

## İSLAM FELSEFESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ “VARLIK” ANLAYIŞINDA BİRİNCİ VE İKİNCİ CEVHER KAVRAMI

Mevlüt UYANIK \*

### Takdim

İnsanlığın felsefi birikiminde, özellikle ilk dönemlerden bu yana, en çok tartışılan meselelerden biri dış dünyanın bilgisini nasıl edindiğimizdir. Thales'den itibaren “Alemin ilk maddesi nedir?” sorusu ekseninde yapılmaya başlayan tartışmalar, Aristoteles ile, atomculuk ve tümel-tikel ya da Birinci ve İkinci Nitelikler (cevher-âraz) ilişkisi çerçevesinde yoğunluk kazanmaya başlamıştı.<sup>1</sup> Önceleri mantık ve ontoloji sahasında başlayan müzakareler, daha sonra epistemolojik bir konum almaya başladı. Mantık alanında düşünülebilen her şeyin önce bir “tek olan” şeklinde tasarlanabileceği, hiç bir “tek olan”da başka tek olanlarla özdeş olmadığını *tekil kavramı* ile ifade edilir. Buna karşılık, “tek olan”lar arasında, sahip oldukları ortak özellikler bakımından bir özdeşlik kurarak elde edilen kavram, *genel* terimi ile karşılanır.

Halbuki genel ve tekil kavramların ontolojik, epistemolojik anlamlarında çok önemli bir felsefi sorun ortaya çıkar. Biçimsel tanımıyla veya birincil nitelikleriyle tartışmasız bir şekilde bildiğimizi düşündüğümüz genel bir kavramın deneysel içeriğinin ne olduğu, dış dünyada tam bir karşılığının bulunup bulunmadığını hususunu tartışan bu sorun, yaklaşık bin yıldır felsefe tarihinin en önemli gündemlerinden birini oluşturur.<sup>2</sup>

---

\* Doç.Dr., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı Öğretim Üyesi

1 *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, tercüme, giriş ve notlar ekleyen Zimmermann, F.W., The British Academy, Oxford.1987, xxv-xxxiii

2 Özlem, Doğan “Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihçilik”, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, Ankara.1999, XL, 127-128

Özünde metafiziksel bir mesele gibi gözükmesine rağmen, soyut fikirlerden ziyade nesnelerin özünü bilme çabasıyla, insan zihnini tamamen yeni baştan düzenlemek ve bilimi yeni bir temele oturtmak isteyen Batılı aydınlar, bu tartışmaya 17. yüzyıldan itibaren yeniden ivme kazandırarak, modern fizik (bilgi ve bilim) anlayışlarının temellerini belirlemişlerdir.<sup>3</sup>

Bu mesele, felsefe tarihinin önemli bir aşamasını oluşturan İslâm felsefe tarihinde, fizik âlem ve metafizik ilişkisinin mahiyeti üzerine düşünmek çerçevesinde ele alınmaktadır.<sup>4</sup> Biz, atomculuk ekseninde yapılan “kevn ve fesad” âlemi, Birinci ve İkinci Cevherler, diğer bir ifadeyle “Varlık” mahiyet ve hüviyeti arasındaki ilişkiyi merkeze alarak sorunu tartışarak, dış/mümkün dünyanın bilgisinin mahiyetini anlamaya çalışacağız.

İslam düşünce tarihi oldukça geniş bir alanı kapsadığından dolayı, Allah’ın bu âlem üzerindeki müdahalesinin nasıllığını, Müslüman kelamcılarının cevher-âraz ilişkisi bağlamında boyutuyla değil de; Aristo felsefesi etkisinde kalan ilk dönem Meşşai felsefecilerinin Birinci ve İkinci Nitelikler/Cevherler ilişkisine dair söylediklerini inceleyerek inceleyeceğiz.<sup>5</sup> Dolayısıyla bu inceleme, ontolojik bir boyut arz eden “varlık” çerçevesinde cevher-âraz ilişkisinin epistemolojik tahlili olacaktır. Epistemolojik açıdan incelememizin nedeni, nesne/varlık merkezli bir anlama çabasında, öznenin konumunu ve bilinç düzeyini belirlemenin sorunlu olmasından dolayıdır. Çünkü “kendini olduğu gibi tanıtan bir nesne/varlık var mıdır, varsa mahiyeti nedir ve özne, bunu nasıl algılar ve tanımlar?” soruları günümüz felsefesinde oldukça tartışılan hususlardır. Bunları farklı bir şekilde anlama

- 3 O’Connor, D.J. “Substanz and Attirbute” *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London.1962, 8, 36-39 Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalıcı yay. İstanbul.1996, 11 vd, Kepler, Newton, Bacon, Descartes modern bilimin öncülerinden olup cevher-âraz (birinci ve ikinci cevher) ilişkisini dualist bir tarzda açıklamışlar, Spinoza monist bir tarzda ve Leibniz ise metafizik atomculuk şeklinde meseleyi incelerken J.Locke, birinci ve ikinci nitelikler şeklinde sorunu tartışmışlardır. Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say yay. İstanbul. 1983, 563-564,587-588; Weber, Alfred *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal yay.5.baskı. İstanbul.1998, 207, vd,415, Gökberk, Macit *Felsefe Tarihi*, Remzi kitabevi, İstanbul.1980,31, 231, 313, 321; John H.Randall, Justus Buchler, C.E.M. Joad, *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, çev. Semih Umar, Remzi yay. İstanbul.1985, 63
- 4 Bayrakdar, Mehmet *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F. Ankara. 1988, 121 vd, Açıkgenç, Alparslan *Bilgi Felsefesi*, İnsan yay. İstanbul.1992, 64-65
- 5 İlk dönem kelami akımlardan Mutezile, yaratılış olgusunu açıklamak için cevher ve âraz metafiziğini kullanmıştır. Buna muhalefet için ortaya çıkan Eş’ariciliğin de teolojik ve metafizik atomculuğu cevher-âraz öğretileri ekseninde açıklaması için Fahri, Macit *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. İklim yay. İstanbul.1987, 48, 169-172, Bayrakdar, a.g.e. 6, 193-194, Dağ, Mehmet “Kelam ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı, *A.Ü.İ.F.D.* XXIV, Ankara.1981, 221 vd

ve açıklama imkanı var mıdır? Yoksa dış dünyada var olan sebep-sonuç ilişkisinin mekanizmine düşülerek öznenin özgürlüğü mü yok olmaktadır? Öznenin hareketle nesneyi (varlık/âlem) zaman, mekan, durum, izafiyet gibi hususları göz önünde bulundurarak tasarımı ve tanımı, son tahlilde, epistemolojik bir bakış açısıyla meseleyi incelemek demektir. Bu hususu çok önemlidir, zira öznenin özgürlüğü ve birey olması burada ortaya çıkmaktadır.

Yüzyıllardır aynı nesne (örneğin ontolojik ve kozmolojik bir sorun olarak “âlem”in oluşu/yaratılışı) hakkında filozofların hala tartışılan farklı görüşler ortaya atması buradan kaynaklanmaktadır. Felsefi bilginin kümülatif boyutundan kast edilen budur. Özellikle Özü itibarıyla varlığı zorunlu, maddi bir boyutu olmayan ve bir olan Allah ‘ın maddi olan kainatla ilişkisi nasıldır? Bir olan Allah’dan nasıl oluyor da “çok” (âlem) meydana geliyor? Burada Allah’ın “Birliğine” bir eksiklik getirmeden sürekli değişim ve dönüşüm içinde bulunan çok’un çıkmasının izahı çok önemlidir. Bir durumdan başka bir duruma geçen nesne, gerçekte “ne” olmaktadır? Özü kalıp, durumu mu değişmektedir; yoksa tüm varlığı ile değişime mi uğramaktadır?<sup>6</sup>

Bu soruların cevapları için Grek düşüncesinde değişme kavramını genel hatlarıyla verip, İslam felsefesinin teşekkül döneminde el-Kindi’nin; sonra da Farabi’nin bakışaçılarını inceleyeceğiz.

### I. Birinci ve İkinci Nitelikler Kavramının Tarihsel Arkapları

Dış dünyadaki nesnelere sürekli hareket halinde ve değişimi içindedir. Değişme ve hareket nedir; nesneye verdiğimiz bir sıfat/âraz mıdır, yoksa başka bir nesnenin yanısıra koyduğumuz bir şey midir veya başka tanımı olan bir şey midir? İşte bu ve benzeri soruların cevabı düşünce tarihi boyunca insanların zihinlerini sürekli olarak meşgul etmiştir.

Meşşai filozoflara kaynaklık etmesi hasebiyle Aristoteles’de değişme kavramının nasıl ele alındığına ana hatlarıyla baktıktan sonra ilk İslâm filozofu olan Kindi’yi bu bağlamda inceleyeceğiz.

#### Aristoteles’e Kadar Değişme Kavramı

Evrendeki “Değişenlerin” ötesinde “değişmeyen” bir şey olup olmadığı sorunu ilk dönemlerden itibaren arkhe (öz/cevher) terimi ekseninde başlamıştır. Ana maddenin ne olduğu, ilk hareketin nasıl

6 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, *Tarihu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, Daru'l-Cil, Beyrut.1982, II. 113. Felsefe'nin tanımlarından birisi de,Varlığı varlık olarak bilmek'tir, olunca, bilginin hedefde, eşyanın görünüşünü, değişen kısmını değil de, özünü, değişmeyen kısmını, yani hakikatini bilmektir. N.Keklik'e göre, bunda Peygamberimizin ...*Ya Rabbi, bize eşyayı olduğu gibi göster*" hadisinin etkisi büyüktür. Keklik, Nihat *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, c.I- İstanbul.1969-1970, 4

başladığı ve bunun arazlar (birinci nitelikler/cevherler) ile ilişkisi ekseninde tartışıldığı malumdur.

Bu, ontolojik boyutu olan önemli bir epistemolojik sorundur. Zira dış dünyada her şey değişmekte ve duyularla algılanmaktadır; ama bu veriler mantıksal verileri ile çakışıyor mu? Bu bağlamda “doğruluk”tan kasıt nedir, akıl ve olgusal doğruluk ne demektir” soruları büyük önem kazanmaktadır.

Burada mantık, doğru/geçerli akıl yürütmenin yöntemi olarak ele alınmaktan ziyade; bu akıl yürütmelerin doğruluğunu/geçerliliğini sağlayan ilkeleri ortaya koyan bir metodoloji olarak incelenmektedir. Sürekli değişen âlem, bir somut bir gerçek ve olgu olarak vardır, buna dair yargıların bu gerçekliğe uygun olması “doğru”, gerçekliğe uygun olmaması ise “yanlış” olduğunu gösterir. Önemli olan bu doğruluk değerlerinin yeterli ve güvenilir bir şekilde tespit edilmesidir.<sup>7</sup>

Bu bağlamda, Herakleitos’un “her şey sürekli bir değişim veya akış içindedir ve hiç bir şey istikrarlı değildir, dolayısıyla salt duyusal verilere güvenilebilir” teziyle; Parmenides’in aslında hiç bir şeyin değişmediğini, değişkenliğin bir hayal olduğunu, bu nedenle kesinlikle duyusal verilere güvenilemeyeceğini belirtmesi ilk bakışta çelişik gibi gözükmektedir. Çünkü ilk filozof, “Oluş”u mutlaklaştırırken; ikinci düşünür tam tersini yapmakta ve “Oluş”u inkar etmiş gibi gözükmektedir. Bu sözde çelişkinin aslında biricik arkhe arayışından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Empedokles (İ.Ö.494-434) ve Platon (427-347) göre, her iki filozofunda haklı ve haksız olduğu yönleri vardır. Empedokles, Herakleitos’un belirttiği şekliyle “oluş yoktur” derken, Parmenides’e ve Elea okuluna hak verir; çünkü “Gerçek” bir bütün olarak değişmez. Fakat hareketin varlığını kabul etmekle Herakleitos’a ve İyonya okulunun görüşlerini onaylar. Bu husus, fiziksel dünyayı anlamamız ve bilimin gelişmesinde önemlidir.

Empedokles’e göre, alemdeki değişenler ile değişmeyenler arasındaki ilişkinin (bir’den çok’un) nasıl meydana geldiğini açıklanması önemlidir. Tek bir unsur vardır ve bu özü bakımından değişmez, başka bir şeye dönüşmez: Bununla birlikte doğada her şey (cisimler) değişmektedir. O halde nesnelere oluşturan muhtelif unsurlar/birler/cevherler olmalıdır. Bunlar (toprak, hava, su, ateş) arasındaki çeşitli oranlardaki etkileşim, karışım ve çözülme sonucunda mevcut değişiklikler olmaktadır.<sup>8</sup>

Platon, her iki öğretinin de Evrenin tamamına uygulanamayacağını belirtir; ama ne Parmenides’in ne de Herakleitos’un görüşlerinin inkar edilemeyeceğini de vurgular. Duyusal verilerin yanıltıcı ve görelî olduğunu

7 Grünberg Teo, “Mantık ve Gerçeklik”, Türkiye I.Felsefe Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke yay. Ankara.1991, 231

8 Weber, a.g.e, 14-29.

unutmamak şartıyla her şeyin değiştiği söylenebilir. Fakat Parmenides, tümüyle gerçek olup hiç bir değişikliğe uğramayan bir dünya ile ilgilenmekle doğru olanı yapmaktadır.<sup>9</sup> Bu iki alanı, Platon, İdeler/tümeller ve görünüşler/tikeller dünyası diye tanımlar.<sup>10</sup>

Bu öğretilerde, tümeller, tikellerdeki örneklerinden bağımsız olarak gerçek oldukları için değişme yoktur. Sürekli değişken olan tikelin gerçekliği, tümellerden pay almasının bir sonucudur. Dolayısıyla tikel/nesne değişse ya da ortadan kalksa bile onun ideası değişmez ve var kalmaya devam eder.<sup>11</sup>

Parmenides ile kısmen paralel olan Demokritos (İ.Ö.460-370), evrende değişmeyen bir öz (cevher) bulunması gerektiğini söyledi. Ona göre, bütün değişikliklerin nedeni, bölünemeyen en küçük şeyler/atomlardır; ama atom asla değişmez ve yok olmayıp, sonsuz sayıdadır. Nesnedeki değişim, atomlardaki harekete bağlı olarak görülmektedir. Burada görünen, değişen oluş halindeki “fiziksel varlık/doğa” değil, onun ötesinde asıl ve gerçek varlık aranmaktadır. İşte bu husus, ilk dönem doğa felsefesini aslında bir metafizik olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.<sup>12</sup> Daha sonra Epikuros ve Lucretius tarafınan geliştirilen bu öğretiyi, evrendeki bütün oluşumlar atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir, dolayısıyla yalnız atomlar ve boşluk vardır. Var olan şeyler yok olmazlar, yer değiştirirler, yoktan da hiç bir şey varolmaz. Bu nedenle de tesadüf ve gayelilik diye bir olgu da yoktur, her şeyin bir nedeni vardır ve zorunlu olarak sonucunu ortaya çıkarır. Evrendeki farklılık ve çoğulluğun sebebi, atomların sayısı, büyüklük, ağırlık ve biçiminden kaynaklanmaktadır, dolayısıyla eşyaya ait niteliklerin ontolojik bir mahiyeti yoktur. İkincil nitelikler olarak zikredilen renk, ısı, ses, gibi hususların bu mekanist

9 Joad, a.g.e 25-29, 83

10 Weber, a.g.e 53 vd, Anders Wedberg, “İdealar Kuramı” Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı, 1, der.Ahmet Cevizci, Ankara.1989, 78

11 Raphael Demos, “Formlar ve Şeyler” Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, İdealar Kuramı, 1, 112.Bu oldukça tartışmalı bir husustur, zira gerçek olan Ali ve Veli değil, onların insanlığı olduğu iddia edilmektedir.

12 O’Connor, a.g.m. *EP*, 37, Alwin Diemer, “Ontoloji” Günümüzde Felsefe Disiplinleri, içinde, der.Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul.1990, 93, Abdulkemir Suruş, Evrenin Yatışmaz Yapısı, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan yay. İstanbul.1995, 18-19,38-40. Russell, “yok edilemez şeyler inancının çok erken dönemlerde atomculuk şeklindeki yorumun deneysel bir başarıdan kaynaklanmaktan öte duyulur dünyanın bütün değişiklikleri gerisinde sürekli ve değişmez bir şeyin bulunması gereğine duyulan içgüdüsel bir inançtır” diyerek bu noktaya işaret etmektedir. Russell, Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, 96

anlayışta yeri yoktur, bunlar birer vehimdir.<sup>13</sup> Çağdaş felsefedeki materyalizm ve pozitivistizmin kökeni buraya kadar gider.<sup>14</sup>

Burada sorun, “Cevher’in ne olduğu”dur. Sayısı ve mahiyetinin nasıl olduğu hakkında filozofların ihtilaf ettiği cevher/töz, en basit ifadesiyle, dış dünyada var olan cisimlerin en açık biçimde kendilerine ait olduğu şeydir. Yani birinci cevherler/niteliklerdir.<sup>15</sup> Bu durumda, “duyu ötesi, cisim dışı gerçeklik/cisimsiz cevherin konumu nedir?” sorusu gündeme gelir. Aristoteles (384-323), bunu *Varlık olmak Bakımından Varlığın Bilimi* demek olan *Metafizik*’i (A bölümünde) inceler. Duyu üstü cevherleri (yani Tanrı, gök kürelerinin akılları ve insan ruhunun Faal Akıl diye adlandırılan ve bedenden ayrı olarak yaşayabilen kısmını) ayrıca inceler.<sup>16</sup>

Burada incelenen sorun, duyular âlemindeki eşyada olan değişimler ve bunların arka planındaki fikir ve kavramların nasıl oluştuğudur? Değişen (birincil nitelikler) ile değişmeyenler (ikincil nitelikler) arasındaki ilişki, Aristoteles’de işlem ve kaplam kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Buna geçmeden bu büyük filozofunun “değişme” kavramını nasıl incelediğini ele alalım.

13 Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, 47

14 Doğru bilginin elde edilmesinde gözlem ve deney temel alan, incelenecek nesnenin de sayılabilir ve ölçülebilir biçimleri; yani niceliklerini önceleyen pozitivistizm, Batı düşünce tarihinde Descartesci rasyonalizm ve İngiliz empirizminin (Bacon, Locke ve Hume) sentezine dayanır, diyen H.Arslan, modernitenin de, madde ve zihnin, olgu ve değer birbirlerinin karşısı olarak ele alan bir dualist bakış açısı olduğunu belirtir. Bu bakış açısının en iyi açıklaması Batı’da ilk defa Kepler ve Galileo tarafından birinci ve ikinci nitelikler kavramlarıyla yapılır. Modern bilimin öncülerinden olan Kepler, Kopernik’in etkisinde kalarak, bütün bilginin son tahlilde matematiksel bilgi olduğunu söyledi. Bu, nesnelerin tamamen matematiksel oranlarla bağlı olduğunu, ya da daha basit bir ifadeyle, reel olanın duyularla kavranan olduğunu söylemektir. Bunun yolu ise birbirinin nedeni olan olguların gözlemlenmesi ve keşfedilmesiyle olacaktır. Matematiğin bu şekilde kullanımı Kepler’i antik atomcu ve kuşkuşu okullarda nüvesi bulunan birincil ve ikincil nitelikler ayrımına götürdü. Bu öğretisi Galileo, Descartes ve Newton’da daha sofistike bir hal aldı. Burada Kepler, Galile, Descartes ve Newton’un doğadaki matematiksel armoninin Tanrı tarafından ortaya konulduğunu ve Tanrıya inandıklarını, fakat son tahlilde, teolojik ve metafizik aşamalardan insanlığın geçtiğini artık bir kurtuluş reçetesi olan pozitivistizmin ön dayanaklarını oluşturması paradoksu için Hüsamettin Arslan, “Pozitivistizm” Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, der.Sabahattin Şen, Bağlam yay. İstanbul.1995, 544 vd

15 Aristoteles, *Metafizik* çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay. İstanbul.1996,1028b,35,10-15

16 Aristoteles, *Metafizik*. Aşkın, mükemmel birey,yani Tanrı hakkındaki değerlendirmeleri için 983a,5-10, krş.1003a,20, dipnot.1

## B. Aristoteles’de Değişme Kavramı

Aristoteles’e göre, “Olan her şey, bir şey aracılığıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur.” Filozofun bu “bir şey”den kastı ise kategori (töz, nicelik, nitelik, yer) bakımındandır. Aristoteles’e göre, değişme kavramının bir tarafında oluş ve yokoluş ile töz vardır. Diğer tarafında hareket bulunur. İşte bu ikinci kısımda değişmenin nicelik, yani büyüme ve küçülme ile yer değiştirme boyutu vardır. Bu arizi bir değişim olup nesnenin değişen nitelikleri onun özdeşliğini bozmaz. Ayrıca bir de nesneyi başka bir nesneye dönüştüren yani nitelik bakımından değişim vardır ki, buna *başkalaşma* denir. Burada öznenin özü değişmektedir.<sup>17</sup>

Buradan hareketle, hocası Platon’a ciddi eleştiriler getiren Aristoteles’e göre, gerçek olan ve hiç değişmeyen bir şeyin yarı gerçek ve değişken olan bir şeye öz oluşturması hususunu kabul etmek oldukça zordur. Tümeller hakkındaki bilgimiz, onları zihin dünyasının dışına çıkarıp dış dünyanın bağımsız unsurları gibi sunmanın makul hiç bir nedeni yoktur. Değişen şeylerin her halükarda nasıl süreklilik gösterdiği ancak madde-suret öğretisi ile mümkün olur.<sup>18</sup>

### B.1.Aristoteles’de Cevher Kavramının İçlemi Ve Kaplamı

Aristoteles’de on kategorinin ilki cevherdir, her ne kadar bu kategorilerin fiziksel nesnelere mi; yoksa dile ait bir sınıflamayı kapsadığı tartışmalı bir husus olsa da, baskın görüşün fiziksel nesnelere ilgisi olduğudur: Zira dokuz kategori (kemiyyet/nicelik, keyfiyyet/nitelik, İzafe/görelilik, zaman, mekan, Vaz’/durum, mülk/sahip olma, Fiil/etki, İnfial/edilginin fiziksel nesnelere dolaylı ya da doğrudan algılanan çeşitli özelliklerine dairdir. Bunlar nesnenin değişebilen (arizi/ilineksel) özelliklerdir, ama birde bunun değişmeden kalan ve nesneye değişebilen özellikleri/ilineklere veren özü/cevheri vardır. Kısacası cevher, değişen varlıklarda daimi kalan ve değişmeyen şey olup<sup>19</sup> kendi başına vardır.

17 Aristoteles, *Metafizik*, 1032a,15, *dipnot.3*, Örneğin bir masayı sonradan farklı bir renge boyamak onu masa olmaktan çıkarmaz, fakat yakarsanız geriye kül kalır, buna artık masa denilemez. Aslında bu ikinci değişim türü de tam olarak bir değişim değildir, zira bir şey (masa) yok oluyor, başka bir şey (kül) meydana geliyor. Bkz Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Verso yay. Ankara.1989, 228. Farabi’de kategoriler ve bunların bulunması için sorulması gereken sorular için Ebu Nasr el-Fârâbî *Kitabu’l-Huruf*, 62.*Kitabu’l-Elfaz*, s104-105. Daha sonra meselenin 18.yüzyıl Aydınlanma felsefesinde özellikle John Locke (1632-1704) tarafından tekrar gündeme getirilmiştir.

18 Joad, a.g.e, 29-31

19 O’Connor, a.g.m. EP, 36-37, Bu anlamda, varlık ve varolan nesne olarak ele alınır. Aristoteles buna ilk felsefe der. Bu aslında bir metafiziktir. çünkü görevini “varolanı

Varlığı bir başkasına muhtaç değildir. Kapsayıcıdır, bunun için cinslerin cinsidir. Keyfiyetleri değişse de her zaman mevzu/özne aynı kalır. Bir başka şey içinde olmaz ve bir başka şey içinde söylenemez olandır. Bu mahiyet ile varlık arasındaki ayırımını tespit için önemlidir. Çünkü bir şeyin “varlık”ı ile “ne” olduğu farklı iki meseledir. Bunun için her hangi bir önermede “o nedir?” sorusunun cevabıdır.<sup>20</sup>

Burada sıhhatli bir değerlendirmeye gidebilmek için cevheri ve arazları tespit edilmeye çalışılan fiziksel nesnenin içinde yer aldığı türe dikkat etmek gerekir. Bu ise o nesneyle bazı ortak özelliklerle sahip diğer nesnelere incelemeyi gerektirir. Diğer bir ifadeyle, tekilin bilinebilmesi için tümelin de bilinmesi gerekir.<sup>21</sup>

Bu husus çok önemlidir, zira hocası Platon, tümel ile tekilin arasını ayırmış, bunun sonucunda da tümel (öz/cevher) ile tekil (görünüş) veya varlık ile oluş arasında inandırıcı bir bağ kuramamıştır. Halbuki sorun, bu ikisi arasında doğru bir ilişki kurulmasıyla aşılabılır. Bu ancak, idealar dünyasını yeryüzüne indirmekle, yani tümeli (evrenseli) tekilin (teker teker somut şeylerin) içinde görmekle olur.<sup>22</sup> Bilgi, bu bağlamda, akılla kavranan tümelden duyularla algılanan tekili çıkarmaktır. Tümdengelim yöntemiyle, kavranan ile algılan arasındaki ikiliği ortadan kaldırır. Gerçek ya da evrensel somut varlıklar dünyasına iner, Platon’un çıkmazı aşılır.<sup>23</sup>

Bu tümelinde bir cevheri vardır. Burada iki tür cevher ortaya çıkmaktadır, Aristoteles bunlara *birinci ve ikinci cevher* demiştir. (Kategoriler.5,2a) Eğer özne (konu/mevzu) yüklem (mahmul) görevi yapıyorsa, bunlar hakiki cevherdir ve fertleri temsil eder. İlk cevher denilen bunlardır. Bazı özneler ise bazen yüklem görevi görürler ve özne olmak hassalarını kaybedebilirler. Bunlarda nevi ve cinsleri ifade etmekte olup ikinci cevherler denir.<sup>24</sup> Bu ayırım, Birinci ve İkinci Nitelikler/Cevherler

varolan olarak, özü ve belirlenimleriyle saf halde ele almak” olarak belirler. Alwin Diemer, “Ontoloji” Günümüzde Felsefe Disiplinleri, 93. Şafak Ural, Temel Mantık, 29-30. İbn Sina, Âraz ile arizi arasında bir ayırım yapar ve Aristoteles’de “âraz” (örneğin bir cevhere bağlı olarak kullanılan beyazlık) bulunduğunu ama “arizi” nin (yani beyaz) kategori olmadığını tashih etmektedir. Necat, 7, Yusuf Şevki Yavuz, “Âraz” maddesi, İslâm Ansiklopedisi, *İSAM*, İstanbul.1991, 3, 338

20 Aristoteles, II. Analitikler Bölüm VII, 92a, krş. Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantiği, II- İstanbul.1969-1970, s20-21, Toshihiko Izutsu, İslâm’da Varlık Düşüncesi, 132

21 Aristoteles, Metafizik, 1003a, 10-15

22 Aristoteles, bu bağlamda, bireysel nesnelere sahip olduğu varlıktan başka hiç varoluşun mümkün olmadığını iddia eder. Joad, a.g.e, 31 vd, Ağaoğulları, a.g.e, 223,

23 Ağaoğulları, a.g.e, 227

24 el-Fârâbî Kitâbul’l-Huruf, 10,12, Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s *De Interpretatione* xxv, 56, krş., Nihat Keklik, a.g.e, II, 20



ilişkisinin işlem ve kaplam çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır.

Dış dünyanın mahiyetini incelemek felsefenin ontolojik boyutudur, burada herhangi bir nesneye ait birinci cevherin, bu nesneyi belirten terimin kaplamını, aynı nesnenin ikinci cevheri ise terimin işlemiyle ilişkilidir.<sup>25</sup> Bir terimin işlemi, bu terimin ait olduğu cins, kaplamı da bu terimin altında yer alan tür veya tek tek nesnelere olacaktır.<sup>26</sup>

### C. Akıl ve Olguların Çerçevesinde Cevher Kavramı

Bir konuda ortaya konulan akıl yürütmenin/çıkarımın geçerli olması, sonucun öncüllerden zorunlulukla çıkması demektir. Ortaya çıkan yargının “doğru/geçerli olması onu dile getiren önermenin doğru olması demektir, çünkü önermeler, yargılarımızı dile getiren cümlelerdir.”<sup>27</sup>

Doğru önermeler ise akıllı ve olgu doğruları şeklinde ikiye ayrılabilir. Akıl doğruları salt akılla tecrübeden bağımsız olarak öncel bir şekilde belirlenen ve çelişimini ispatlamanın imkansız olduğu zorunlu önermelerdir. Bunlar ya kendiliğinden apaçıktır ya da bu türe indirgenebilir niteliktedirler. Bu anlamda salt mantiki ilkelere türetildiği için buna *mantık doğrusu* denilebilir. Olgular/bilgi doğrusu ise tecrübeye dayanan çelişiminin gösterilmesinin mümkün olabileceği, dolayısıyla zorunlu olmayan önermelerdir. Bu önermelerin karşıtları düşünülebilir ve mantıksal bir çelişki olmaksızın reddedilebilir. Burada olabilirlik ve raslantusallık temellidir.<sup>28</sup> Önemli olan önermelerin cevher-âraz ilişkisinin bir raslantusallık ilişkisi olarak ele alındığının unutulmamasıdır.

Aristoteles’de özne cevheri temsil ederken, yüklem, cevher durumundaki özneyi arizi olarak tanımlar. Örneğin “Ali, sarı saçlı, kısa boylu, mavi gözlüdür.” Önermesinde, özne olan Ali (birinci) cevherdir, ona yüklenilen diğer özellikler ise arazdır. Yalnız burada akıllılık cevherde zorunlu olarak var olan bir öznelik/ilinedir. Bu “Ali’ sarı saçlı, kısa boylu, mavi gözlü akıllı bir insandır” şeklinde anlaşılması gereken bir önermedir. (Attribut) Kısa boyluluk, sarı saçlılık ve mavi gözlü olmak, özneyi

25 Diemer, a.g.m, 110-111, Ural, a.g.e, 31-32

26 İlk dönemlerde, Porgiriyor ağacı çerçevesinde, bu husus, cins ve tür olarak ele alınmıştır. hayvan (cins) altında akıllı hayvan (tür) altında Ahmet, Ali vardır. Burada ali ve Ahmet, insan teriminin kaplamını, akıllı olmak ise işlemi gösterir. Fakat *içlem ve kaplam* kavramlarının ilk defa 18.yüzyılda Port Royal mantık anlayışı çerçevesinde kullanılmıştır. Ural, a.g.e, 32-33

27 Ural, a.g.e, 49

28 Grünberg, a.g.bildiri, 233-234, Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, “Leibniz” çev. Aziz Yardımlı, İdea yy. istanbul.1996, IV,16

tanımlaman ikinci derecede arazlardır. (Accident) Aristoteles’in Birinci ve İkinci Nitelikler/Cevherlerden kastı budur.<sup>29</sup>

Akıl doğruları, genel olarak varlığın yanısıra somut olarak “burada olan” nesnelere hakkında yargılarda bulunur. Örneğin özdeşlik ilkesi (her varolan kendisiyle özdeştir), tüm değişme ve gelişmelere rağmen her varolanda her zaman değişmeyen bir özdeş çekirdek (töz) bulunduğunu ifade eder. Bunun yanısıra bu ilke, her varolanın aynı zamanda tek ve biricik bir teklik (individuum) olduğunu söyler.<sup>30</sup>

## II. Ebu Nasr el-Fârâbî’nin Varlık Anlayışı

“Muallim-i Sani” denilen büyük Türk-İslâm filozofu Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarkhan b. Uzluğ el-Fârâbî’nin<sup>31</sup> (m.870-950) Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken (kurguladığı sudur ve on akıl teorisi açısından) birinci ve ikinci cevher ilişkisi çok önemlidir. Filozofla birlikte, Grek felsefesinin bir mirası olarak ontolojik bir terim olan “Varlık”ı tartışmaya açılmıştır.<sup>32</sup> Fârâbî’nin konuyla ilgili mantıksal ve epistemolojik tahlilleri yakın döneme ışık tutacak mahiyettedir.<sup>33</sup>

Fârâbî’ye göre, Varlık, ikiye ayrılır. İlki, zatı açısından var olmak için başkasına muhtaç olmayan Vacibu’l-Vucud’dur. Buna kendisinden var olunan İlk Mevcud da denir. İkincisi ise, böyle bir zorunluluk buldurmeyen mümkün varlık; yani dış dünyadır. Buna da mevcut denir ve varlığının ilk sebebi, varlıkların en üstünü ve her türlü eksikliklerden münezze olan İlk Mevcud’dur.<sup>34</sup>

29 O’Connor, a.g.m. *EP*, 36-37; Diemer, a.g.m. 111-112

30 Diemer, a.g.m. 99-100. Bu husus, yeniçağ da Leibniz düşüncesinde yeniden ortaya çıkacaktır.

31 Hayatı ve eserleri için Ebu Nasr el-Fârâbî, Kitabu Araü Ehli’l-Medineti’l-Fazıla, Matbaatu en-Nil bi Mısır, 1.Baskı, t.y. Giriş kısmı, 2-15, Nicholas Rescher, al-Farabi’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics, Pittsburgh, 1963, 11 vd; Deborah L.Black, Al-Farabi, History of Islamic Philosophy, I, ed.Shossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London,1996, 178-179, Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, Tarihu’l-Felsefetü’l-Arabiyye, 2.cilt,90-94, Muhammed el-Hac Hasan el-Kemali, Muhadarat fi’l-Felsefetü’l-İslamiyye, Beyrut.1993, s62-66, Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, İstanbul.1995, 176, Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş,200-202

32 Izutsu, Toshihiko İslâm’da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, insan yay. İstanbul.1995, 17-18,136

33 Deborah L.Black, a.g.e, *I*, 192

34 el-Fârâbî, “Uyunu’l-Mesai” (Felsefenin Temel Meseleleri), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, çeviri. Mahmut Kaya, İstanbul.1995, 86. el-Fârâbî, Araü Ehli’l-Medineti’l-Fazıla, 1, Türkçesi, Nafiz Danışman, MEB, İstanbul.1990, 15, 28, krş. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, 2, 109-100

Fârâbî'nin önemi onun düşüncesinde bilginin hem ontolojik boyutu; hem de kozmolojik boyutu olmasından dolayıdır. Ontolojik boyut, bütün evrenin varoluş sebebinin temelde Allah'ın bilgisi olduğunu ifade eder. On akıl teorisi ile ay üstü ve ay altı âlemin yani "çok"un izahı, son tahlilde Bir Varlığın bilgisi çerçevesinde olur. Kozmolojik yön, değişmeyen ay üstü âlem ile birlikte değişen ay altı âlemdeki ilişkileri "mevcud" kavramı altında inceler.<sup>35</sup> Çünkü "mevcud" ister herhangi bir konuda olsun, isterse bir konuda olmasın, dış dünyada tek tek şeylere (makullere) söylenen müşterek lafızdır. Mevcud, burada varlığa yüklenen şeydir.<sup>36</sup> Bu çerçevede, ortaya çıkan ve cevaplanması gereken sorular şunlardır:

Mevcud, yani dış dünyada var olan nesnelere, zihnen tasavvur edilene tekabül ediyor mu?

Ya da zihnen tasarımılanan şeyin dış dünyada gerçekliği var mı? Şayet varsa, bunun uygunluğu nasıldır?

Doğru (sadık) bir şekilde algılanmış mıdır? Veyahut nesnelere tasavvurunun zihnen tasdik edilme süreci nasıl olmaktadır?

Bunun sonucu ortaya çıkan bilginin türü nedir?<sup>37</sup>

Dış dünyanın bilgisinin nasıl elde edildiği, deyim yerindeyse kainatın "malzemesinin" nasıl yorumlanması gerektiği konusunda ilk dönem filozoflarından itibaren çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu felsefe tarihinde realizm-nominalizm ya da tümel-tekilin (gerçekliği) tartışmaları şeklinde görülmektedir.<sup>38</sup>

Fârâbî'nin eserleri arasında, Aristoteles üzerine yaptıkları şerhler özel bir öneme sahiptir.<sup>39</sup> Aristoteles'in mantık çalışmalarından hareketle, kendine özgü Birinci ve İkinci cevher (tekil-tümel-tekil) geliştirmiştir.<sup>40</sup> Bu

35 el-Fârâbî, Kitabı Peri Hermeneias (el-Ibara) çeviri. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.1990, metin 40, çeviri. 82, el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf tahk.Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik. Beyrut.1990, 110, krş. Bayrakdar, a.g.e, 210-212, krş.Necip Taylan, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İFAV, İstanbul.1994, 125

36 el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 115

37 el-Fârâbî a.g.e, 213-214. Kitabul' Burhan, el-Mantık inde el-Farabi, tahkik, takdim ve talik. Macit Fahri, Daru'-Maşrik.Beyrut.1987 19-20.

38 Joad, a.g.e, 31,38 vd, John H.Randall, Justus Buchler, Felsefeye Giriş, 144-145. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Ekin yay. Ankara. 1996, 515-516. Hıristiyan ortaçağı için Weber, a.g.e, 153,176..Konunun İslam felsefesi ve mantıkla ilişkisi için Nihat Keklik, a.g.e, II. 5-6, Necati Öner, Klasik Mantık, A.Ü.İ.F. Ankara.1982, 34-35.

39 Rescher, Nicholas Nicholas al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics, 11, Deborah L.Black, Al-Farabi, History of Islamic Philosophy, I, 179-184

40 Burada tümel, tekil ve tikel kavramlarını tanımlayarak muhtemel anlam kaymalarını düşmemeye çalışacağız. Bir nesnenin zihindeki tasavvuru olan Kavram, yalın haliyle kullanıldığı zaman bir sınıfın tümüne delalet edince tümel/küllü olur. Örneğin Bütün insanlar ölümlüdür önermesinde olduğu gibi. Kavram, bir sınıfın bir ferdine delalet

etkilenmeye rağmen salt bir Aristocu ya da onun felsefesinin taklitçisi olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>41</sup> Bunu iyi tespit edebilmek için önce cevher ve âraz terimlerinin anlamlarını vermek istiyoruz.

### III. el-Fârâbî'nin Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramları

#### A. Cevher ve Âraz Terimlerin Genel Anlamları

**1. Cevher Kelimesinin Sözlük Anlamı:** Farsça gevher kelimesinden Arapçalaşmıştır. Dış dünyada kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olmasına rağmen kendisi yüklem olmayan, öz varlık. Bunun gerçekten tam bir tanım (had) mı, yoksa bir tasvir (resm) mi olduğu hususunda üzerinde ayrıca durmak gerekir.<sup>42</sup>

**Cevher Kelimesinin Terim Anlamı:** Aristo'dan bu yana hem bir mantık kategorisi hem de metafizik bir terim olup tanımı filozoflara göre farklı şekillerde yapılmıştır. Bu nedenle genel bir tanım vermeye çalışacağız. Mantık'da bir varlığı tanımlamak için kullandığı ilk kategoridir ve bu anlamda cevher asla bir konuya yüklem olmaz. Diğer dokuz kategoriler/yüklemler ise arazlardır, dolayısıyla cevher olmadan kendi başlarına var olmaları mümkün değildir. Dolayısıyla cevher, öz varlık olup hiç bir şeye dayanmaz, ama bütün arazlar hatta bazen birbirine zıt arazlar ona yüklem olur. O değişmeden bir ve aynı kalandır. Başka bir kategoriyle iştiraki yoktur.<sup>43</sup> (Birinci) Cevher, gerçek olandır, görünüş ya da yanılsamaya karşıt olarak gerçek varoluşu ifade eder.<sup>44</sup>

Fakat Mevcud/Varolan, ilk cevher hakkında ontolojik olarak söylendiği gibi, sonraki kategorilerin her biri içinde kullanılır. Aralarındaki

---

ediyorsa tekil/cüzi olur. Örneğin Bazı insanlar katiptir, önermesinde olduğu gibi. Eğer kavram bir önermede ya da konu olarak alındığı zaman tümel ve tikelden başka bir de tekil olur. Ahmet katiptir, önermesinde olduğu gibi. Necati Öner, a.g.e, 16,18

41 El-Fârâbî, İhsa'ül-ulum, (İlimlerin Sayımı) çev.Ahmet Ateş, M.E.B, İstanbul.1990, "Hayatı, Eserleri ve Felsefesi" adıyla A.A.Adıvar tarafından yazılan Giriş, .35, Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal. İnsan yay. İstanbul.1985, 25

42 Soyut ve Somut olabilen cevher, beş kısımda incelenebilir. Bunlar, heyula, suret/form, cisim, nefis ve akıldır. eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Curcani, Kitabu't-Tarifât, Beyrut.1988, 79,

43 Kutluer, İlhan "Cevher" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, İSAM, İstanbul.1993 VII/450, O'Connor, a.g.m.36, Keklik, a.g.e, II/20, Öner, a.g.e, 29

44 Cevizci, a.g.e, 507

fark, İlk Cevher, kendi başına var olup arazlardan, müstağni iken bu hususun diğer kategorilerde bulunmamasıdır.<sup>45</sup>

Metafizik anlamda Tanrı, akli; ama fizik ötesi bir varlıktır. O, ne değişmeye tabii olur, ne de hareket eder. Ezeli ve ebedidir. Yani zatı ile varolduğundan, ezeli olması için başkasına muhtaç değildir. O, öyle bir ilk varlıktır ki, onun varolması için ne “onunla oldu”, ne “ondan oldu” ne de “onun için oldu” denecek hiç bir sebep bulunamaz. O, ne maddedir, ne de madde ve konu ile kaimdir. Bu bağlamda, İlk Cevher var olunca âraz var olur, ama âraz yok olunca cevher yok olmaz. Allah İlk Hakikat olarak diğer varlıklara gerçekliklerini (el-hakika) verir. Burada, bir şeyin hakikati demek, o nesnenin kendine mahsus olan varlığıdır. Allah, kendisi başkasından gerçeklik almaksızın Gerçektir.<sup>46</sup>

Önemli olan hikmet aracılığıyla “el-makulâtı’s-sevani” denilen varlıkların bilgisini; yani Ondan varlık (el-vucud), gerçeklik (el-hakika) ve birliği (el-vahde) nasıl aldıklarının bilgisini elde etmektir.<sup>47</sup> Bizim makâlemizi teşkil ettiği boyutuyla, cevher, âlemdeki kevn (oluş) ve fesad (bozuluş) açıklamadaki konumudur. Bunu netleştirebilirsek, Tanrı âlem ilişkisinin mahiyeti de açıklanmış olacaktır.

Âraz Kelimesinin Sözlük Anlamı: Gelip geçici bir nitelik olup

“Cevher”in zıttıdır. Bu anlamda, bizatihi var olmayıp, varlığı ancak konuya yüklem olmakla mümkün olur. Onun ortadan kalkmasıyla araz da ortadan kalkar. Sonradan ve tesadüfen ve ansızın ortaya çıkan, bu nedenle varlığı zorunlu ve daimi olmayandır. Kısacası İslâm Felsefesinde, âraz, bir konuda bulunan durumu ifade eder.<sup>48</sup> Arazlar, ayrılabilen (el-mufarık/gayr-i zati) ve ayrılamayan (zati/lazım) âraz diye ikiye ayrılır. Örneğin insana nispetle yazarlık, onun ayrılabilen ilineği iken insanın utandığı zaman kızarması ayrılmaz niteliktir.<sup>49</sup>

Âraz Kelimesinin Terim Anlamı: Tıpkı cevher gibi arazda

45 İbn Rüşd, Telhisu Kitabi'l-Ma'kulat, thk.Mahmut Kasım, el-Mektebetü'l-Mısıriyye, Kahire.1980, 84-85

46 el-Fârâbî, Kitabı Peri Hermeneias (el-Ibara) 40-41, Fusulü'l-Medeni, (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri) çev.Hanifi Özcan, İzmir.1987, 43, Kitabul'l-Huruf, 96, el-Medinetu'l-Fazıla, 2-3

47 el-Fârâbî, Fusulü'l-Medeni, 43, el-Makulâtı'l-uvel ve el-Makulâtı's-Sevani için el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 64-65

48 Kindî, Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye, tahkik ve neşr. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, neşr. Daru'l-fikr el-arabi.Mısır.1369/195, Muhakkikin esere yazdığı Mukaddime, ve tasdir bölümleri; ”Kindî. Felsefesi Risaleler, çeviri ve İnceleme. Mahmut Kaya. İz yay. İstanbul.1994, Ebu Nasr el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 95, ayrıca el-Curcani, a.g.e, 148

49 el-Curcani, a.g.e, 148-149

Aristotelesden bu yana felsefi düşünce tanımlanmaya çalışılmış bir terimdir. Aristo'ya göre, âraz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir.<sup>50</sup>

Bir nesnenin tanımlanabilmesi, arazlar vasıtasıyla olur. (İkinci)Cevher bu nesnenin zatına/mahiyetine ya da mahiyetinden bir parçaya tekabül ederken, kategoriler/araz (ya da birinci nitelikler) onun huviyetine tekabül eder.<sup>51</sup>

### **B. İslam Felsefesinin İlk Filozofu el-Kindî'de Birinci ve İkinci Cevher Kavramları**

İlk İslâm filozofu olan Ebu Yusuf Yakup b. İshak b. Sabbah b. İmran b. İsmail b. El-Eş'as b. Kays el-Kindî'nin (796?-866?)<sup>52</sup> felsefe tanımlarından birisi de, "*insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların hakikatini, mahiyetini ve sebeplerini bilmesidir*"<sup>53</sup>

Bu tanımı yapabilmek için ise "dış dünyadaki var olanları ve bunların mahiyetleri nedir?" sorusunun cevabı çok önemlidir. Zira tıpkı nefis olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı, beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmenin mümkün olmaması gibi, âlem ve âlemdeki varlıkların bilinmesi, ebedi ve külli varlıklarla ile gayb ve müşahede âleminin temellendirilmesi için gereklidir.

Daha basit bir ifadeyle, külli olan varlıkların, yani dış dünyada cismi bir boyut almadıkları şekliyle bilmek demektir. İşte bundan dolayı olsa gerek ki, yukarıdaki tanımın bir benzeri daha kısa bir şekilde "*Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmektir*" şeklinde vermiştir. Eğer gerçeğin/küllinin bilgisi elde edilirse, ona uygun davranışlar yapmak mümkün olacaktır. Bunun için de illeti/sebeplilik bağını tespit etmek gerekir. Çünkü bir şeyin dış dünyada varlığının ve var olmasının sebebi gerçekliktir; mahiyeti olan her şeyin gerçekliği de vardır.<sup>54</sup> İşte bundan dolayı sebep/illet

50 Aristo, *Metafizik*, 1025a,

51 el-Fârâbî *Kitabul'l-Huruf*, 63

52 Hayatı ve eserleri hakkında İbnu'l-Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut.1994, 315-321; *Resailu'l-Kindî el-Felsefeyiye*, tahkik ve neşr. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, neşr. Daru'l-fıkr el-arabi.Mısır.1369/1950, Muhakkikin esere yazdığı Mukaddime, ve tasdir bölümleri; "Kindî. Felsefesi Risaleler, çeviri ve İnceleme. Mahmut Kaya. İz yay. İstanbul.1994, IX vd, Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, 64 vd; Ahmed Fuad el-Ehvani, el-Kindî, çeviri. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, der.M.M. Şerif, İnsan yay. İstanbul.1990, 35 Fahri, a.g.e, 61 vd;.

53 el-Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefeyiye*, 173,

54 el-Kindî a.g.e, 97-98, Şaban Haklı, *İslâm Filozoflarına göre Allah'ın Cüz'ileri Bilip Bilmemesi Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, M.Ü.B.E, İstanbul.1996, 18

bilindiği zaman sebeplinin bilinmesi zorunlu olur. Zira bir şey, kendi varlığının sebebi olamaz.<sup>55</sup>

el-Kindî, *el-felsefe-i ula* 'yı "İlk Sebeb" in bilgisi olarak nitelendirmesi bundan dolayıdır. Fakat dış dünyadaki varlıkların maddi sebebine dair bilgi elde etmemiz daha kolaydır, bu sayede onun cinsini belirleriz. Suret/Forma dair bilgilerle onun türünü ve faslını elde ederiz. Bu şekilde o varlığı tanımlamak kolaylaşır. İşte bu özellikler, nitelik ve nicelik (ki bunu ifade eden terimler izafidir) açısından sürekli değişime maruz kalan varlığın birinci cevhere tekabül etmekte olup cüzilerdir.<sup>56</sup>

Önemli olan bu değişkenliğin arkasındaki değişmeyen ve sürekli olan ikinci cevherleri bilmektir. Çünkü felsefenin konusu budur, diğeri, yani birinci/cisimli cevherler ise, sonsuz olduğu için tabiat bilimleri uğraşır. Beşeri bilgi ve bilimlerin teşekkülü bunlarla olur.<sup>57</sup> Bununla birlikte, amaç, sürekli değişken olan tabiatta bu "çokluk" un arkasında yatan "birlik" i bilmektir; zira tabiatta Çokluğun bulunmadığı Birlik yoktur. Bunun yolu da, cisme sahip olan birinci cevherlerin bilinmesinden geçer. Burada akli ve duyu verileri geçerlidir, cevhere dair niteliksel ve niceliksel bilgiler bunlarla elde edilir.<sup>58</sup>

### C. Fârâbî'de Cevher-Âraz Terimlerinin Anlamları

İslâm felsefesinde varlık-mahiyet ilişkisini "cevher" terimi ekseninde sistematik olarak üç kategoride tartışması hasebiyle Fârâbî'nin önemi büyüktür. Önce "cevher-araz" terimlerinin anlamlarını verdikten sonra Birinci cevher (Araz) ve İkinci Cevher ayrımını geçeceğiz.

#### 1. Cevher Teriminin Sıradan Kullanımı

Dış dünyada var olan maden ve taş gibi eşyayı tanımlamak için kullanıldığı bunun üzerinde fazla durmanın gereksizliğini vurgular. Daha sonra insandaki kalıtsal özellikleri vurgulamak için "Zeyd iyi bir cevhere/yapıya sahiptir" önermesinde olduğu gibi kullanıldığını belirtir. Burada onun çok iyi bir aileye, çevreye, fitrata, dolayısıyla iyi fiillere sahip biri olduğu kastedilir. Zeyd'in mahiyeti hakkında bilgi verilir. Dikkat

55 Kindî, Felsefi Risaleler, 21

56 Burada cevher toplayıcı (cami) ve ayırıcı (müferrik) diye ikiye ayrılır. Cami denen birçok şeyi ifade eder, her biri tarifini ve ismini verir. İnsan teriminin tek tek bütün insan bireylerini aynı tarif ve isim altında ifade etmesi gibi. Bu tür'dür. İnsanın diğer canlılardan ayırt edilmesi cinsini gösterir. Müferrik/ayırıcı cevher ise varlıkların tarifçe birbirlerinden ayrılmasını sağlayan terimdir. Konuşmak insanı diğer canlılardan ayıran/fasl eden özelliktir. Bkz el-Kindî, a.g.e, 23-124.

57 el-Kindî, a.g.e, 133-136,

58 el-Kindî, a.g.e, 133

edilirse, Cevher terimi, bu kullanımlarda ya bir nesnenin kesinlikle özüne ya da neden oluştuğuna işaret edecek şekilde kullanılmaktadır.<sup>59</sup>

## 2. Cevher Teriminin Sınırlı Kullanımı

Bir de “Bir şeyin cevheri” anlamında kullanılan izafi ve mukayyed tanımı vardır. Bu, mutlak cevher anlamında değildir. “Altının cevheri, Zeydin cevheri ve Bu elbisenin cevheri/mahiyeti) anlamında kullanılması buna örnektir. Bunlar arizidir, çünkü mutlak cevher, var olmak için arzulara ihtiyaç duymaz. Fakat arizi cevherler için bu söz konusu değildir.<sup>60</sup>

**2.1. “Araz”ın Terim Anlamı:** Fârâbî’ye göre, Arapların çoğunluğu tarafından sadece dünya hayatında faydalanılacak (para ve benzeri) şeyler için kullanılmaktadır. Felsefede bütün sıfatlar için kullanılır.<sup>61</sup> Araz, lazım (ayrılmaz, zati nitelik) ile ariz (dışarıdan uruz eden) terimleri çerçevesinde bunları tartışır.<sup>62</sup> Zati ve arizi terimlerinden kastı şudur:

*el-Araz ez-Zati, bir şeyin kendi cevherinde gerçekleşmesi durumudur. Öznede (mevzu/konu) mahiyeti ya da mahiyetinden bir cüzinin gerçekleşmesi durumunu ifade eder. Kesilen bir hayvan ölür. Buradaki ölme durumu zatidir. Burada vurgulanan sebep-netice münasebeti değil, ama bir cevherin zatında gerçekleşen değişimdir.<sup>63</sup>*

*el-Araz gayr-i zati ise, bir şeyin başka bir şeyin tabiatında ve mahiyetinde bulunmaması durumudur. Felsefede arazdan kast edilen budur. Bu sebep-netice ilişkisini gösterir. Düşen yıldırımın bir hayvana isabet ederek öldürmesi gibi.<sup>64</sup>*

## 3. Cevher Teriminin Felsefi Kullanımı

Cevher, dış dünyada kesinlikle bir öznede (mevzuda) bulunmayan ve kendi başına kaim olandır. Nev’ı, Cins, ve Fasl türünden ne olursa olsun “Bu nedir?” sorusuna cevap olarak verilenlerin hepsi ona yüklem olur. Ama O, hiç bir şeye yüklem (mahmul) olmaz, genel olarak söylenecek olursa, hangi

59 el-Fârâbî Kitabul’l-Huruf, 97-100

60 el-Fârâbî a.g.e, 101

61 el-Fârâbî a.g.e, 95

62 Izutsu, a.g.e, 136

63 el-Fârâbî, *Kitabu Katagoriyas/ (ey el-Makulat), el-Mantık inde el-Farab el-Mantık*, tahkik, takdim ve talık. Refik el-Acemi, Daru’-Maşrik.Beyrut.1985 içinde, 117-118

64 el-Fârâbî Kitabul’l-Huruf, 96-97



makullerden olursa olsun bir şeyin mahiyetini belirtir.<sup>65</sup> Dolayısıyla gerçek cevher, ne bir şeyin konusu olur; ne de bir konuda bulunur.<sup>66</sup>

Fârâbî, Aristoteles'in bir mevzuda bulunmayan cevherlere "birinci cevherler" bunların küllilerine de "ikinci cevherler" dediğini vurgulayarak, bu ayrımı kabul ettiğini belirtir<sup>67</sup> ve dış dünyanın bilgisinin önce birinci cevherlerin bilgisini duyularla elde etmekle başladığını söyler.<sup>68</sup>

#### D. Tanrı'nın Varlığı ile Diğer Nesnelere Varlıkları

Fârâbî'nin Aristoteles'den ayrıldığı en önemli nokta, Allah inancına sahip olmak olup, cevher kavramına ayrı bir yorum ve derinlik kazandırmıştır.<sup>69</sup> Fârâbî'de Tanrı zatı (cevheri) itibarıyla tekdir, ortağı ve benzeri yoktur. Zatiyla ezeli ve ebedidir, var olması için başka bir varlığa muhtaç değildir. O, mükemmel varlık bütün eksikliklerden münezzehtir. Üstelik bu mükemmellik diğer mükemmelliklerden farklı olduğu için azameti, büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür; azameti ve ululuğu zatının (cevherinin) gayelerinden ibaret olup, cevheri ve zatı dışında değildir.<sup>70</sup>

Allah, vacibu'l-vucud (zorunlu varlık) olmak hasebiyle, yok sayılması imkansız olan varlıktır. Mahiyeti ve hakikatı ayrıdır. Diğer varlıklar gibi cins, fasl'a ayrılmadığı için tanımlanamaz, mahiyeti tam olarak açık bir şekilde bilinemez. O, ehad/tekdir, başka parçaların bir araya gelmesinden oluşmamıştır, yani mürekkep değildir, bu anlamda basittir. Ona has nitelikler başka varlıklarda bulunmaz. Onun hakikatı sadece kendine hasdır, yani İlk Hakikat'tir. Zaman, mekan gibi niceliklerle ilişkisi yoktur. Tanımlanamaz derken kastedilen budur. Varlığını bütün mevcutlardan farklıdır, ama O, olduğundan başka bir şey olamaz. İşte onun başkasından ayrı olması zatında birliğini gerektirir. Zaten "Bir" demek, her mevcudu başkasından ayırdeden

65 el-Fârâbî a.g.e, 100-101, *Kitabu Katagoriyas es el-Makulat, el-Mantık inde el-Farab* içinde, 89-91. Fârâbî'de bir önermede özne/mevzu ve yüklem/mahmul ilişkisi için Kitabul'l-Kıyas, el-Mantık inde el-Farab, ikinci kısım, 12

66 el-Fârâbî Kitabul'l-Huruf, 104-105

67 el-Fârâbî, *Kitabu Katagoriyas es el-Makulat*, 91

68 el-Fârâbî a.g.e, 102

69 Ural, a.g.e, 36

70 el-Fârâbî, "Uyunu'l-Mesai" Felsefe Metinleri içinde, 86-87, el-Medinetu'l-Fazıla, 3-4, krş. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, 110

özel bir varlığı olandır.<sup>71</sup> Dolayısıyla onun varlığı bir aksiyomdur ve akıl doğrusudur.<sup>72</sup>

### E. Fârâbî'nin Sudur Anlayışı ve Alemin Teşekkülü

İslam felsefesinde “alem”in nasıl meydana geldiğini “sudur/feyz” teorisi ile ilk defa açıklamaya çalışan Fârâbî’dir O’na göre, Allah, “Bir”dir, yani gerçeklikte “İlk”tir. Varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymamasının nedeni de budur. Varlığını devam ettirebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duymaz.<sup>73</sup> O, mükemmeldir, cevheri ve zatını cevherlendiren vücudu başkasının varlığını husule getiren vücudun aynıdır. O’nun dışındaki diğer şeyler ise mümkünü’l vücud’ur. “Maddi olan bu alemle Allah’ın ilişkisi nasıldır?” sorunun cevabını Fârâbî, sudur/feyz teorisi ile vermeye çalışır.

Fârâbî’ye göre, dış dünyadaki nesnelere gerçeklik (el-hakika) veren İlk Hakikat olan Allah’dır. Nesnelere, dış dünyada vardıkları, ama yok sayılmaları imkansız değildirlere, dolayısıyla olgusal olarak varlıkları doğrudurlar. Nakıs varlıklar, oldukları için var olabilmeleri için bir illete ihtiyaç duyarlar.<sup>74</sup>

Allah cevheri itibarıyla bilfiil akıldır, maddi değildir, ama Alemdeki bütün varlıklar belirli bir düzen ve intizam içinde bu cevherden sudur eder. Allah zatını akleder, alemde onun ilmi dahilinde zatından sudur eder. Bu nedenle, sudur akli bir etkinliktir.<sup>75</sup>

Sudur ve feyz terimleri ile ifade edilen bu taşma, İlk Mevcud’dan başkasının hasıl olması ve varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması türündendir. Bu süreç, kısmen duyularla algılanabilir, bazı yönleri burhan ile bilinir, ama her halükarda

71 el-Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 19-20. Burada bir agnostist yaklaşım yoktur, çünkü onun için önemli olan İlahi varlığın vacib olmasının vurgulanmasıdır. Ülken, a.g.e, 183

72 İslam felsefesinde genel olarak Önergeler dört kısımda incelenmekte olup, ilki aksiyomlardır. (müsellimat) Diğerleri maznunat, müşebbihat ve muhayyilatır. Müsellimat cinsi önermelerde İtikad edilenler (mutekidat) ya da bir yerden alınanlar (me’huzat)dır. Mutekidat denilenler de tekrar üçe ayrılır. Kabulü zorunlu olanlar, meşhurat ve vehmiyattır. İşte kabul edilmesi zorunlu olanların ilk kısmı doğuştan var olan ilkeler olup sarih aklın bizatihi kabul ettikleridir. Bunlara evveliyat denir. Fakat burada önemli olan gözlem (müşahadat) ve deneyimlerin (mücerrebat) de kabul edilmesi zorunlu olan kısma girmesidir. Son iki kısım aklın temel ilkelerinden olmamasına ve sonradan edinilmesine rağmen (ki burada sezgi/hiss ve tevatürle gelen ve bunlara kıyas yapılarak elde edilen bilgilerde vardır) kabul edilmesi gerekmektedir. Ebu Ali ibn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Nasuriddin et-Tusi’nin şerhi ile birlikte) thk. Süleyman Dünya, I.kısım. Beyrut. 1992, 341-344

73 el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 17

74 el-Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* 87, *el-Medinetu'l-Fazıla* 18-19

75 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e II.113

gerçekleşmesinde insanın bir iradesi yoktur. Ve tekrar büyük bir düzenlilik içinde İlk Varlığa doğru yükselir. Hikmet sahibi olmak budur, yani bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisini elde etmektir.<sup>76</sup>

Bunlar zorunlu olarak O'ndan feyz/sudur eder ve mertebelerine göre sıralanır. Burada bir zorunluluk var (miş) gibi gözükse de, bu bilfiil akıl, Akil ve makul olan, öznesi ve nesnesi bir olan Allah'ın zatını düşünmesiyle öteki varlıklar ondan sudur eder. Dolayısıyla her şeyin varlığı O'ndandır. Burada aidiyet, kendi varlığının etkisi nesnelere/eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Burada, Varlığın başka varlığa taşması söz konusudur. Her varlık, ister tam (kamil) isterse nakıs olsun bütünüyle bir düzen/meratib içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir. Onların kamil veya nakıs olmasının ona bir etkisi yoktur. Nesnelere mükemmelliğine ihtiyacı da yoktur. Bütün varlıklar, bulunduğu mertebeye göre ondan payını alarak hasıl olur. Önce bunların en mükemmeli, sonra biraz daha eksikliği hasıl olur. Bu süreç tam bir hiçliğe varıncaya kadar devam eder, burada da mevcudlar vucuddan kalkmış olur.<sup>77</sup> Burada zaman bakımından değil de, zati (ontolojik) olarak bir öncelik söz konusudur. Görüldüğü üzere ilahi bilgi, nesnesini var kılan bir bilgi olarak tanımlanmaktadır, çünkü bir şeyin var olmasının nedeni onun ilmidir.<sup>78</sup>

Tek ve varlığı zorunlu olan Allah'tan ilk sudur eden şey sayı olarak birdir; o da "İlk Akıl"dır. İkinci vucud da denir, cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevherdir. İlk akıldır, ama "çok" arizi olarak bununla başlar. Bu Allah'ın dışında bir arizilik olması hasebiyle önemlidir. Hüviyete ilişkin olan bu arizilik ile varlık arasındaki ayırımı Farabi burada temin eder. Allah dışındaki bütün varlıklar hüviyeti açısından fiilen mümkünü'l-vucud kategorisinde değerlendirilir. "İlk Akıl" da ezeldir, ilk varlığa göre varlığı zorunlu olduğu için diğer bir akılı; kendi zatına göre ise mümkün olması hasebiyle diğer bir nefis ve bir felek sudur eder. Buradaki çokluk, ilk akıldaki gibidir.

İkinci akıldan üçüncü akıl ve en yüksek semanın (gök) altında başka ikinci sema meydana gelir. Bundan dördüncü akıl ve Zühal küresi hasıl olur. Dördüncü akıldan beşinci akıl ve Müşteri küresi, bundan da altıncı akıl ve

76 el-Fârâbî, Fusulü'l-Medenî, , 43, el-Medinetu'l-Fazıla, 17-18

77 el-Fârâbî, Uyunu'l-Mesail,87-88. el-Medinetu'l-Fazıla 20-21,

78 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II.113-114., Bu ise Tanrı'nın iradesi ve ilmi konusunda bir çok sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın küllileri ve cüzileri nasıl bildiği, insan hürriyeti ve determinizm meselesi ve âlemdaki tabii ve ahlaki kötülükler (theodicy) sorununu gündeme getirmektedir ki, bu araştırmamızın dışındadır. Oliver Leaman, Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş, çev.Turan Koç, Kayseri.1992, 149 vd, krş.Mehmet Aydın, Din Felsefesi, 109-117,121-135

Merih küresi hasıl olur. Altıncı akıldan yedinci akıl ve Şems (Güneş) küresi hasıl olur. Bundan sekizinci akıl ve Zühre küresi, buradan da dokuzuncu akıl ve Utarid küresi hasıl olur. Daha sonra onuncu akıl ve Ay (Kamer) küresi hasıl olur. Bununla semavi cisimler sona erer, bunlar tabiatları icabı devri hareketle dönerler.<sup>79</sup>

Bu meratib mükemmelden nakısa doğru devam eder ve Ay altı âlemini kontrol eden dokuzuncu akıl, onuncu akılı çıkarır. Bu, Faal akıldır. Bir yönüyle yer yüzündeki nefslerin (canlıların), diğer yönüyle, feleklerin aracılığıyla, dört unsurun (Su, hava, ateş ve toprak) var oluşlarının sebebidir.<sup>80</sup>

Bu, Aristo'nun *De Anima*'sının Faal Akılı ile özdeşleşir. “Vahibu's-Suver”, “Ruhu'l-Kuds” denen bu aklın nesnesi *aşkın varoluş* olan kesintisiz bir zikirdir. Bu ay altı ve ay üstü/semavi âlemi birleştirir. Burada onuncu akıldan ilk akıla oradan Tanrı'ya olan sürekli bir arzu vardır.<sup>81</sup> Bundan dolayı olsa gerek, Fârâbî metafiziğinin hedefi, *beşeri kemal*dir. Bu, insan olgunluğu ile faal aklın arasındaki ilişkinin sonucudur. Dikkat edilirse, burada Faal akıl, deyince beşeri kemal boyunda Fârâbî'de akla gelen şey, *teorik faaliyettir*.<sup>82</sup>

Bu aşamalarda dikkat edilecek husus şudur: İster tam isterse eksik olsun her Varlığın onun cevherinden taşmasıdır. Çünkü Onun cevheri öyle bir niteliktir ki, bütün mevcudlar mertebelerine göre ondan sudur edince, her biri varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hasıl olur.<sup>83</sup> Bu husus önemlidir, zira çoklukta birlik ve düzenlik o cevherin birlik ve düzenini yansıtır/taşır. Allah'tan sudur eden semavi akıllarda gayri cismani cevherler sınıfına girer.<sup>84</sup>

Bu teoriyi ayrıntılı bir şekilde vermemizin nedeni, her ne kadar, sudur anlayışı Plotinus ve İskenderiye ekolü kaynaklı ise de, Fârâbî'nin İslam düşüncesindeki İhvanu's-Safa ve Şii öğretilerden de istifade ederek, sudur öğretisini içselleştirmesi, Hakikatın bir olduğunu Birinci cevher ve İkinci Cevher terimlerini kullanarak akli bir şekilde göstermeye çalışmasından

79 el-Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* 88, *el-Medinetu'l-Fazıla*, .21-24,

80 el-Fârâbî, *Uyunu'l-Mesail* 89. Anasır-ı erbanın nitelikleri için aynı risaledin 91-93 sahifelerine bakılabilir. *Faal Akıl*, sudur anlayışının üçüncü mertebesinde ortaya çıkar. *Nefs* ise dördüncü, *Suret*, beşinci, *madde*, altıncı mertebelerde belirir. Krş. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e., II.118

81 Fahri, a.g.e., 96-97, İbrahim Medkur, Fârâbî, 2, s75-76, Hilmi Ziya, ag.e., 183

82 Miriam Galston, “Fârâbî'nin Önerisi Varoluşun Siyaseti: Gaye ve İnsan, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, der.Charles e. Butterworth, çev. Selahattin Ayaz, Pınar yay. İstanbul.1999, 110

83 el-Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 20-21

84 Kutluer, a.g.m., VII, 451

dolayıdır.<sup>85</sup> Nitekim önemli olan, on akıl ya da felekler teorisi ile fizik ile metafizik arasında irtibat kurmasıdır.

Günümüzde on akıl ve felekler teorisi kozmolojik olarak bilimsel bulunmayabilir, ama her düşünce kendi bağlamında anlamlı ve tutarlı olarak değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Örneğin o dönemde Batlamyus'un yer merkezli kozmolojisinin (Ptolemaic) hakim olduğu, evrenin Dünya çevresinde devamlı dönen gök küreleri dizisi olarak değerlendirildiği unutulmamalıdır. (Saturn, Jüpiter, Mars, Güneş, venus, Merkürü ve Ay) Bunların harekete geçmesi, Aristoteles'de olduğu gibi, Kendisi Hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici kavramına ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.<sup>86</sup> Yeni Platoncu *sudur anlayışı* ise âlem hakkında “dini” bir model sağlar. Tanrı ilk aklın var oluşunun ebediyyen sudur eden sebebi ile özdeşleştirilebilir ki, bu da kendi sırasında diğer akıllarının sudurunu gerektirir. Maksud ilahi formu insanlara anlatılabilecek bir sistem oluşturmak olunca, buna bir de Aristo ve Yeni Eflatuncu etkinin İsmaili yorumunu kattığını düşündüğümüz zaman Farabi'nin niçin sudur ile dini hakikatlerin akıl ile izahına çalıştığı makul hale gelir.<sup>87</sup>

On Akıl teorisi kozmolojiktir, ama Faal akıl ile nübüvvetin imkanını ve eşyanın varoluşunu teminat altına almakla kalmaz, aynı zamanda peygamberden sonra Erdemli Bir Yönetim için filozofların aynı kaynağa tefekkür/taakkul ile ulaşma imkanının olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ameli hikmet denilen işte bu ikinci husustur. Ev ve şehirlerin yönetiminde başvurulan en etkili yöntem üzerinde düşünme mükemmelliğini sağlayan siyasetle ilgili olan ameli hikmettir.<sup>88</sup> Dinin özü, bu anlamda, Ahmet

85 Hakikat Bir tane olmasına rağmen insanların çeşitli mezhep ve görüşlerde olması, yani ihtilaf etmeleri zahiri bir durumdur. İşin özünü yalnızca filozoflar ile ilimde rusuh sahibi olanlar bilebilir. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II 98, 113. İbrahim Medkur, Fârâbî maddesi, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, der.M.M. Şerif, İnsan yay. İstanbul.1990, 2, 77

86 Deborah L.Black, Al-Farabi, *History of Islamic Philosophy*, I, 189

87 *Leaman*, a.g.e, 122-123, İbrahim Medkur, Fârâbî” 75-76, Özellikle “Alemin kıdemi” meselesini Aristo'dan “yaratılış” anlayışını ise İslami öğretilerden alarak aralarını uzlaştırmaya çalışması açısından sudur teorisi önemlidir. Makalenin konusu salt dış dünyada var olan nesnelerin bilgisinin nasıllığı üzerine olduğu için bu mesele tartışılmamıştır. Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e, II. 97,113,119-120

88 el-Fârâbî, a.g.e, 45,50, İbrahim Medkur, Fârâbî” 81-83, M.Dağ, filozofun tıpkı Peygamber gibi Faal akılla teması geçmesi ve onun gibi hükümdar, yani yasa koyucu olmasının zorunlu olarak, peygamber bir daha gönderilmeyeceğine göre onun teorik ve pratik görevlerini filozof yerine getirmelidir sonucunu çıkarttığını vurgular. Bu çıkarım is, anlayış ve kavrayış düzeyi iyice gelişmiş filozoflardan oluşan bir toplumda kuramsal olarak dine ihtiyaç kalıp kalmayacağı sorusunu gündeme getirir, der. Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, *19 Mayıs Üniv.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı.5.Samsun.1991, 13.

Arslan’ın ifadesiyle, “etik-politik”tir. Ancak pratik felsefesi ile ilgili doğru bir inanç veya doğru bir amelin kainat ve Tanrı hakkında doğru bir bilgilenmeye dayanması gerekmektedir. Bu bağlamda, ahlak ile siyasetin, fizik ile metafiziğin, hatta bilgi teorisi ile mantık arasındaki ilişkinin zorunlu ve hayati bir ilişki olduğu da unutulmamalıdır.<sup>89</sup>

Ayrıca Faal Akıl, insan aklını aydınlatır ve bu aydınlanma sonucunda, Allah hakkındaki hakikatler ve diğer ruhani varlıklar makul/anlaşılacak konuma gelir. Bu hususların Vahiy tarafından desteklenmesiyle, kişi tam anlamıyla hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, kişinin mütehayyile kuvvetine taşınca, artık, bu kişi insanları uyarıcı peygamberdir.<sup>90</sup>

### F. Fârâbî’de Birinci ve İkinci Cevher Kavramı

Fârâbî, sudur teorisinde yer alan bu aşkın cevher anlayışının yanısıra Aristo’nun tümel cevherler ve tekil cevherler tabirlerini kullanmaktadır.<sup>91</sup> Aralarındaki farklılık, Allah’ın asıl, mükemmel ve her şeyin özü

---

Fakat kanımca burada gözden kaçan husus, isim ve mana’nın karıştırıldığıdır. Fârâbî’nin İlk Varlık ile dış âlemdaki varlıklar anlatırken kullandığı ifadeler bize açılım sağlayabilir. Nasıl ilk Varlık, diğerleri ile yalnızca isim bakımından ortaklığı var, anlam bakımından tamamen farklı ise, peygamber ile filozof benzerliği isim açısından, anlam açısından değil. İsim-mana ilişkisini temellendirme için Ebu Nasr el-Fârâbî, Kitabu’l-elfaz, 71-72,85-86, Fusulü’l-Medeni, 43.

Ayrıca Peygamberlerin aldıkları mesajları aynen taşıdıklarından eminiz, ama farklı kültürel-coğrafi, irki donanımlara sahip olan filozofların hakikati elde etmede öteki insanlardan daha üstün oldukları gerekçesiyle, farklı kişiler farklı yaklaşımlar içinde bulunması karşısında, hakikatın aynen taşınmasının imkan dahilinde olmadığı, dolayısıyla da dinin işlevselliği hiç bir zaman ortadan kalkmayacağını söylemek mümkündür. Vahiy karşısında aklın konumu için ilginç tartışmalar için Oliver Leaman, a.g.e, 252

89 Ahmet Arslan, Farabi’nin el-Medinetü’l-Fazıla, isimli eserine yazdığı Giriş, XII, Kültür Bakanlığı yay. Ankara.1990.

90 el-Fârâbî, el-Medinetü’l-Fazıla, 85-86, Türkçesi, 68-87, Deborah L.Black, Al-Farabi, History of Islamic Philosophy, I, 186-187. krş.Mehmet Aydın, “Fârâbî’nin Ruhun ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile Bazı Yanlış Anlamalar”, A.Ü.İ.F. İslami İlimler Dergisi, sayı.5, Ankara.1982, 122-123. “Felsefe, her şeyde aklen tasavvur edilerek ve kavranarak bilgi verirken, din haya edilerek bilgi verir. Felsefe delil getirirken, Din, inanmayı kullanır” gibi ifadelerde de görüldüğü üzere, Filozofun tahayyül ve akıl arasında yaptığı ayırım sonucu, peygamberin filozoftan daha aşağı bir mertebeye indirildiği iddiaları, bu yazının alanı dışındadır. Bununla birlikte, Farabi’nin ve onun takipçileri olan filozofların, A.Arslan’ın ifadesiyle, iyi bir müslüman sıfatıyla felsefenin İslam’ın en üst ve en doğru, en mükemmel bir anlama biçimi ve seviyesine ulaşmaya çalıştıkları bir gerçektir. Ahmet Arslan, Giriş, XI, Felsefe ve din ile ilgili ifadeler için Ebu Nasr el-Fârâbî, Tahsilü’s-Sa’ade, çev. Hüseyin Atay, Farabi’nin Üç Eseri, A.Ü.İ.F. Ankara.1974, 54, krş. Deborah L.Black, Al-Farabi, a.g.e, I, 184-187

91 Kutluer, a.g.m., VII 451

durumundaki cevher'in zorunlu varlık(Vacibu'l-vucud) olması hasebiyle kendi özünü bildiğini, Onun dışındaki bütün cisimler ise mümkün varlıklar olduğunu söylemesidir. Burada Allah-âlem/madde ikiliğinin kalması söz konusudur.

Burada, “Yaratıcı ya da Müdebbir/İlk hareket ettirici âlemlerle nasıl ilişkiye girer?” sorusu gündeme gelir. Buna verilen cevap kişinin Tanrı tasavvurunu belirler. Aristo'nun Tanrı anlayışından Fârâbî burada ayrılır. Aristo'nun Tanrısı âlemde olup bitenlerin farkında değildir. Oysa Fârâbî, Tanrı'nın “muhit” sıfatından dolayı böyle bir anlayışı kabul edemez. Bu sebeple Allah kendi zatını bilmekle zatından başkasını (âlemi) on akıl teorisi ile açıkladığı üzere bilir. Diğer bir ifadeyle bazı ilimler, başka ilimlere sebep olur.<sup>92</sup>

O, Aristo gibi, varlık ile mahiyet arasında bir ayırım olduğunu düşünür.<sup>93</sup> Bu varlığın mahiyete arız/uruz olması söz konusudur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Aristo'da varlık ve öz ayırımı var; ama bunlar bağımsız gerçekliklere sahip değildir, dolayısıyla varlık, bir nesnenin özünü oluşturmaz, varlık her şeye yüklenen genel bir yüklemidir. Aksi takdirde külli olana, yani mahiyet (öz) gerçeklik atfetmek, Platon'un çizgisine gelmektir.<sup>94</sup>

Fârâbî, burada “Dış âlemde özü/mahiyeti bilmek, varlığı bilmeye herhangi bir önceli var mıdır?” sorusunu tartışır. Zira eğer bir şeyin mahiyeti varlığını gerektirseydi, kişi bir şeyin mahiyetini kavradığında o şeyin var olduğunu kavraması gerekirdi, halbuki durum böyle değildir. Bir şeyin ne olduğunu kavrayabiliriz; ama duyularla, akıl yürütmeyeyle kavrayana kadar onun var olup olmadığını bilemeyiz. Hatta son tahlilde, eşyanın cevherini (mahiyetini/hakikatini) tam olarak bilmenin imkansız olduğunu belirtir. Bir şeyi bilmemiz, demek, onun uzunluk, genişlik ve en gibi niteliklerini bilmek demektir, yoksa onun özünü/cevherini bilmek demek değildir.<sup>95</sup>

92 Ülken, a.g.e., 183-184. Fakat bu “âlemi bilme” ifadesi daha önce belirttiğimiz gibi bir çok tartışmalara yol açmıştır. Mehmet Aydın, a.g.e., 112-113. Bu zorunlu varlık anlayışı daha sonraları, Descartes ve Spinoza gibi bazı yeni çağ filozoflarında benzer şekilde görülecektir. Ural, a.g.e., 35-36

93 Vucud yerine hüviyet kelimesini kullanır. İslâm felsefesinde bu, bir nesnenin zihin dışı dünyada bütünüyle tahakkuk ettiği durum ya da somut ve cüzi gerçeklik; veya bir nesneyi bu tahakkuk durumuna getiren şey, anlamında kullanılır. Bu ikinci manada hüviyet, vucudün eş anlamlısıdır ve Farabi bu anlamda kullanmaktadır. Izutsu, a.g.e., 137, dipnot.111

94 Dağ, a.g.m. 22-23

95 Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, a.g.e., II.132-133, Nihat Keklik, a.g.e., I. 4. Dağ, a.g.m., 23. İbn Sina'da el-mevcud'un hissedilen olduğunu, onun cevherine duyularla ulaşmasının imkansızlığını vurgular. Ebu Ali ibn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, thk. Süleyman Dünya, .3.kısım. Daru'l-Maarif, 7

Bir nesnenin özü/mahiyeti (tümel) o nesnenin algılanan varlığından (hüviyet/tekil) ayrı olabilir, bu Arostoteles’in madde ve suret anlayışı çerçevesinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla Aristo’daki Birinci ve İkinci cevher anlayışı, müslüman filozoflarda hüviyet, birinci cevhere; mahiyet ise ikinci cevhere tekabül etmektedir. Burada önemli olan birinci cevherlerdir, çünkü varoluş bakımından daha mükemmeldirler ve bilgimiz bunlarla başlar.<sup>96</sup>

Fârâbî, bu hususu yüklemli/hamli önermeler çerçevesinde inceler. İsimlerden türetilen kavramların manaları, ya özne (mevzu) ya da yüklem (mahmul) olur. Eğer birden çok özneye yüklenirse o terim küllidir. Örneğin İnsan terimi, Ali, Sokrat gibi bireylere yüklenir. Cüzi/tekil, yalnızca bir şeye örneğin Ali’ye hamledilebilir. Dolayısıyla Fârâbî doğru bilgi elde edebilmek için fertleri hakiki cevher olarak tanımlar, ama gayri cismani cevherler olan semavi akıllara öncelikle cevher demeyi uygun görür, zira ilk cevher denilenler, madde ve suretten meydana gelmesi hasebiyle noksanlıkları içerir. Bunların küllilerine ikinci cevher der. Bunlar var olabilmek için birinci cevherlere muhtaçtır. Çünkü birinci cevher, hissi olup varlık’a dairdir. Bunlar olmazsa, zihnen bunları doğru olarak tasarılanamaz. İkinci cevherlerin kavranabilir (makul) haline gelebilmeleri ve mahiyetlerinin tarif edilebilmesi için birinci cevherlerin varlığı gereklidir.<sup>97</sup>

Diğer bir ifadeyle, İkinci cevher, “o nedir?/Ma hiye? Sorusunun cevabı olup, dış dünyada varlığı gerçek olan nesnenin zatını/özünü belirler,<sup>98</sup> zihinsel olup mahiyete ilişkindir. Birinci cevherler ise hüviyete dairdir. Bu görüş, içlemin kaplamı belirlediğini söylemek demektir. Eğer önceliği birinci cevherlere değil de, ikinci cevher (mahiyet/tümel)e verilirse, bu, varlığın cevherin bir arazi olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla, bunun sonucu da, zihin dışında bunun ayrı bir varlığı/gerçekliği olduğunu kabul etmektir. Daha basit bir ifadeyle, zihinsel olarak bir ferdin/nesnenin mahiyetini dış dünyadaki varoluşundan bağımsız olarak var olduğunu söylemektir.

Halbuki külli/tümel/ikinci cevherlerin var olabilmek için varlıkları bakımından kendi kendilerine yeten birinci cevherlere bağlı olması, cevher sayılmalarına engel teşkil etmez. Böylece yukarıda bahsedilen ve Platon’un

96 el-Fârâbî, Kitabu’l-Huruf, 112-113,119, krş. Keklik, II. 23, Ural, a.g.e, 37

97 el-Fârâbî, Kitabu’l-Elfaz el-Musta’mele fi’l-Mantık, tahk.Muhsin Mehdi, 8.baskı. Daru’l-Maşrık, 58, “ Nass et-tevattaetu ev er-Risaletu elleti saddare biha el-Mantık” el-Cuz’ul-evvel, 4B, 60, krş. Bayraktar Bayraklı, Farabi’de Devlet Felsefesi, Doğu yay. İstanbul.1983, 32

98 el-Fârâbî, Kitabu’l-Elfaz, 48



çıkması olarak bilinen gerçekliği idealara/küllilerde değil de, Aristo gibi tekil/ferdi varlıklarda görmek temin edilmiş olur.<sup>99</sup>

Fakat burada önemli olan husus, hem salt idealizmin hem de realizmin açmazlarına düşmemektir. Örneğin insanlık, tekil varlıkların oluşturduğu bir kavram olup, bir mahiyettir. Yani ikinci cevherdir. Halbuki eğer Ali, Veli, Hasan gibi bireyler olmasaydı, bunların oluşturduğu insanlık kavramı da olmazdı. Örneğin “İnsan Ali’dir” denilmez, zira insan külli bir kavramdır ve ikinci cevher olup var olabilmesi için birinci cevhere muhtaçtır. Özne (mevzu) daima birinci cevher (Ali) yüklem ise ikinci cevher (insan)dır. Dolayısıyla “İnsan (konuşan) canlıdır.” önermesi, Cins ve fasldan oluşur, türünü/tanımını verir ve doğrudur. “Bununla birlikte, Ali (konuşan) canlıdır” önermesinde, özne hakkında tasdik edilen şeyleri verdiği için bireyin (Ali)nin mahiyetini, insan olmasını tarif eder. Bir nesnenin mahiyetini tarif etmekse, onu makul haline getirmek demektir. Dolayısıyla bir nesnenin var olabilmesi için ikinci cevherler ve birinci cevherler birbirlerine muhtaçtır. “Sadık”, yani doğru bilgi böyle elde edilir.<sup>100</sup>

Ma Hiye/Huve? Sorusunun cevabı, görüldüğü üzere, nesnenin külli/ikinci cevherini verirken aynı zamanda nevini veriyor. (Ali) tekil olup terimin cinsini belirler. “Konuşma” özelliği ise onu diğer canlı cinslerinden onu ayırır/fasl eder. Böylece Ali için “Bu kimdir?” sorusuna verilen cevap hem onun kişiliğini, kimliğini/hüviyetini,yani birinci cevherini verir. “Ali sarışın bir insandır” önermesi ise cins ile arazdan oluşur ve onu kumral olan Veli’den ayıran ama İnsanlık nevinde müşterek noktalarını belirtir.<sup>101</sup> Böylece Ali’ye ait bilgilerde yanılma ortadan kalkar.

### SONUÇ

Mümkün ya da dış dünyanın bilgisini elde etme sürecinde, İlk İslam filozofların geliştirmeye çalıştığı birinci ve ikinci cevher kavramı ve bunlar arasındaki ilişkiye dair açıklamalar çok önemlidir.

Özellikle Fârâbî, birinci cevherlerden duyular vasıtasıyla elde edilmiş bilgidен çıkartılmış külli bir kavramın; yani ikinci cevherin varlığından bahsetmektedir. İkinci cevher varlığını birinci cevhere dayandırır. Eğer duyuların algısına dayanan ilk cevherler olmasaydı, bunların zihindeki tasavvuru aldatıcı olurdu. Bu, külliyi cüziler/nesnelerin içinde ve onunla birlikte kaim şeklinde tasavvur etmek demektir. Bu şekilde sahih bilgi üretimi mümkün olmaktadır. Yani “külliler, *araz* gibi yalnız fertlerde ve

99 Keklik, a.g.e, II. 23

100 el-Fârâbî, Kitabu'l-Elfaz, 58-62, Kitabı Peri Hermeneias (el-Ibara) 41-42, Keklik, a.g.e, II, 23-24

101 el-Fârâbî, a.g.e ,66., Nass et-tevattaetu ev er-Risaletu elleti saddare biha el-Mantık, *el-Mantık inde el-Farab* içinde, 61

eşyada mevcut olmayıp, *cevher* gibi akıl ve ruhta da mevcuttur ve bir mevzu; yani İlk cevher hakkında tasdik olurlar.”<sup>102</sup> Bu tasavvurun tasdiki ile dış dünyada var olan nesnenin olduğu şekilden farklı bir tarzda olamayacağını söylemek demektir. Fârâbî, buna yakini bilgi demektir.<sup>103</sup>

Hilmi Ziya Ülken’e göre, bu anlamda, Fârâbî, idealist, realist bakış açılarını sentezleyen “kavramcı” (conceptualist) öğretiyeye sahiptir.<sup>104</sup> Bizim kanaatimize göre “*kavramcı realizme*” daha yakın durmaktadır. Bu bakış açısı, kişiyi hem idealist realizmin; hem de nominalizmin çıkmazına düşme ihtimalini oldukça azaltır. Bu tespiti test etmek için dış dünyanın bilgisini elde etmede idealist, realist, kavram realisti, nominalist öğretilerden ne kastedildiğini kısaca inceleyelim.

Tümelleri gerçek kabul eden *mutlak İdealizm*, dış dünyayı bir gölge ve görünüşler alemi olarak sunarken, gerçek varlığı onu gerçekleştiren bireylerden ayrı olan İde’lerde görür. Madde, gerçek olarak kabul edilemez. İdeler ise ezeli, ebedi olup doğru ve kesin bilginin değişmez nesnesidir. İdeler, genel ve soyut kavramlara karşılık gelen nesnel varlıklardır, ama zaman ve mekan içinde bulunan somut, tikel nesnelere ayrı olarak soyut varlıklar evreninde var olurlar. İşte bundan dolayı insan zihninden bağımsız olarak vardılar.<sup>105</sup> Bu husus çok önemlidir, zira hem insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin varoluşu kabul edilmiyor, hem de somut varlıkların idelerin bir kopyası olduğu benimseniyor.

Burada idealizm ile realizmin birleşmesi ilk bakışta bir çelişki gibi gözükmemektedir. Fakat idealist realizm, “insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin kabulünün yanısıra bilginin konusu ya da nesnesinin biz insanların dışında olduğunu savunan ama bu gerçekliği idea ya da kavram cinsinden tanımlayan ya da eni, boyu derinliği olmayan bir tinsel güç ya da ilke ile özdeşleştiren tavrı anlatır. Buna kavram realizmi denir. Platon’un görüşü bu çerçevededir.<sup>106</sup>

Nominalizm, *kavram realizminin tam karşıtıdır*. Tümellerin hiç bir gerçekliği olmadığını belirten bu görüşe göre nesnelere özleri bulunmaz. Kavramların hiç bir gerçekliği, dolayısıyla da genel niteliği olmayıp sadece bireylerin gerçekliği vardır ve bize *uygun gelen* “şu at, bu masa” gibi adlandırmalar ile dış dünyanın bilgisini elde edileceğini savunur. Burada ise “tümeller bir takım kelimelerden ibarettir.” Dolayısıyla evrensel olan realite

102 el-Fârâbî, Kitabu Katagoriyas 91-92, Kitabu’l- Burhan, 23-24.

103 el-Fârâbî Kitabu’l Burhan, 20. Yakini bilginin zaruri ve gayr-i zaruri kısımları için aynı eserin 21 vd bakınız.

104 Ülken, İslam Düşüncesi, 196

105 Joad, a.g.e, 56, 90, İdeler kuramı için Anders Wedberg, a.g.m, 78-100

106 Cevizci, a.g.e, 269,305,421-423,305, Joad, a.g.e, 38

değildir, birbirine benzeyen bir çok şeyleri göstermeye yarayan sadece bir işaret, bir kelimedir, gerçek olan ancak ve ancak birey/tekil olandır. Görüldüğü üzere, nominalistler, Aristoteles'i takip ederek, dış dünyadaki nesnelere hakkında genel fikirler oluşturmamıza yarayan unsurlar vardır; ama bunlara bağımsız varlık atfetmek doğru değildir, diyorlar. Bu unsurlar, fiziksel nesne gruplarında görülen ortak niteliklerden başka bir şey değildirler.<sup>107</sup>

Tümellerin insan zihninden ayrı ve bağımsız bir varoluşa sahip bulunduğunu söyleyerek, Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen realizm, sofistlerin tümellerin bir sesten başka bir şey olmadığını söyleyen nominalist öznellikçiye karşıdır. Ama dış dünyada var olan nesnenin bilgisi Platon'da salt tümelde görmek sorunludur. Çünkü doğruluğunu test etme imkanı yoktur ve evreni açıklamayaz.. Platonun'un bu çıkmazını gören Aristoteles'in realizmine göre, tümel/ide vardır ama tekil/bireysel olandan ayrı değildir, onun içerisinde. (Madde-form ilişkisi çerçevesinde) Soyutlama ile ondan ayrılabilir. Ferdi olanın özü olması açısından onunla bölünmez bir bütün oluşturur, ona tümellik ve değişmezlik verir. Dikkat edilirse, tekil olan vardır, buradadır, onu duyularla algılarız; bu birinci yönüdür (madde). İkinci yön ise bilebileceğimiz şeyi (form) ifade eder, bu nesnenin ne olduğu/mahiyetini verir. Genel kavramlar, herhangi bir tekil varlıklar grubuna ait olan ortak nitelikler olarak sunulur. Kısacası Aristoteles'de bilgi, tümelin/formun bilgisidir. Bu nedenle bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında herhangi bir yargıda bulunabilmek için formlar arasındaki özsel bağlantılara ilişkin bir kavrama gerekir.<sup>108</sup>

*Kavramcılık*, "tümellerin genel soyut kavramların tikellerde (ferdlerde) özleri olarak var olduğunu, asla onlardan ayrı olarak var olamayacağını kabul eden öğretilerdir. Tümeller tikellerden zihnin soyutlaması ve onlar için isimler ve semboller yaratılması sonucunda elde edilmiştir. Bu bağlamda kavram, bir şeyin tekil izlenimini, o şeyin imgesini değil de, tasarımını gösteren şeye tekabül eder. İlk ve en önemli temsilcisi Aristoteles'dir<sup>109</sup> Tümel salt formdan ibaret görmediği gibi duyularla algılanan tekilin nesnel varlığını reddetmiyor, ama ona mutlak bir konumda vermiyor.<sup>110</sup> "Duyu verisi" bu anlamda, "duyu organları ile verilen şeyler" olup bununla filozofların nesne dediğimiz bir şeyi gördüğümüz veya ona dokunduğumuz zaman duyu organlarımız yoluyla hemen deneyimlediğimiz ne ise odur, demek isterler.

107 Weber, a.g.e, 70,153,177. Cevizci, a.g.e, 384. Joad, a.g.e, 38

108 Cevizci, a.g.e, 50-51,76-77, 304

109 Cevizci, a.g.e, 304, Öner, a.g.e, 34-35.

110 Bu görüşüyle maddeci realizm üzerine kurulu olan materyalist/dehri öğretinin de kuruntu olduğunu belirtir. Weber, a.g.e.,71.Maddeci realizm için Cevizci, a.g.e, 344

Bernart Russel, G.E.More, C.D.Broad gibi filozofların öncülüğünü yaptığı "çağdaş realizm" öğretisi de bunu iddia eder. Bu akımın temsilcilerine göre, algılanan nesnelere bizim bilgimizden bağımsız, ayrı bir gerçekliği olduğundan bahsetmek de mümkündür.<sup>111</sup> Bunun yanısıra ne maddi (örneğin masa) ne de zihinsel (örneğin, 2+2=4) olmayan ve bazen "kavramlar" diye bilinen varlıkların bağımsız gerçekliği de olabilir. Buna da "kavramsal gerçekçilik" denilmektedir.<sup>112</sup>

Görüldüğü üzere, ikinci cevherler/tümeller ve birinci cevherler/tikeller arasındaki ilişki insanlığın ilk dönemlerinden beri tartışma konusu olmuş ve olmaya da devam edecektir.

---

111 Joad, a.g.e, 90-95

112 "Bu varlıklar, Ortaçağ felsefesinin tözlerine ve biçimlerine benzer olarak kavranmaktadır. Zihinsel değildirler ve zihne de dayanmamaktadırlar, ama aynı biçimde maddi de değildirler. Düşünce sırasında zihnin doğrudan sezindiği ve aralarındaki ilişkilerin farkına vardığı gerçek, bağımsız evren unsurları sayılmaktadır." Joad, a.g.e, 96