yetkinlik özelliklerinden de bahsederek bitki, insan ve hayvanlarda ortak ve farklı olan özelliklere işaret etmişlerdir. Buna göre bitki, insan ve hayvanda ortak olan temel özellikler beslenme, büyüme ve üreme özellikleridir. Hayvanda bunlara ilave olarak hareket ettirici ve idrak edici özellikler, insanda ise düşünme yetkinliği, yani nefis-i nâtika bulunmaktadır ki, bu son özellik diğer hiçbir varlıkta yoktur. İnsan nefsinin insan diye adlandırılmasının yegane sebebi olan bu nefis-i nâtika’nın yetkinliği aynı zamanda nefsin metafizik yönünü ortaya koymakta ve nefis bu yönüyle ilâhî aleme bağlanmaktadır. Ancak nefis, söz konusu bu metafizik yönüyle belki ay altı alemin en yetkin varlığı olsa da melekût alemiyle kıyaslandığında, varlık yapısı bakımından, ikincil varlıklar dediğimiz göksel cevherlerden veya akıllardan sonra gelmekte, ona bağlı olmakta ve özellikle de onuncu akılla ittisali gerçekleştirmeden bilfiil, yani aktif hale geçememektedir. İslam filozofları bu ittisali bilgi teorisinin temeli haline getirmişlerdir. Bu konu daha sonraki ünitelerde işleneceğinden insânî nefsin bilgi elde etme sürecine burada girmeyeceğiz. Sadece İbn Sînâ’nın nefis ile ilgili şu cümleleri İslam felsefe tarihindeki nefis anlayışını özetlediğinden buraya almamız gereklidir: “Nefis, cisim ya da cisimliden başka bir şeydir. Hatta cisim kalıbına taşarak ona hayat kazandıran ve onu bilgi ve bilim için aracı edinen ruhânî bir cevherdir. İşte nefsin cevheri, elde ettiği bu bilgi ve bilimle yetkinleşince Rabbini tanıyan (arif) ve hakikate ulaşmış olan bir alîm olur. Böyle bir hale gelen nefis, O’nun huzuruna dönmeye hazır olduğu gibi ebedî saadete ulaşmış bir meleğe dönüşür” (İbn Sînâ, 1952: 183). Son olarak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İslam filozofları soyut bir cevher olarak kabul ettikleri nefsin, bedenden önce veya bedende bulunmadığı gibi beden bir fonksiyonu da olmadığını düşünmüş bilakis bedenle birlikte ve bedenden bağımsız bir şekilde var olduğuna inanmışlardır. Böylece onlar nefsin bedenden farklılığını vurguladıkları gibi yine nefsin zâtî yönünden maddeden tamamen ayrı olduğu halde fiilleri yönünden

maddeye bitişik olan soyut bir cevher olduğunda hemfikir olmuşlardır. Ancak nefsin soyut olan kısmından bahsederken bunun sadece insanî nefis, yada düşünen nefis (nefs-i nâtika) olduğunu da unutmamak gereklidir.

El-Hudûs (İhdâs)

Hudûs kavramı, İslam düşüncesinin en önemli kavramlarından biridir. Kelime olarak, bir varlığa, olaya veya bir işe, harekete, davranışa yokluğun tekaddüm etmesi anlamına gelen hudûs, İslam geleneğinde, yeni olan ve sonradan ortaya çıkan şeye ad olarak (hâdis) kullanılmaktadır. Bunu meydana getiren ise muhdîs olarak isimlendirilmektedir. Tehânevî, hudûs ve hadîsi kıdemî, hâdisi ise kadîmînin zıddı olarak vermekte ve izafi hudûs, hakiki zâtî hudûs ve zamânî hudûs olmak üzere üç türlü hudûsun varlığından söz etmektedir. Tehânevî'nin herhangi bir açıklama yapmaksızın bu sınıflamadan bahsetmesi oldukça önemlidir. Çünkü bu sınıflama, zımında, aşağıda izah edileceği üzere, filozofların ve kelimcilerin hudûstan ne anladıklarına işaret etmektedir. Meşhur İslam filozofu İbn Sina, hudûs ve kıdem kavramlarını kendi içerisinde ikili gruplara tasnif etmiştir. Ona göre, kıdemî; zâtî ve zamânî diye bölümlenmek mümkünken, hudûsu da, aynı şekilde, zâtî ve zamânî olarak değerlendirme imkanı vardır. İbn Sina'nın buradaki tarifinde zâtî hudûstan kastı, kendini meydana getiren zorunlu varlığın zâtından sonra gelme anlamındadır, yani herhangi bir zamanda var değil zamansız olarak vardır. Zamânî hudûstan kastı ise zamanda varlığa gelmedir. Seyid Şerif Cürçânî de zâtî ve zamânî hudûstan bahsetmekte ve başkasına ihtiyacı olan varlığı zâtî hudûs, yokluk ile öncelenmiş varlığı da zamânî hudûs olarak değerlendirmektedir. Hudûsun kelime anlamı, sadece yaratıcı-yaratılan diye tasarladığımız Tanrı-alem ilişkisi ile değil, aynı zamanda yaratılanların sonradan yapıp ürettikleri ile de bağlantılıdır. Bununla ilgili olarak hades kelimesi de zikredilir ki; "sonradan meydana gelen, yeni olan" anlamında sıfat olarak ve "yokken meydana gelme durumu" anlamında da isim olarak kullanılmaktadır. Bir kavram olarak hudûsun İslam düşüncesinde en yoğun işlendiği alanlar kelim ve felsefe olmuştur. Kelam ilminde Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs ve imkan delilleri, esas olarak, alemin kıdemî ile ilgili görüşlerin iptali için ortaya atılmıştır. Kelamcılar, temel olarak, varlıkların bir yokluğun ardından ortaya çıktığını, bu durumun da bir var ediciye ihtiyaç gösterdiğini delil getirmek suretiyle hudûs kavramını izaha çalışmışlardır. İslam felsefesinde ise hudûs kavramı terim olarak iki anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan ilki, felâsifenin Tanrı-alem anlayışlarının bir sonucu olarak ortaya koydukları, ikili alem tasnifinde ay altı alemin varlığını izah için kullandıkları "zamanda varlığa gelme"dir. İkinci anlam ise, daha çok ay üstü alem için olmakla birlikte, ilk sebebin dışındaki bütün varlıkların mutlak anlamda Vacip (Zorunlu) Varlık'tan ayrılığını ve mevcudiyetini O'ndan aldığını ifade etmek için kullanılan, "zâtî düşünülmesinde varlığa gelip gelmemesi imkan dahilinde olma"dır. Burada zikrettiğimiz ilk anlam, mütekellimlerin anladığı manada bir hudustur. İkinci anlam ise, filozofların Tanrı alem ilişkisi temelinde Tanrı'nın dışındaki varlıkların Tanrı'nın varlığı karşısındaki konumunu daha iyi çözümleyebilme amacıyla ortaya koydukları bir hudûs tarifidir. Esasen Tehânevî'nin yukarıda bahsettiğimiz sınıflamasını ele aldığımızda birincisine zamânî hudûs ikincisine de izafi hudûs diyebiliriz. Tehânevî'nin zikrettiği üçüncü hudûs, yani hakiki zâtî hudûs ise, filozofların izaha çalıştığı zamani bir şekilde varlığa gelenlerin varlığa gelmelerinin imkanı veya olurluğudur. Bu üçüncü hudûs zamânî ile izafi hudûsu kapsamaktadır. İslam filozofları hudûs kavramına da yer vermekle birlikte esas olarak hudûsun üstte zikrettiğimiz ikinci anlamı için hudûs terimi yerine imkan veya mümkün terimini kullanmışlardır. Farâbî ve İbn Sina düşüncesinde Tanrı-alem ilişkisinin temelini oluşturan vacip varlık, mümkün varlık ayrımında ikincisinin ifade ettiği hakikat; bizim yukarıda izaha çalıştığımız hudûsun üç anlamını da kapsamaktadır. Nitekim bu konuyu gündeme getiren Hüseyin Atay, adı geçen filozofların, kendileri bizzat böyle bir bölümlenme yapmasalar da, "gerçek olurlu" ile "zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu"yu birbirinden ayırdıklarını zikretmektedir.

Atay burada her iki filozofun da “gerçek olurlu”yu; “mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünölebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan” şeklinde tarif ettiklerini belirtmektedir. Atay’ın önemle işaret ettiği bir diğer husus da bu tarz bir olumlunun henüz varlığa gelmeyip gelecekte var olması beklenen bir varlık olduğunu söylemesidir. Atay’ın zikrettiği ikinci tür olurlu, “zatına göre sadece olurlu-dolayısıyla zorunlu (mümkün bizatihi-vacip bigayrihi) ise, halihazırda mevcut olan varlıkların olurluluğu için kullanılmıştır. Aslında İslam felsefesinde hudûs ve sudûr arasında adeta bir çelişki görölmeginin en önemli sebeplerinden birisi sudûr ve hudûsa yüklenen anlamlardadır. Fârâbî’nin düşünce sisteminin en önemli unsurlarından biri olan sudûr, Hüseyin Atay’ın da dediği gibi, esasında Tanrı’nın varlığı nasıl yarattığını açıklamak için değil, mevcut çokluğu açıklamak için ortaya atılmıştır. Bu sebepten de yine yaratma olarak algılanmalıdır. Fârâbî’nin yaratma anlayışında sûdurun yer almasının birinci sebebi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O’nun tarafından yaratılmış bulunan diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah’ın alemi sûdur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah’ın zatında çokluğun olmasını gerektirir ki, bu, Allah’ın mutlak birliği ilkesine terstir (İbn Sînâ, 1963: 43-44; Cürcânî, 1983: 172-173; Atay, 1974: 34-36, 138-139; Tehânevî, 1984: 278-279).

