

Cevher ve Araz: Akıl, Varlık ve Küllîler Problemi ^a

Substance and Accident: The Problem of Intellect, Existence and Universals

İLYAS ALTUNER ^b

I

Cabiri, beyani dünya görüşünü kuran cevher-i ferd teorisinin varlıkta arazlardan başka bir şey olmadığı, cevherlerin arazsız bulunmadığı ve arazların peş peşe iki anda varlıklarını koruyamadığı şeklinde üç temel ilkeye dayandığını belirtir. Öyleyse akıl ve varlık arasındaki ilişkiyi incelemeye akıl ya da varlığın cevher olup olmadığını sormakla başlamak gerekir. Zira entelektüel beyani dünya görüşü içindeki her şey yukarıda saydığımız üç temel ilkeyle karşıtlık içinde bulunmamalıdır. Varlıkta cevher ve arazlardan başka şey yoktur ve akıl arazdır. Akıl araz ve araz da kendi başına kaim olmayan, yalnızca cevher aracılığıyla varolduğuna göre, aklın kendi başına kaim olduğu cevherin nerede olduğu ve onu mahalline bağlayan ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu noktasından hareket edilirse, gerçek bir yanıt alınabilir.

Cabiri'ye göre, aklın anlamları dilsel açıdan incelendiğinde iki temel sonuca ulaşılır. İlkin akıl, kaydetmek anlamına geldiğinden, beyani kullanım sahasında karşımıza çıkan bilgilerin ve anlamların korunması bir fiil ve aktivite olduğundan bir araz olmuş olur. İkinci sonuca göre aklın yaptığı kayıtlar ve bunların muhafazası kalpte gerçekleşir, yani beyani bilgi sahasında kalbin fiili olarak karşımıza çıkar. Nasıl ki kulaklar duymanın ve gözler de görmenin aletiyse, kalp de akletmenin aletidir. Bu durumda kelamcıların akli araz ve

^a Bu yazı Muhammed Âbid Câbirî'nin *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* adlı eserinin "Cevher ve Araz: Akıl, Varlık ve Küllîler Problemi" kısmının incelenmesinden oluşmaktadır.

^b Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
altuneril@yahoo.com

kalbi bu aklın cevheri olarak görüp görmedikleri sorusuyla karşı karşıya bulunduğumuzu belirten Cabiri, kelamcılarının da Arap dilinde olduğu gibi kalp terimini akıl anlamına gelecek şekilde kullandıklarını söyler.

Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı irade gibi ilmin de kalbe işen bir araz olduğunu söylemelerine karşın, Kâdî Abdulcebbar irade ve ilim esnasında kişinin kalbine yönelmesi onun mahallinin kalp olmasını gerektirmediği gerekçesiyle buna karşı çıkar. Mu'tezile bilginleri filozofların aklın mahallinin beyin olduğu şeklindeki iddialarını reddederek akılla kalbi ilişkilendirmişler, hatta aynı anlamda bile kullanmışlardır. Onlara göre nazar, düşünce ve tememmülün yeri kalptir. Burada bir başka soru daha gündeme gelir ki, kalbin bütün ilimleri taşıyıp taşıyamadığı meselesidir. Mu'tezile âlimleri, bazı ilimleri taşıyan kalbin diğer ilimleri de taşıyabileceğine inanırlar. Kelamcılar akul anlamına garize kelimesini kullanmaktan kaçınırlar, zira bu kelime mizaç ve dolayısıyla tabiat anlamına gelir. bu nedenle de filozofların aklın cevher olduğu yönündeki görüşlerinden kaçınmak amacıyla akılla ilim arasında mutabakat kurarak aklın ilimlerin özel bir türü olduğunu söylerler. Bu manada aklın cevher olmadığı savunulmuş olur ki, akıl cevher olsaydı insanın da yani akıl sahibi kişinin de cevher olması gerekirdi. Abdulcebbar'a göre akıl cevher olmadığı gibi alet de değildir. Çünkü alet, dil ve ıstılahta yalnızca cisimler için kullanıldığı hâlde, akıl cisim olmaktan uzaktır. Böylece akıl, özel ilimler kategorisine alınmış olur. Bundan kasıt aklın bizzat kendisi değil, akıl aracılığıyla ilimlerin kazanılması ve fiillerin yerine getirilmesidir.

Eş'arîlerin tavrı Mu'tezilîlerinkinden çok da farklı değildir. Özel ilimler yerine bazı zaruri ilimler adını kullanan Eş'arîler, aklın ne cevher ne cisim ne de tek bir araz olduğunu iddia ederler. Eğer akıl cevher ya da cisim olsaydı, diğer cevher ve cisimler de akıl olmak zorundaydı. Akıl arazdır ancak tek bir araz değildir. Aksine akıl, bir arazlar bütünü olarak karşımıza çıkar. Oysa bu görüşe karşı olarak bazı Eş'arîler, aklın beyani ve felsefi tasavvurları arasında bir karışıklığın meydana gelebileceği endişesiyle bu görüşe karşı çıkarlar. Çünkü bazı zaruri ilimler ifadesi, bir akli

zorunluluk ilkesini çağrıştırabilir ki, bu da beyani dünya görüşüyle çelişmektedir. Onlar aklın dildeki kullanımını benimseyerek ilim ile akıl arasında ilişki kurmuşlardır. Örneğin, Cabiri'ye göre kelamcı İbn Arabi, bunu ortaya koyarken, beyani bilgi sisteminin kendi dengesini yeniden kazanmasına dikkat çekmiş olmaktadır. Bunun anlamı, aklın tanımında imkân ve sebepsizlik ilkesinin dikkate alınması ve bu tanımın hiçbir şekilde akli zorunluluk düşüncesini içermemesi gerektiğidir.

II

Kelamcılar, ilim ile zannı birbirinden ayırmaya gayret gösterirler. İlim, marifet ve dirayet belirli bir seviyeye koyarlarken, bunun karşılığında ise zan ve salt inancı bunlardan daha aşağı bir seviyeye yerleştirirler. İlk gurup Cabiri'ye göre ruhun yatışması yani inandığı şeyden mutmain olması anlamında kullanılır. Eğer ruh bir bilgi konusunda tatmin olamıyorsa buna bilgi denemez, aksine bu şey zandan başka şey değildir. Ancak âlimle cahilin huzur bulması arasında fark vardır. Âlim bildiği şey üzerine mutmain olmasına rağmen, cahil kimsenin tatmini gaflet ve taklitten kaynaklanır. Bu yüzden ilim, bilen kişinin ruhunun inandığı şeyde sükûn bulmasına denilmektedir.

Burada dikkat edilmesi gereken şey, kelam âlimlerinin yani beyan ehlinin kavram ve terimleri kullanmada öncelikle dile müracaat etmeleridir. Bu yüzden onların kullandıkları zaruret terimi, bizim dışımızda gerçekleşen bir sebepten dolayı bizde hâsıl olan ve giderilmesi imkânsız olan şeye karşılık gelmektedir. Zaruret Bakillani'ye göre iki sınıftır. Birincisi adet uyarınca kendisiyle ilgili olan cinsleri idraki ile oluşan ve imkân ilkesine bağlı olan sınıftır. İkinci sınıf ise, ruhta doğrudan a priori bulunan bilgilerdir. Bu manada Mu'tezile âlimlerinin görüşü de aynıdır, hatta bu teori onlara aittir de denilebilir.

Özetle söylenecek olursa beyan ehline göre zaruri bilgiler üç kısımdır: İç ve dış duyuların algısıyla elde edilen bilgiler, mütevatir haberlere dayanan bilgiler ve akli ilkelere dayanan bilgiler. Burada asıl belirtilmesi gereken şey, kimlik ve sebeplilik ilkelerinin

beyan ehlinin düşünce sahasında olmamasıdır. Bunun nedenini cevher-i ferd teorisi içerisinde ve bu teoriye hükmeden imkân yani tecviz ilkesinde aramak gerekir. Nazari ilimler ise teorik olmaktan çok nazar ve tefekkürle elde edilen bilgileri temsil eder. Şimdi önemli görülen üç meseleden bahsetmek yerinde olacaktır.

Birinci mesele, nazarın istidlal ve tefekkür sonrası elde edilen ilim olduğudur. Eş'arîlere göre nazar, fikir merhalesinden sonra gelir. ancak Mu'tezile fikir ile nazarı aynı kabul etmişlerdir. Buradaki ayrılık cevher-i ferd teorisiyle ilgilidir. Eş'arîlere göre nazarın her parçası ilimden bir parça içerirken, Mu'tezilîler içermediği yönünde görüş belirtirler. Ancak bazıları ise bunu kabul etmeyecek nazarın ilim içerdiğini kabul ederler. Çünkü nazar delilin gösterdiği sonuçta şüphe ile beraber olur. Sonuç biliniyorsa burada nazar olması muhtemel değildir.

İkinci mesele, Bakıllani'nin ifadesiyle, nazari ilmin ya istidlal ya da nazar edilen şeyin durumunun düşünülmesi sonucunda ya da önceki bitr nazarın hatırlanması sonucunda oluştuğu şeklindeki düşüncedir. Abdulcebbar da bu konuda aynı şekilde düşünür. Cevher teorisine göre, ilim araz ve araz da ardışık iki zamanda gelebileceği için, hatırlamadan kaynaklanan ilim de araz olmuş olur.

Üçüncü mesele, nazari ilmin kesb kavramına izafe edilerek kesbi olarak tanımlanmasıdır. Burada nazar ile kesb arasındaki ilişki, beyan ehlinin nazarı kalbin fiillerinden saymalarından kaynaklanır. Nazar bir fiil olması dolayısıyla mutlaka bir faili bulacaktır. Bu noktada bütün fiillerin Allah tarafından yaratılması nedeniyle kulun bunu kesb etmesi anlamında kesbidir denmiştir. Buna karşın Mu'tezilîler kesbi kabul etmezler ve insanın, fiillerinin sahibi olduğundan hareketle eylemlerin faili olarak insanı görürler. Bundan anlaşılan şey, beyan ehlinin bilgi anlayışına hâkim olan görüşün sebepsizlik yani cevaz kanunuyla adet görüşü olduğudur. Buna göre delil ile medlul arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığı, aksine bu şeylerin birer adet olduğu ve âdetin de bozulabileceği görüşü beyan ehlinin sebepsizlik teorisiyle tanımla-

nabilen bir anlayıştır.

Burada istidlal kavramına değinmekte de yarar vardır. Kelam ehline göre delil kavramı duyularla elde edilemeyen ve zorunlu olarak bilinemeyen şeylerin bilgisine ulaştırın şeydir. Diğer bir ifadeyle delil, belli bir medlule götürün ve onun emaresi olan şeydir. Burada Abdulcebbarın eklediğı bir şey daha vardır ki, o da delili koyanın onu bu gayeyle koymuş olmasıdır. Bundan kasıt âlemi yaratan Allah'ın bu yaratma eylemiyle kendi varlığına bir delil sunmasıdır. Allah'ın bilgisi zorunlu bilgi olup, marifetullahı düşünmek de vacip olur. Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki bu ayrılık Cabiri'ye göre epistemolojik olmaktan ziyade ideolojiktir. Aklın mı yoksa vahyin mi önce geldiğı tartışması da bu görüş ayrılığından kaynaklanan bir konudur. Ancak konunun epistemolojik tarafından bakılacak olursa, bütün beyan ehlinin akıl yürütmeye dayalı bilgiye karşı olan tavırları aynıdır. Beyan ehlinin kabul ettiğı tek ilke çelişmezlik ilkesi olup ayniyet ve sebeplilik ilkesi onlar tarafından reddedilir.

III

Felsefenin en önemli ve büyük problemlerinden birisi, hiç kuşkusuz akıl ile varlık ilişkisidir. Her iki kavram felsefenin bilgi ve varlık sahalarını oluşturmuştur. Değerler alanını da dâhil ettiğimizde felsefenin üç temel sahası ortaya konmuş olur. Her birinin kendi aralarındaki ilişkiyi sağlamak için felsefe yapmak zorunludur. Bu yüzden klasik felsefe yazımında her birini bağımsız ele alan bir görüş benimsemiştir. Felsefede böyle ilişkilerin kurulması pedagojik olarak karmaşık olmasına rağmen beyan sahasında bu ilişkiler daha basit ve daha kolaydır. Bunun için kavramları dilsel olarak ele almak ve beyanı sahanın terimleriyle açıklanmalıdır. Bu manada aklın ne olduğunu gördüğümüz için şimdi varlığın beyan ehline göre ne ifade ettiğine geçebiliriz.

Eğer akıl bir ilimse, o hâlde ilim kuşkusuz bir malumun varlığını gerekli kılar. Malum beyan ehline göre iki kısma ayrılır. Bunlardan biri mevcut ve diğeri de madumdur. Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki tartışmaların ana sebebi madumun ne olduğu hakkın-

dadır. Eş'arîlere göre madum malum bir şeydir, çünkü malumun bir şey olması ya da hiçbir şey olması mümkündür. Bu açıdan madum ve mevcut malumun alanına girer. Ancak Bakıllani'nin görüşüne göre madum bir şey değildir ve mevcudiyeti yoktur. Oysa Mu'tezile kelamcıları madumun bir şey olduğu görüşünü savunurlar.

Kadı Abdulcebbar, Mu'tezile kelamının bu konudaki görüşlerini aktarırken, madumun sabit bir varlık olduğunu öne süren bazı kimselerin yanlışlığı görüşündedir, zira tanım tanımlanandan daha açık değildir. Mevcut bütün tanımlardan daha açık olduğundan dolayı, madumun tanımının yapılmaması gerektiğini söyleyen birtakım kelamcıları da vardır. Abdulcebbar'a göre ise madumun mevcut olmayan malum olarak tanımlanması daha uygundur. Henüz varolmamış varlıklar bir zaman gelir ki varolabilirler, çünkü Allah sürekli yaratma hâindedir. Bu yüzden olmayan şeylerin mutlak yokluğundan ya da varlığından söz etmek imkânsız olduğuna göre onların malum olduğunu varsaymak isabetli olur. Bu yüzden beyan ehlinin nazarında malum varlıktan daha genel bir kavramdır.

Buna göre varlığın beyan ilmindeki kullanımı felsefedeki kullanımından farklı bir hâl aldığı söylenebilir. Filozoflar varlığı bütün kategoriler için kullanılan müşterek lafız olarak kullanırlar. Aristoteles varlığın her şeyden daha genel yani daha külli olduğunu söylemiştir. Varlık ona göre yüksek bir cinstir ve kelamcıların malumundan farklı ele alınır. Varlık beyan ehline göre malum kategorisinin altında yer alır ve bu yüzden malum bütün kategoriler için kullanılan ortak lafızdır.

Bu konuda Eş'arîlerle Mu'tezilîler arasındaki anlaşmazlık şey kelimesinin anlamı üzerindedir. Birincilerin görüşü şeyin bir mevcut olduğu ve her mevcudun şey olduğu yönündedir. Şey olmaya mevcut demenin de hiçbir anlamı yoktur. Oysa Mu'tezile kelamcıları şeyin mevcut değil de malum olduğu görüşünden hareketle olmayanların da şey kategorisine girebileceğinden bahsediler. Bakıllani madum olan malum olduğunu ve bunun mevcut olmasının imkânsız oluşundan yola çıkarak madumun malum

olduğu fikrini kabul etmez. Çünkü bazı madumlar asla malum olamayacaklardır. Cübbâî'ye göre bir şey hakkında bilgi vermek onun şey olduğunu söylemek demektir. Bazı şeyler varoluş alanına henüz geçmeseler de bir zaman gelir ki mevcut olurlar. Allah'ın şey olup olmaması konusundaki tartışmalar da malum ve mevcut hakkındaki tanımlardan şeyin ne olduğuna ilişkin yargıda bulunmaktan dolayı gündeme gelmiştir. Şey lafzı da burada ikiye ayrılır, ki şeyin malum ve madum olmasının mümkün olduğu ve olmadığı durumlar vardır. Taş malumdur, çünkü mevcut ya da madumdur. Oysa âlim sıfatı ne madum ne de mevcuttur ve bu yüzden de malum değildir. O hâlde o şeyin ne olduğu sorulacaktır ki, bu soruya Cübbâî hâl diye cevap verir.

IV

Cübbâî'nin bahsettiği hâl teorisi, kelam ilmini derinden sarsmış çok az problem vardır. Mu'tezilîlerin çoğunluğunun ve Eş'arîlerin epey bir kısmının hâl teorisini benimsediği görülür. Ancak kelam ilmi teorik boyutta yol aldıkça ve beyani bilgi sistemini yerleştirdikçe bu teoriden rahatsızlık duymaya başlamıştır. Kelamın önündeki bu problemi aşma çabalarının sonuç verip vermediğini tartışmadan önce sıfatlar probleminde girmek gereklidir.

Sıfatlar problemi en esaslı kelam problemlerinden birini oluşturması açısından yer verilmesi gereken bir konudur. Şahidin varlığından yola çıkarak gaibin varlığının istidlali ile Allah'ın sıfatları olduğunu öne süren bir takım kelamcılar olmuştur. Sıfatların Allah'ın zatına mı yoksa zatı üzerine zait olarak mı atfedileceği konusu her zaman bir tartışma yaratmıştır. Ama Mu'tezile kelamcıları bu konuda sıfatların nefyine yönelerek Allah'ın zatıyla sıfatlarını özdeş görmüşlerdir. Burada bahsetmeye çalıştığımız konu ise Cübbâî'nin hâller dediği ilim, kudret ve irade gibi sıfatlardır. Cüveyni bu sıfatların zata zait olduğundan bahsederek, bir şeye varoluş sıfatını verdikten sonra o şeye birtakım sıfatlar atfetmenin zaitliği doğuracağını söyler. Bu durumda hâl teorisini kabul etmek zorunludur. Oysa birtakım Mu'tezilî âlimleri hâl teorisini reddederek sıfatların zatın aynı olduğunu söylerler.

Hâl teorisini kabul edenler hâl kavramını ikiye ayırırlar. İlette bağlı olduğu durumlar ki, bir şeyin cevherin sıfatı olduğunun bilinmesidir ve illete bağlı olmayan, ki cevherin sıfatı bilinmediğinde cevherin bilinmediği anlamını taşıması durumudur. Cübbâî'ye sorulan bir soruya bağlı olarak âlimle cahil arasındaki fark zati midir yoksa sıfatlarla mı ilgilidir? Her ikisi de aynı cinsten olduğu için zati olmadığı gibi, illete göre olmadığından da sıfatlara bağlı değildir. Öyleyse âlimin cahilden farkı bir bilme hâlinde dolayı olmalıdır. Şehristani hâl kavramını varolan her şeyin kendisini başkalarından ayıran ve kendine özgü birtakım özelliklere sahip olduğunu ve bu özelliklere de hâller dendiğini belirtir. Varlıkların benzeme ya da farklılaşma özelliklerine böylelikle hâl denmiş olmaktadır.

Hâllerin cevher mi yoksa araz mı olduğu sorusu gündeme getirilirse, cevherin birtakım sıfatları bilinmeden de anlaşılacağından hareketle onun cevher olmadığını söylemek güç olmaz. Ancak hâl araz da değildir, zira onun da sıfatları bilinmeden kendisi bilinebilir. Cevher ve arazın dışında bir varlık olamayacağına göre hâllerin madum olması gerekmektedir. Ancak onların zata ait sıfatlar olduğunu varsayarsak, bunu söylemek de oldukça güç olacaktır. O zaman arazların madum olmadığı söylenecektir ki, hâller ne mevcuttur ne de madumdur. Beyan ehline göre en kapsamlı kategori malumsa, sıfatların ne bilinebilir ne de bilinemez olduklarını öne sürmek gerekli olur.

Hâl teorisini kabul etmeyenlere gelirse, onlara göre mesele salt isimlendirmeden ibarettir. Bir şeyin sıfatı, vasfı olduğu şeyin hâli olmayıp yalnızca ismidir. Hâli savunanlara göre isimlendirme zorunluluktan ziyade bir uzlaşımın ibarettir. Birinin bilgisi olduğu konuda bilgili olmaması düşünülemezken, bir mahalde bulunan bilginin başka bir yerde bulunan söz olması imkânsızdır.

Kaynak

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu & Hasan Hacak & Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 2001.