

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 1, s. 2; *Sicill-i Ahlâk*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Cevdet Paşa Evrakı, nr. 22-25, 47; Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir* (nşr. Cavid Baysun), Ankara 1967, I-IV; a.mlf., *Târih*, I, 29; a.mlf., *Ma'rûzât* (nşr. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980; *Düstur*, Birinci Tertib, İstanbul 1290, II, 198; İsmâil Hakkı, *Ondördüncü Asrın Türk Muharrirleri III: Cevdet Paşa*, İstanbul 1308; Fatma Âliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul 1332; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 236-237, 239; *Türkiye Maarif Tarihi*, IV, 1084-1116; Ergun, *Türk Şairleri*, III, 1034-1043; M. Şakir Ülkütaşır, *Cevdet Paşa, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri (1822-1895)*, Ankara 1945; Ebû'l-Ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf., "Mecelle", *İA*, VII, 433-436; Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul 1975; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 215-222; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 121-123; Özege, *Katalog*, I, 124-125; II, 845; III, 1063-1064; IV, 1649, 1830; ayrıca bk. tür.yer.; M. Cevdet, "Dârü'l-muallimîn'in Yetmiş Birinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Hakkında Konferans", *Tedrisat Mecmuası*, sy. 39 (1333), s. 429-440; Siddik Sami Onar, "Osmanlı İmparatorluğunda İslâm Hukukunun Bir Kısımının Codification'u, Mecelle", *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XX/1-4, İstanbul 1955, s. 57-85; M. Cavid Baysun, "Cevdet Paşa, Şahsiyetine ve İlim Sahasındaki Faaliyetine Dair", *TM*, XI (1954), s. 213-230; Tanpınar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 159-178; a.mlf., "Cevdet Paşa Hakkında Düşünceler, I-III", *Edebiyat Üzerine Makaleler* (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 196-206; A. Dilaçar, "Gramer", *TDAY Belleteri* 1971, s. 130-131; Richard L. Chambers, "The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Âlim Ahmed Cevdet Paşa", *JMES*, sy. 4 (1973), s. 440-464; Yusuf Halaçoğlu, "Kendi Kaleminden Ahmed Cevdet Paşa", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 1-6; Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", a.e., s. 7-12; a.mlf., "Tunuslu Hayreddin Paşa ve Türkiye'nin Çağdaşlaşması", *Töre*, sy. 158 (1984), s. 38-39; Şerafettin Turan, "Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 13-20; M. Akif Aydın, "Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa", a.e., s. 21-39; a.mlf., "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osm.Ar.*, IX (1989), s. 31-50; Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvin ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul 1986, s. 41-101; S. Hayri Bolay, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı", a.e., s. 103-106; Bekir Kütükoğlu, "Tarihçi Cevdet Paşa", a.e., s. 107-114; İlber Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", a.e., s. 163-172; Mücteba İlğürel, "Cevdet Paşa Tarihi'nin Kaynaklarından Vâsıf Tarihi", a.e., s. 115-126; Zeki Arıkan, "Cevdet Paşa'nın Tarihinde Kullanıldığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler", a.e., s. 173-197; Âli Ölmezsoğlu, "Cevdet Paşa", *İA*, III, 114-123; A. Cevad Eren, "Tanzimât", a.e., XI, 732-735, 757-758; H. Bowen, "Ahmad Djewdet Pasha", *EP* (İng.), I, 284-286.



YUSUF HALAÇOĞLU – M. AKİF AYDIN

CEVİF

(bk. DÜMETÜLCENDEL).

CEVHER

(الجوهر)

Kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemnin konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimi.

Farsça *gevher* kelimesinden Arapçalaşmıştır. Felsefî metinlerin tercüme edildiği dönemde Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan *ousia* karşılığında önce *ayn** kullanılmışsa da sonradan onun yerini cevher terimi almıştır. Cevher ve özellikle çoğul şekli olan *cevâhîr*, İslâm Ortaçağı'nda değerli taşlar yanında madenler ve mineralleri ifade etmek için de kullanılmıştır. *Ousia* kelimesi Aristo'dan önceki Grek yazarlarınca hukuk literatüründeki "mülkiyet" anlamında kullanılıyordu. Bunun yanı sıra kelimenin *physis* (tabiat) karşılığında kullanıldığına da rastlanmaktadır. Bu kullanımıyla kelime "bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler" anlamına gelmekteydi. Latince'de cevher karşılığı olarak kullanılan *substantia*, Grekçe'deki *hypostasis* (altta duran) kelimesinin tam karşılığıdır. Yine Eflâtun ve Aristo tarafından cevher mânâsında kullanılmış olan *hypokeimenon* kelimesi de "altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey" anlamına gelir. Nitekim terimin felsefe tarihi boyunca tanımlanmasında onun bu "temel" ve "taşıyıcı varlık" anlamı daima korunmuştur.

Aristo felsefesinde cevher terimi hem bir mantık kategorisidir hem de metafizik bir kavramdır. Onun tanımına göre hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey"dir. Meselâ bir insan veya at ferdi bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdi varlıklar için kullanıldığında "ilk cevherler" adını alır. Ayrıca bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de Aristo'ya göre cevher olarak adlandırılabilir. Meselâ fert olarak insan insan türüne, insan türü canlı cinsine aittir ve bu sıralamada tek tek insanlar ilk cevherler, tür ve cinsler ise ikinci cevherler duru-

mundadır. Böylece filozof, hocası Eflâtun'un bu konudaki tümeller (ideler) görüşüne karşı çıkarak hakiki varlıkların fertler olduğu görüşünü savunmuş, ikinci cevherlerin birinciye yakınlığı ölçüsünde hakiki olabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre türler ilk cevherlere daha yakın kabul edildiği için cinslere nisbetle daha hakiki cevherlerdir. Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserinde etraflıca belirttiği bu fikirler, asıl itibarıyla cevherin tanımındaki en ayırıcı vasıf olan "asla bir mevzûda bulunmaması" ilkesine dayanmaktadır. Bu vasıfıyla cevher, bir varlığı tanımlamak için başvurulabilecek mantığın on kategorisinin ilkidir ve diğer dokuzunun dayandığı temeli teşkil etmektedir. Zaman, mekân, nitelik, nicelik ve diğer kategoriler arazlardır ve cevher olmadan kendi başlarına var olmazlar. Cevher ise hiçbir şeye dayanmayan, bütün arazların kendisine yüklenildiği temel kategoridir. Kavramın tanımında yer alan öteki ayırıcı vasıf ise cevherin birbirine zıt arazları kabul etmesine rağmen değişmeden bir ve aynı kalmasıdır. Hatta Aristo'ya göre bu cevherin en ayırıcı vasfıdır. Bu anlamda cevher değişiminin sabit mihveri, taşıdığı ve desteklediği niteliklerin "substratum"u (hâmil) olmaktadır. Aristo bu fikirleriyle bağlantılı bir şekilde ferdileşme ilkesi olarak maddeye, mahiyeti belirleyen ilke olarak sûrete ve madde ile sûretten meydana gelen cisme cevher demiştir. Kozmoloji şemasına göre cevherleri tabii olan ve olmayan diye ikiye ayırdıktan sonra tabii cevherleri de ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan cevherler ile ay üstü âlemdeki bu kanuna tâbi olmayan ve *esîr**'den oluşan gök cisimlerinin teşkil ettiği cevherler olarak ikiye ayırır. Tanrı ise ne değişmeye tâbi olan ne de hareket eden, akıl ve fizik ötesi bir cevher olarak kavranır (Kaya, s. 211-212, 217).

Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslâm düşüncesinde de çoğunlukla farklı ifade ve üsluplarla tekrar edilmiştir. Meselâ son dönemlere ait önemli bir terminolojik sözlüğün yazarı olan Tehânevî cevheri, "kâdim olsun hâdis olsun kendi başına (kâim binefsihî) bulunabilen varlık" şeklinde tanımlamaktadır (*Keşşâf*, "cevher", md.). Klasik terminolojinin daha eski bir kaynağı olan *et-Ta'rifât* yazarı ise "âyanla ilgisi itibarıyla bir mevzûda bulunmayan

mahiyet" şeklinde benzer bir tarif yapılmaktadır. Kendisine kadar yapılmış cevher tasniflerini başarıyla şemalaştıran Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre cevher önce maddeden mücerret olan ve olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. "Madde ve sûretin terkib edilmiş hali" demek olan cisim ile bu terkibi oluşturan madde ve sûret mücerret olmayan cevherler sınıfındadır. Maddeden mücerret olan cevherler ise akıl ve nefistir. Bir başka tasnife göre de basit ve mürekkep olarak ayrılan cevherlerden akıl ve nefisler "basît ruhanî", unsurlar da "basît cismanî" grubunda zikredilir. Cinsler ve türler gibi haricte varlığı olmayan küllîler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevherleri oluşturur (*et-Ta'rifât*, "cevher" md.).

Gazzâlî tarafından cisim, madde, sûret, nefis ve akıl şeklinde beşe ayrılan cevher türleri (*Maķâşidü'l-felâsife*, s. 72) İslâm felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır. Ancak bu şemaya ulaşılarken her filozof kavrama değişik açılardan yaklaşmıştır. Meselâ ilk İslâm filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî, fizik âlemdeki oluş ve bozuluşu açıklamak üzere bu kavramı tahlil etmiş ve bu âlemdeki değişimleri cevher ve onun mukabili olan araza ait değişiklikler şeklinde tasnif etmiştir. Filozofa göre, içilen bir meşrubatın kana dönüşmesi hadisesinde olduğu gibi bir cevher bozulduğunda bir başka cevhere dönüşür. Bu cevherin zatına ait (aynî) bir değişikliklerdir. Ârızî değişiklikler ise cevherin bozulmaya uğramadan aynı kaldığı durumlar için söz konusudur (*Resâ'il*, s. 216-217). Cevhere ait bu değişikliğin hilâfına Kindî, metafizik konuları işlediği bir başka risâlesinde bozulmanın "hâmil"de (*substratum* cevher) değil "mahmûl"de olduğunu ileri sürerek bozulmanın "el-hâmilü'l-evvel"i (ilk cevher) etkilemeyeceğini belirtmektedir. Buradaki "el-hâmilü'l-evvel" tabirinin, Kindî'nin açıkça söylemediği "kuvvâ halindeki madde" veya "ilk madde" olduğu yorumu doğru kabul edilirse (L. Ivry, s. 145; krş. Kindî, s. 113) Kindî'nin, zıt nitelikler aldığı halde kendisi aynı kalan Aristocu cevher tanımına sadık kaldığı kabul edilmelidir. Nitekim *Hudûdü'l-eşyâ* ve *rûsûmühâ* adlı risâlesindeki cevher tanımı da (*Resâ'il*, s. 166) Aristo'nun tarifıyla tam bir uygunluk göstermektedir. Kindî ayrıca Tanrı için, "Türü yoktur, zaman değildir, mekân

değildir, hâmil ve mahmûl değildir, kül ve cüz değildir, cevher ve araz değildir" demek suretiyle Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini belirtmektedir (*a.e.*, s. 161).

Fârâbî'nin eserlerinde ise Tanrı'ya açıkça cevher denmektedir. Fârâbî'ye göre Allah cevheri ve zâtıyla ezeli olandır ve ezeli oluşunda başka bir varlığa muhtaç değildir. O'nun cevheri varlığının devamı ve bekası için yeterlidir. O'nun cevherinde bölünme yoktur. Kendine mahsus bir cevheri olması bakımından da tektir. Ayrıca Allah cevheri itibarıyla bilfiil akıldır. O öyle bir cevherdir ki bütün varlık O'ndan taşar ve belli varlık mertebelerine göre bir nizam oluşturur. Bu nizam, âlemdaki birlik ve bütünlük fikrinin kaynağıdır. Allah'tan taşan semavî akıllar da gayri cismanî cevherler sınıfına girer (*Ârâ'ü ehli'l-Medineti'l-fâzıla*, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62). Fârâbî, sudûr teorisinde yer alan bu aşkın cevher anlayışının yanı sıra Aristo'nun "ilk cevherler" ve "ikinci cevherler" (el-cevâhirü'l-ülâ, el-cevâhirü's-sevânî) tabirlerini de Aristo'daki anlamıyla kullanmaktadır (*Mesâ'il müteferrika*, s. 7-8). Fârâbî fertleri hakiki cevher olarak tanımlamasına karşılık, "gayri cismanî cevherler" olan semavî akılları, madde ve sûretten meydana gelmiş olan ve dolayısıyla noksanlıklar ihtiva eden ilk cevherlerden daha çok cevher ismine lâyık görür (*es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 39-40). Aristo felsefesini özetlediği risâlesinde de insanın tabii (maddî-organik) ve ruhanî (nefis-akıl) cevherlerden meydana geldiğini tekrarlayan Fârâbî (*Felsefetü Aristotâlis*, s. 122-123), tabii cevherlerle ruhanî cevherler arasında benzer bir hiyerarşi öngörür.

Fârâbî'den hemen sonra bir felsefe ansiklopedisi meydana getirmiş olan İhvân-ı Safâ ekolünün cevher kavramını mantık kategorisi çerçevesinde değerlendirdiği görülmekte, fakat kavramın tabiatı gereği tahliller fizik ve metafizik alana da sevkedilmektedir. Fertleri (eş-hâs) ilk cevherler kabul etmekle Fârâbî'yi takip eden İhvân-ı Safâ, cismanî cevherlerdeki fiil ve tesirlerin fâil ve müesirleri anlamında ruhanî cevherler kavramına önem vermektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre cevherin tam tanımı (had) yapılamaz; zira onun ancak tasvirî tanımı (resm, description) vardır ve o tarif de şudur: "Zıt arazlar alma kabiliyetinde olup kendi başına kaim olan varlık". İhvân-ı Safâ ayrıca "ilk madde"yi (heyûlâ) sûret

ile birlikte ruhanî cevherler sınıfında zikretmektedir (*Resâ'il*, I, 405-408). Bu son yaklaşım İbn Sînâ'da daha belirginleşmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde cevher varlık ve dolayısıyla mantık kategorilerinin başta gelenidir. Filozofa göre varlık, başka bir şeyde (mevzûda) bulunan ve bir şeyde bulunmayan şeklinde ikiye ayrılır. İkinci durumdaki varlık, bir konuda (mevzû) bulunmamasından ötürü cevher adını alırken birinci durumdaki, bu cevherin "taşıdığı" varlık olarak araz adını alır. Bu temellendirmede konu ile cevher özdeş anlam kazanır. Zira filozofa göre konu cevher olmasaydı başka bir konuda bulunacaktı ki bu zihni saçmalığa götürür. Dolayısıyla bir şey konu ise cevherdir. Bunun mantıkî sonucu olarak araz da "bir mevzûda bulunmayanda" yani cevherdedir. Bu durumda cevher arazın varlık şartı olup kendisi o araz yüzünden var değildir. Cevherin varlık kategorisi bakımından önce gelmesi bu yüzden. Her ne kadar harekette sürat, çizgide doğruluk gibi "arazda araz" kavramından söz edilebilirse de "arazdaki arazlar" da topluca bir mevzûdadır. Mevzû yani cevher onları topluca taşır, o kendi başına vardır (kâim binefsihî). İbn Sînâ'nın cevher tasnifi, Gazzâlî'nin ve Cürcânî'nin daha sonra tekrar edeceği gibidir. Filozofa göre cevher cismanî ve gayri cismanî olarak ikiye ayrılır. Cismanî olmayan cevherler cismanî varlığın bir yönünü (cüz) teşkil edip etmediğine göre de ikiye ayrılır. Madde ve sûret cismin birer yönü ve parçası olarak tek başlarına düşünüldüğünde gayri cismanîdir, birleştiklerinde ise cismanî cevheri meydana getirirler. Madde var oluş imkânı ve gücü olarak, sûret ise fiilî var oluşun formel sebebi olarak tek başına akıl veya gayri cismanîdir, ancak cisimler âleminde ayrı ayrı bulunmazlar ve birleşerek cismi meydana getirirler. Bu tasnifte, cismin bir parçası (cüz) olmadığı için "gayri cismanî" veya "mufârik" diye adlandırılan cevherlerden olan nefis mufârik olmakla beraber hareket ilkesi olması açısından yine de cisimle alâkalıdır; halbuki akıl denilen ruhanî cevherin cisimle hiçbir ilgisi yoktur (*eş-Şifâ*, I, 57-60).

"Kendi başına var olan ve bir konuda bulunmayan" şeklindeki cevher tanımının akla getireceği, "Tanrı da böyle olduğuna göre O da cevher midir?" soru-

sunu karşılık Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'nın cevabı olumsuzdur. Çünkü cevher mantık sahasında yukarıdaki gibi tanımlanırken belli bir cins veya tür olarak kavranmakta ve mahiyet-vücûd (öz-var oluş) ayırımı yapılabilecek varlıklar için kullanılmaktadır. Halbuki Tanrı'nın ne varlığında ayrı bir mahiyeti, ne tanımı, ne cinsi veya türü vardır. Aslında Fârâbî'nin de karşı çıkmayacağı bu akli gerekçeler sebebiyle İbn Sînâ Tanrı'ya bu anlamda cevher denilemeyeceğini belirtmektedir (a.g.e., II, 348-349). Gazzâlî ise belki yalnızca Aristo ve Fârâbî'nin fikirlerinden hareketle, filozofların "bir mevzûda bulunmayarak kendi varlığıyla kaim olan" şeklindeki cevher tanımına dayanarak Tanrı'ya cevher dediklerini, ancak kendisinin bu tartışmaya girmek istemediğini, bunun önce bir dil meselesi olduğunu, Arap dili açısından bu nitelikteki bir varlığa cevher demenin mümkün oluşu tesbit edildikten sonra konunun şer'î yönüne geçilmesinin gerektiğini belirtmektedir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 65-66).

Cevher-i ferd. Aristo'nun *Métaphysique* adlı eserinin VII. kitabında (I, 1039^a, 5-15) "ousia" (cevher) terimini Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmasına paralel olarak İslâm kelâmcıları da cevher kelimesini el-cevherü'l-ferd (cevher-i ferd), el-cevherü'l-vâhid gibi terkipler halinde atom karşılığında kullanmışlar; yine atomu el-cüz'ü'l-vâhid, el-cüz' ellezî lâ-yetecezze' (cüz-i lâ-yetecezzâ) gibi başka terkiplerle de ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar İslâm filozoflarının cevher anlayışına tamamen zıt atomcu bir teoriye ulaşmışlardır. Ancak bu zıtlık İlkçağ'ın materyalist atomcuları bakımından da söz konusudur ve aradaki terminolojik paralelliklere rağmen müslüman kelâmcılar, hem hareket noktası hem de nazari sonuçlar bakımından Antikçağ Grek atomculuğundan bambaşka bir cevher anlayışı ortaya koymuşlar, böylece kendi geleneklerini gerek materyalist atomculuktan gerekse Aristocu cevher anlayışından tamamen farklı bir mecra-da geliştirmişlerdir.

Materyalist Grek atomculuğu öncelikle metafizik aleyhtarı, cismanî var oluşun ötesinde başka bir prensip tanımayan özelliğiyle dikkati çekmektedir. Sokrat öncesi Yunan felsefesinde Levkipus tarafından ortaya atılan ve ilk defa Demokritos'un gayretleriyle sistemleştirilen atomculuk, daha sonra Epikuros ve Lucretius tarafından da benimsenerek

geliştirilmiştir. Demokritos atomculuğuna göre nesneler cismanî, dolayısıyla yer kaplayan, ezeli, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecânîs atomlardan meydana gelmiştir. Yalnızca atomlar ve boşluk vardır. Kâinatıdaki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinata rastlantı yoktur; her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep, sonucunu zorunlu olarak doğurur. Buradaki determinizm, kâinatın var oluşunda bir gaye bulunduğu fikrini reddeden mekanist anlayıştan ibarettir. Atomlar fizik nitelikleri itibarıyla sonsuz bir çeşitlilik göstermekle birlikte kimyevî açıdan mütecânîstir. Nesnelerdeki farklılıklar atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dolayısıyla atom ve boşluk dışındaki şeyler zihni ve hissi idraklerimizin bir marifetidir, yani eşyaya ait niteliklerin ontolojik bir mahiyeti yoktur. Renk, ısı, ses vb. hissi nitelikler birer vehimden ibarettir.

Eflâtun da Pisagorculuk'tan mülhem olarak dört unsuru meydana getiren ilk maddenin geometrik şekiller halinde bilfiil mevcut bulunan nihai küçüklükte parçalardan meydana geldiği düşüncesindeydi. Ancak öğrencisi Aristo, bu tür atomcu yaklaşımları âlemdeki oluşma ve bozulma meselesini açıklamak için yeterli bulmamış ve tam zıddı bir teori ortaya atarak kuvve halindeki ilk maddenin süret kazanıp fiil haline geçtiğini ileri sürmüştür. Bu görüşe göre ilk madde ancak bir güç, hatta bir imkân olarak mevcut olabilir; fiili bir cisim özelliği taşımadığı için cismanî atomlardan meydana geldiği ileri sürülemez. Dolayısıyla cisim en azından teorik olarak sonsuz derecede bölünebilir. Şu halde bölünemez en küçük cismanî parça anlamında atom yoktur. İslâm filozoflarının da kabul ettiği madde-süret teorisinde cisim süreklilik arzeden, muttasıl bir mahiyet olarak düşünülmekte ve cismin birbirine temas eden munfasıl atomlardan oluştuğu şeklindeki karşı fikir reddedilmektedir.

İslâm dünyasında bölünmez cevher anlayışına dayalı atomculuk fikrini ilk defa ortaya atan, Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Onun Yunan ve Hint tesirlerine açık bulunan Basra'da yaşamış olmasına dayanarak ilk İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında alternatif görüşler ortaya atılmış-

tır. Her ne kadar Allâf'ın bu kültür dairelerindeki atomcu akımları tanıdığına dair kesin delil yoksa da gerek Yunan gerekse Hint atomculuğuyla benzerlikler taşıyan görüşleri, onun her iki kültürle de dolaylı temaslar kurduğu fikrini uyandırmaktadır. Bunun yanı sıra Sokrat öncesi felsefeye dair bilgi veren bazı metinlerin Allâf'ın yaşadığı asırda Arapça'ya tercüme edilmiş olduğu bilinmektedir. Özellikle bu tercümeler arasında Plutarkhos'a nisbet edilen *Fi'l-Ârâ'i't-tabî'iyye li'l-felâsife* ile Aristo'ya ait *Mâ ba'de't-tabî'a* ve *es-Semâ'ü't-tabî'i* adlı eserlerin de bulunması, Grek atomculuğunun kelâm atomculuğuna tesir etmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Öte yandan Grek atomculuğu ile İslâm atomculuğu arasındaki esaslı farklar göz önüne alınarak bazı araştırmacılarca Hint tesirinden de söz edilmiştir. Mabilieu ve Pines'in bu merkezdeki görüşleri açıklama gücünden henüz çok şey kaybetmemiştir. Ancak görünen odur ki ilk müslüman kelâmcılar Demokritosçu atom fikrini bölünmeyen, üç boyutu olmayan ve dolayısıyla yer kaplamayan geometrik nokta kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiş olmalıdırlar. Bu metinler yukarıda işaret edilen eserlerden ibarettir. Zira Aristo *Métaphysique*'in XIII. kitabında (II, 1084^b, 25-28) atomlarla nokta arasında paralellik kurmakta, Plutarkhos'a nisbet edilen eserde ise atom fikri ya Eflâtun'un "idea"sı ya da Aristo'nun "formu"na yakın anlamda ele alınmaktadır ki gerek idea gerekse form, cismanî ve mütehayyiz olmayan varlıklara delâlet eden kavramlardır. Ayrıca atomları geometrik nokta şeklinde tarif eden sözde Demokritos'a ait metinlerin o dönemde müslümanlar arasında da tanınmış olması mümkündür. Sonuç olarak Helenistik dönemde örneklerine sık rastlanan fikir tarihine dair aktarmaların ilk İslâm atomculuğunun teşekkülünde dolaylı bir tesir icra etmiş olduğu söylenebilir. Ancak muhtemel Hint tesiri gibi Grek literatüründen geldiği farzedilen tesirlerin de müslümanların kaleminde gelişen atomcu sistemin kendine has karakterini gölgeleyecek yoğunlukta olduğunu ileri sürmek güçtür.

Bölünmez cevher anlayışı, İslâm dünyasında ilk defa kelâmcılarca geliştirilmiş olması sebebiyle daha başlangıçta dinî bir karakter kazanmıştır. Böylece atomcu görüşün benimsenmesi ve ge-

liştirilmesinde dinî endişelerin esaslı rol oynadığı görülmektedir. Bu yüzden Grek materyalizmi ile İslâm'ın yaratılış doktrini arasındaki tezaadın Grek ve İslâm atomculuğuna da aynen yansımış olması tabiidir.

Erken devir İslâm atomculuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş, Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme (ictimâ) ve ayrılması (iftirak) ile meydana gelir, fakat oluşta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira bu doktrin ilâhî iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar belirli sayıdadır; dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükûn nisbet edilebilir. Birbiriyle birleşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Şu var ki araz cisimsiz, cisim de arazsız olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların birleşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu, Demokritos'un sonsuz sayıda, ezeli, yer kaplayan atomlarının tam zıddı bir anlayıştır. Bu zıtlığa yol açan dinî sebeplerin başında kelâmcıların Allah'ın sonsuz kudret ve ilmini sınırlamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamak düşüncesi gelmektedir. Bu mutlak kudret ve her şeyi kuşatan ilim karşısında ezeli olmayan, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem tasavvuruna ulaşma gayretinde olan kelâmcılar, atomculuğu bu maksat için elverişli bir model olarak tercih etmişlerdir. Allah ile âlem münasebetini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde tarif ettikten sonra ilâhî iradeyi (kûn "ol" emrini) bu münasebetin doğrudan faktörü sayan kelâmcılar, yaratma fiilinde araya tabii sebeplilik ve zorunlulukların girmesine engel olmak istemişlerdir. Buna göre atomlar her an "kûn" emriyle yaratılmakta ve yok edilmektedir. Âlemin en küçük ve bölünemeyen birimi olan atom sonlu ve belirli sayıda olunca atomlardan oluşan âlemin de sonlu olması aklî bir zorunluluktur. Ayrıca belirli sayıdaki atom fikri Allah'ın sonsuz ilmi karşısında varılması zarurî bir netice olarak görülmüştür. Çünkü sonsuz sonsuzu kuşatamaz, halbuki "Allah her şeyi saymıştır" (el-Cin 72/24). Allah'ın her

şeyi kuşatan ilmi yanında kudretinin sonsuzluğuna da işaret etmek üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın bir cismi, artık bölünemeyen parçasına kadar bölmeye güç yetirebileceğini ısrarla ileri sürmüş ve atom fikrini Allah'ın sonsuz kudretini temellendiren bir kavram haline getirmişlerdir.

Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya attığı anlayışta atom (cüz) ve cisim birbirinden kesin şekilde ayrılmıştı. Ona göre cisim sağı solu, içi dışı, aşağısı yukarısı olan nesnedir. Böylece bir cisim en az altı cüzden oluşur. Cüzler boyutları meydana getiren ve cisim olmayan mahiyetlerdir. Bölünmeyen bu cüzler birbirine temas ederek yani birleşerek cismi meydana getirir. Allah bu cismi yeniden cüzlerine ayırabilir. Bu birleşme ve ayrılmanın vuku buluyor olması, cüzlere hareket ve sükûnun nisbetini mümkün kılar. Özellikle araz meselesinde atom-cisim ayrımı iyice belirgindir. Allâf'a göre bizzat atomlara araz ilişmez; bu ilişki ancak atomların üç boyutlu bir cisim teşkil ettiklerinde mümkün olur. Atom-cisim ayrımı sonraki kelâm tartışmalarında merkezi bir önem kazanacaktır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde cisim olmayan atom görüşü hicrî II. yüzyıl Mu'tezile kelâmcılarına nisbet edilmekle birlikte hicrî III. yüzyılda ihtilâfları keskinleşen Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinden ilkinde atomların uzayda yer kapladıkları fikrinin esas alındığı da bir gerçektir. Ayrıca daha sonraki Eş'arîler'in kaleme aldığı metinlerde atomların hacme sahip oldukları ve yer kapladıklarına dair fikirlere de rastlanmaktadır. Muhtemeldir ki Ebü'l-Hüzeyl'in boyutsuz atom fikrinden daha sonra vazgeçilmiş olması, üç boyutlu cisimlerin nasıl olup da boyutsuz atomlardan meydana geldiği şeklindeki paradoksu aşma gereğinin bir sonucudur.

Atomun boyutları olup olmadığı ve arazların atoma nisbet edilip edilemeyeceği konusunda Ebü'l-Hüzeyl'den sonra yapılan tartışmalarda Mu'tezile'nin Basra grubu (meselâ Ebû Hâşim el-Cübâî) atomun arazsız ve boyutlu, Bağdat grubu (meselâ Kâ'bî) arazlı ve boyutsuz olduğu fikrinde ısrar etmiştir. Eş'arî'nin bir cismin meydana gelmesi için en az iki atom gerektiği şeklindeki fikrinden onun arazsız ve boyutsuz atom fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Şehristânî gibi sonraki Eş'arî kelâmcılarının ato-

mu uzayda yer kaplayan ve bir hacmi olan nesne şeklinde tanıttıkları da bilinmektedir.

İslâm kelâmının cevher anlayışında hareket ve sükûn halindeki atom fikri itibar gördüğü için kelâmcıların çoğu bu hareketi mümkün kılacak bir boşluk (halâ) bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, Grek anlayışına paralel olarak hem âlemler hem de atomlar arasında bulunduğunu kabul ettikleri boşluğun daha çok ontolojik mi, yoksa sırf zihnî mi olduğunu tartışmışlardır (bk. HALÂ).

Kelâmcıların, âlemdeki her şeyin atomlardan meydana geldiği şeklindeki genellemelerine mesafe, zaman ve hareket de girmektedir. Bunların atomlardan meydana gelmeleri yine sınırlı ve sonlu oluşlarıyla ilgilidir. Noktalardan meydana gelen mesafe çizgisinde anlardan oluşan bir zaman boyunca sürekli yaratılıp yok edilen hareket atomlarının oluşturduğu bir süreç olarak kavranan "yer değiştirme" fikri, erken devir kelâm atomculuğunun yine kelâm sahasındaki güçlü muhaliflerinden olan İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından tenkit edilmiştir. Nazzâm'a göre atom yoktur; cismin sonsuzca bölünmesi mümkündür. Ancak bu mümkünse daha sonraki Eş'arîler'in haklı olarak itiraz edecekleri gibi hareket imkânsız demektir. Bunun farkında olan Nazzâm, meşhur "tafra" (sıçrama) teorisiyle bu güçlüğü aşmaya çalışmıştır. Ona göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi katetmek, ancak A noktasından C noktasına B'yi atlayarak sıçramak suretiyle mümkün olur. Sıçrama katetmenin yani bir doğru üzerinde, arasında mesafe bulunan kesitler oluşturmanın bir şartıdır. Antikçağ'da Elealı Zenon'un sonsuz küçüğe doğru bölünebilirlik fikrine dayalı olarak geliştirdiği hareketin imkânsızlığı iddiası böylece aşılmış olmaktadır. Buna göre, Zenon'un iddiasının aksine, Aşıl kaplumbağayı sadece fiilen değil tafra teorisiyle mantıken de geçmiş olmaktadır. Ayrıca Nazzâm'dan önce yaşamış olan Dırâr b. Amr'ın, cevher fikrini reddederek cismi bir arazlar toplamından ibaret gören doktrini de kaydedilmesi gereken bir muhalif görüştür.

İslâm felsefe çevrelerinde Aristocu anlayışa uygun olarak gelişen atomculuk aleyhtarlığına rağmen Ebû Bekir er-Râzî'nin, kelâmcılarınkinden farklı da olsa atomculuk fikrini savunduğu bilinmek-

tedir. Aristocular'ın bilkuve var olabilen ve sonsuz derecede bölünebilen ilk madde (heyûlâ) kavramı yerine Eflâtun'un bilfiil var olan ve cismanî özellik gösteren ilk madde kavramını benimseyen Râzî bu maddenin cüzlerini atom kabul etmiş, cismanî âlemi boşluk ve atomlardan oluşan bir varlık olarak düşünmüştür. Râzî'ye göre atomlar yer kaplayan cisimler olarak hadiselerin meydana gelişindeki tabii faktörlerdir. Kelâmcılar, Allah'tan başka her şeye şâmil kıldıkları atomları yaratılmış ve yaratılmakta olan cevherler sayarken Râzî, meşhur "kudemâ-i hamse"sinin Allah, nefis, mutlak zaman ve mutlak mekân prensipleriyle birlikte atomlardan oluşan ilk maddeyi de ezeli ve ebedî kabul etmiştir. Ayrıca filozofa göre, Demokritos'ta olduğu gibi, nitelik farklılıklarının sebebi atomların değişik şekillerde telifidir ve kelâmcıların görüşlerinin aksine arazların hâricî varlıkları yoktur. Onun boşluk konusundaki görüşünün kelâmcıları etkilemiş olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim İslâm atomculuğunun erken kaynaklarından olan Eş'arî'nin *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde boşluk kavramına rastlanmamaktadır. Ancak Râzî'nin açıkladığı şekilde mutlak bir boşluk kavramının daha sonraki dönemlerde aynen benimsendiği de söylenemez.

Mu'tezile kelâmcılarının atomcu geleceğini Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları da büyük ölçüde takip etmişlerdir. Bâkîllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Sünnî cevher anlayışının sistemleştirilmesinde öncü olmuşlardır. Sünnî akım içinde geliştirilen cevher-i ferd anlayışı yine kelâm ilminin tabiiyyât disiplini içinde, fakat meselenin ilâhiyata dair yanı daha çok vurgulanarak tartışılmıştır. Eş'arîler her şeyden önce Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlığa ağırlık vermiş, âlemin yoktan yaratıldığı tezini ispata çalışmış ve yaratıcı irade ile atomlar arasında girebilecek determinist zorunluluğa dayalı her türlü zorunlu tabii sebep fikrini reddetmeyi, Allah'ı yegâne fâil olarak tanımanın bir gereği saymışlardır; böylece atomculuğun tercihi ile Allah'ın tenzîhi arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Nitekim bu bağlantı Cüveynî'nin *el-İrşâd fi'l-kelâm*'ında açıklıkla görülmektedir. Bu eserde araz fikrinden hareketle âlemin kadîm olamayacağı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki, arazlar vardır ve hâdistir, cevherler ise arazsız olamaz, böyle olunca cevher de hâdis demektir; hâdis olan şeylerin ön-

cesinde herhangi bir varlık bulunamaz; şu halde cevher ve arazlardan meydana gelen bu cismanî âlem yoktan yaratılmıştır. Cüveynî bütün bu önermeleri kendi mantığı içinde tek tek ispat edip sonuca ulaşırken muhaliflerinin görüşünü de şiddetle reddetmektedir. Bu muhalifler, arazların varlığını inkâr eden atomcular (meselâ Demokritos ve Ebû Bekir er-Râzî), kûmûn ve zuhûr teorisini ortaya atarak âlemin ezeli olduğunu savunan İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve âlemin ezelden beri süreklilik arzettiğini ileri süren ve bunu madde-sûret teorisine dayandıran Meşşâiler'den oluşmaktadır (*el-İrşâd*, s. 17-27).

Şehristânî ise özellikle Meşşâiliğin en büyük siması olan İbn Sînâ'nın fikirlerini hedef almıştır. İbn Sînâ'nın atomculuğun reddiyle ilgili başlıca delili, artık bölünemeyen ve nokta şeklinde tasavvur edilen atomların birbiriyle temas etmesinin mümkün olamayacağı idi. Filozofa göre atomlar birbiriyle temas ediyorsa bölünme kaçınılmazdır, çünkü atomun ayrıca bir temas noktası olduğu farzedilmelidir. Eğer bu temas noktası yoksa terkip halindeki atomlar birebir çakışıyor demektir ve bu durumda kendilerinden daha büyük bir cisim meydana getiremeyecekleri açıktır (*Kitâbü'n-Necât*, s. 102-104).

Atomları uzayda yer kaplayan (mütehayyiz) varlıklar olarak gören Şehristânî bu delili tersine çevirir. Temas noktası sonsuz olarak bölünemeyeceğine göre yansına temas eden atomlar sonsuz bir bölünmeye uğrayamaz. Şehristânî filozofların, "Cismin sonsuza kadar bölünmesi pratik olarak değil teorik olarak mümkündür" şeklindeki görüşlerini realist bulmamakta, dış dünyada sınırlı olduğu belli olan bir cismi zihinde sonsuza kadar bölmenin ancak vehmin bir ürünü olabileceğini belirtmektedir (*Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 505-514).

Atomculuk Endülüs'te İbn Hazm'ın kaleminde şiddetli bir eleştiriye uğramıştır. Bu ünlü Zâhirî kelâmcısı meseleyi yine ilâhî kudret çerçevesinde ele almış, Allah'ın cismi bölünemeyen son parçalarına kadar bölmeye kadir olduğu şeklindeki önermenin gerçekte Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre bölme fiili atomcuların bölünemez farzettikleri cevhere ulaştığında Allah'ın boyutlarda ziyadelik yaratıp bölmeyi devam ettirmesi mümkündür. Yine İbn Hazm'a göre Allah'ın ancak sonlu ve sayılı olanı bildiği şeklin-

deki telakki de başka bir sınırlamadır. En önemlisi de kelâmcıların cevher-i ferdde getirdikleri "cisim olmayan, araz olmayan, bölünme kabul etmeyen, boyutları bulunmayan" şeklindeki tarifi Al-lah'a mahsus sıfatları hatırlatması bakımından taşıdığı tehliktir (*el-Faşl*, V, 92-107). Ancak Allah ile âlem arasında kesin bir tezat gören kelâm ilmindeki cevher anlayışının böyle spekülâtif bir eleştiriye hak etmediği de meydandadır. Cevher-i ferd ister boyutlu ister boyutsuz kabul edilsin, kelâmcılara göre cevherler ile arazların sürekli yeniden yaratılışıyla oluşup bozulan bu âlem topyekûn cismanî karakterdedir ve bu yüzden kelâmcılar Allah için cevher kelimesinin kullanılmasını câiz görmezler (*E²* [İng.], II, 494). Ayrıca kelâmcılar, Allah'a ruhanî anlamda bile cevher denemesinin hıristiyanî "uknûm" (hypostasis) anlayışına yol açacağı endişesiyle de reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır (Cüveynî, s. 46-47).

Modern felsefede cismanî ve ruhanî cevherler ayırımını kabul eden, ancak bu ayırımı ile modern felsefenin temel bunalımlarından birini oluşturacak Kartezyen düalizm problemine yol açan Descartes'a karşılık Spinoza, Tanrı ve âlemin tek bir cevher olduğunu iddia ederek panteizme veya cevher monizmine ulaşmıştır. İslâm düşüncesinde sık sık görüşleri Spinoza panteizmiyle karıştırılan Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise (A. E. Affifi, I, 411) cevher kelimesinin, "kendi başına kaim" şeklindeki tanımından ötürü yalnızca Allah için kullanılabileceğini belirtmiş ve Eş'arîler'in cevher-araz anlayışını eleştirmiştir. Ona göre Eş'arîler'in cevher dediği şey son tahlilde bir arazlar toplamıdır. Dolayısıyla sürekli yaratılan arazlardan oluşan âleme nisbetle Allah cevher adına daha lâyıktır (Konuk, III, 38-42).

Var oluşu, duyularla algılanmış olmakla özdeşleştiren Berkeley ise duyularla algılanmadığı gerekçesiyle madde cevherinin olmadığını, yalnızca arazların mevcut olduğunu iddia etmiştir. İlk dönem kelâmcılarından Dırâr b. Amr'ın fikriyle karşılaştırılabilecek bu görüşe mukabil "monad" kavramını "basit ve gayri cismanî cevherler" şeklinde tanımlayan Leibniz'in fikirleri de Eş'arî kelâmındaki atom fikriyle mukayese edilmiştir. Kant ise cevher kavramının teorik akıl tarafından fenomenlere uygulanan ve objektif realitesi olmayan bir zihin kategorisi olduğunu ileri sürmüş ve kavramı metafizik boyutundan mahrum etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "cevher" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "cevher" md.; Aristoteles, *La Métaphysique* (trc. J. Tricot), Paris 1981, I, 1039^a. 5-15; II, 1084^a. 25-28; a.mlf., *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 364-382; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 59-60; Kindî, *Resâ'il*, s. 113, 161, 166, 216-217; Fârâbî, *Ârâ'ü ehli'l-Medineti'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 37-38, 46-47, 57-58, 61-62; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi en-Neccâr), Beyrut 1964, s. 39-40; a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis* (nşr. Muh-sin Mehdi), Beyrut 1961, s. 122-123; a.mlf., *Mesâ'il müteferrika*, Haydarâbâd 1344/1925, s. 7-8; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 405-408; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 57-60, 67-68; II, 348-349; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 102-104; a.mlf., *Tis'ü Resâ'il*, İstanbul 1298, s. 31; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muham-med), s. 17-27, 46-47; Gazzâlî, *Maḳâşidü'l-felâsife* (nşr. M. Sabri el-Kürdî), Kahire 1355/1936, s. 72; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Düyâ), Kahire 1955, s. 65-66; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 505-514; L. Mabil-leau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris 1895, s. 301-359; S. Piner, *Mezbehü'z-zerre 'inde'l-müslimîn* (trc. M. Abdülhâdi Ebû Rîde), Kahire 1365/1946; Abdul Hye, "Esha-rism", *A History of Muslim Philosophy* (nşr. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, I, 240; A. E. Affifi, "İbn Arabî", a.e., I, 411; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtüridiyye Akaidi* (trc. Bekir Topa-loğlu), Ankara 1974, s. 61-62; A. L. Ivry, *al-Kindî's Metaphysics*, New York 1974, s. 145; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, s. 466-517; Abdurrahmân Bedevî, *Aristo*, Beyrut 1980, s. 69-70; a.mlf., *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, I, 34-42; F. A. Lange, *Materiyalizmin Tarihi ve Günümüz-deki Anlamının Eleştirisi* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, I, 5-15; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynak-ları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 208-217; Gerhard Endress, "Yahya Ibn 'Adî's Critique of Atomism, Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Intro-duction and notes", *Zeitschrift für Geschichte der arabischen-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1984, I, 155-179; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı — Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 38-42; M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I/1 (1925), s. 58-119; S. Van Den Bergh, "Djawhar", *EI²* (İng.), II, 493-494; D. J. O'connor, "Substance and Attribute", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), London 1972, VIII, 36-40.



İLHAN KUTLUVER

CEVHER ÂFTÂBECİ

(ö. X/XVI. yüzyılın sonları)

Bâbürlü Hükümdarı

Hümâyûn devrine ait *Tezkiretü'l-vâkı'ât* adlı hâtıratıyla tanınan idareci.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Hümâyûn'un âftâbeci-si (ibrikdar) olan Cevher 1540 yılına kadar onunla beraber Hindistan'da kaldı;

daha sonra Sûrîler'den Şîrşah Sûr'un teh-didi karşısında Hümâyûn'la birlikte Sind ve Afganistan'a kaçtılar. 1555'te Hindis-tan'a döndüklerinde Cevher Heybetpûr Bîni'ye muhassıl (vergi memuru) tayin edil-di. Aynı yıl Pencap ve Mûltan hükûmeti-nin hazinedarlığına getirildi ve önemli hizmetlerde bulundu. Hümâyûn'un ölü-mü üzerine 1556'da oğlu Ekber Şah'ın hizmetine girdi ve otuz yılı aşkın bir sü-re onun emrinde çalıştı.

Cevher Âftâbeci'nin *Tezkiretü'l-vâ-kı'ât* adlı Farsça eseri, müellifi sarayda âftâbeci olarak hükümdarın en yakın adamları arasına girebildiği için Hümâ-yun devrine ait olayları ihtiva eden çok önemli bir kaynaktır. Hümâyûn hakkın-da monografi hazırlayan Banerjee, Pra-sad ve Sukumar gibi müellifler *Tezkire-tü'l-vâkı'ât*'ı birinci elden kaynak ola-rak kullanmışlardır. Yazma nüshaları Bri-tish Museum (Add., nr. 16711), School of Oriental and African Studies (nr. 46451) ve King's College'de (nr. 84) bulunmak-tadır. Eseri C. Stewart İngilizce'ye çevir-miştir (London 1832; Calcutta 1904). Bu tercümenin bir bölümü Elliot ve Dowson tarafından *History of India*'da da (V, 136-149) yayımlanmıştır. Ayrıca Pakis-tanlı âlim S. Munûlhak Cevher'in eserini Urduca'ya tercüme ederek 1935'te Ka-raçi'de neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gülbeden Begüm, *Hümâyunnâme* (trc. Ab-dürrab Yelgar — Eymen Manyas), Ankara 1944, s. 175; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Akbarnâmâ* (trc. H. Beveridge), Delhi 1987, I, 59-60; H. M. El-liot — J. Dowson, *History of India, as Told by Its Own Historians*, London 1867-77, V, 136-149; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 246; Storey, *Persian Literature*, I, 536-537; Ba-yur, *Hindistan Tarihi*, II, 47, 557; Rızâü'l-İslâm, *Indo-Persian Relations*, Lahor 1970, s. 239-240; A. S. Bazmee Ansari, "Djawhar", *EI²* (İng.), II, 494.



ENVER KONUKÇU

CEVHER SARAYI

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın
Kahire Kalesi avlusundaki sarayı.

Mehmed Ali Paşa, ilk olarak Özbekiye'-de yerleştikten sonra Eyyübî ve Memlûk sultanları ile Osmanlı paşalarının ikamet-gâhı olan kaleye taşındı. İkamet ve hü-kûmet işleri için yeni binalar yaptırırken buradaki Memlûk ve Osmanlı eserleri-nin çoğunu yıktırdı. Surların kuzeydoğu tarafındaki şimdi Harem adıyla bilinen sarayı yaptırdı. Bu saraydan daha küçük olan ve özellikle gündelik resmî işlerin

yürütülmesi için inşa edilen Cevher Sa-rayı, yine kale içinde yapılmış olan Meh-med Ali Paşa Camii'nin güneyinde ve dâ-rûladl ile idarî bûroların yakınında bulun-maktadır. Bir kısmı 1972'de çıkan yan-gında tahrip olan saray, selâmlık ve ha-rem olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Selâmlık bölümünün ka-bul merasimleri için ayrılan kısmı, ara-larında geniş bir toplantı salonunun da bulunduğu çeşitli mekânlara uzanan bir merasim avlusuyla Avrupalı bir tarzda ya-pılmıştır.

Büyük bir kompleks oluşturan harem ise son zamanlarda onarılmış ve bir kıs-mı askerî müze olarak halka açılmıştır. Mehmed Ali Paşa'nın kalede yaptırdığı binalar bugüne kadar ciddi bir araştı-rmaya konu olmamıştır. Ancak Gaston Wiet, XIX. yüzyılda burayı ziyaret eden kişiler tarafından anlatılanların bir kıs-mını toplayarak bu binalar ve iyi korun-muş bölümleri hakkında bir araştırma-dan çok izlenimlere dayanan bilgiler ver-miştir.

Mehmed Ali Paşa, camii ve ailesinin türbeleri gibi sarayını da önemli ölçüde Avrupa tesiri gösteren XIX. yüzyıl İstan-bul mimarisinin ilhamıyla Mısır mimari-sinden tamamen farklı olan bir üslûpta inşa ettirmiştir. Bu bakımdan saray bi-naları Kahire'nin geleneksel mimarlık ve süsleme sanatlarını hatırlatan her-hangi bir özelliğe sahip değildir. Avlula-rın bazıları, bahçelerle birlikte Kahire'-nin güney panoramasını yukarıdan gö-ren iki katlı yapılarla çevrelenmiştir. Dı-şarıya ve avlulara bakan cepheler çok yalın olup üzerlerine yüksek pencereler açılmıştır. Geç Avrupa barok tarzında oymalarla süslenmiş olan beyaz mer-merden cümle kapısı, merasim bölümü ana avlusunun önünde yer almaktadır. Bu bölüm, zemin katta haç biçimi bir şema içinde odalarla çevrelenmiş büyük bir salondan meydana gelmiştir. Geniş bir mermer merdiven bu salonu benzer bir düzenleme gösteren üst kata bağla-maktadır. Bu geniş merkezî merdiven gibi geniş pencereler de Kahire sivil mi-marisinde bir yenilik teşkil etmiştir. Ay-rica bu bölümden başlayan uzun galeri-lerle bugün bir kısmına girilemeyen çok sayıdaki odaya varılmaktadır. İstanbul-lu ustalar tarafından duvarlar, ana renk olarak maviye ağırlık veren manzara, sa-ray ve köşk resimleriyle bezenmiş, ta-vanlar ise İtalyan baroku tarzında yal-dızlı çiçek ve bitki motifleriyle süslenmiş-tir. Merasim salonunu çeviren odalardan