

Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri

Yunus Cengiz*

Öz: Bu makalenin amacı Basra Mu'tezilesi'nde yer alan insana dair iki tasavvurun teorik fizik, bilgi ve ahlak gibi alanlardaki temellerini ve yansımalarını göstermektir. Nitekim Nazzâm'la başlayan, Câhız'la devam eden ve atomculuğun reddi üzerine kurulu olan Mu'tezili gelenekte insan esas itibariyle ruhtan ibaret iken beden bir araç konumundadır. Ebü'l-Hüzeyl'le başlayan, Kâdî Abdülcebâr ile zirveye ulaşan ve atomculuğun kabulüne dayanan Mu'tezili gelenekte ise insan bedenden ibaret olup ruh, eylemleri yönlendirmekten yoksun bir esinti mesabesinde. İnsana ilişkin bu yaklaşımları sadece ruh-beden sorunu açısından değerlendirmek doğru değildir, çünkü bu yaklaşımların sonuçlarını bilgi ve ahlak gibi insana dair konularda da görmek mümkündür. Nitekim insanın doğasını kabul eden Nazzâm ve taraftarları benliğin inşası gibi konuları gündemlerine alırken, doğa ya da süregelen herhangi bir gücün var olduğunu reddeden Ebü'l-Hüzeyl ve taraftarları ise öznenin değil, eylemin gelişimine odaklanmışlardır. Bu da her iki geleneğin fizik, psikoloji, bilgi ve ahlak gibi alanları birbirleriyle uyumlu olarak ele aldıklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl, Mu'tezile, atomculuk, nefis, insanın doğası.

Abstract: The aim of this article is to illustrate the two human conceptions introduced in the Basran School of Mu'tazila with their reflections on the fields like theoretical physics, epistemology, and ethics. In the Mu'tazilite school that started off with al-Nazzâm, continued with al-Jâhîz and was grounded on the refutation of atomism, human being is actually a spirit and body is just an instrument. Whereas in the Mu'tazilite school that started off with Abû al-Hudhayl, peaked at al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr and was based on the acceptance of atomism, human being is actually a body and spirit is just a breath incapable of influencing any human actions. These two different attitude toward the conception of human being, have further consequences on the problems of epistemology and ethics. As a matter of fact, al-Nazzâm and his successors, who accepted the human nature, took up topics like the construction of self, while Abû-Hudhayl and his supporters, who denied the existence of nature or any continuous power, focused on the emergence of action rather than the subject.

Keywords: Basran School of Mu'tazila, al-Nazzâm, Abû al-Hudhayl, human nature, soul, atomism.

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. İletişim: yunuscengiz1@gmail.com

Bir kuramın insan tasavvuru üzerine yapılan bir incelemenin bize sadece o kuramın insan düşüncesini vermeyeceğini, bunun yanı sıra bilgi, ahlâk ve siyaset düşüncesinin ipuçlarını da verebileceğini söylemek abartı değildir. Çünkü tüm bu alanlarla ulaşılmak istenen gaye, insanın farklı yönlerini saptamayı hedeflediğinden insanın kendisinden söz etmek bu yönlerin temel kaynağını gündeme getirmek anlamına gelir.

İlk dönem kelâmcıları insanın neliği üzerine hararetli tartışmalar yapmışlardır. Böylece bilme, duyma, eylemde bulunma gibi davranışlarının öznesinin gerçekte ne olduğunu bilmeye çalışmışlardır. Neredeyse her bir kelâmcının bu soruya vereceği farklı bir yanıtı vardır. Hişâm b. Hakem (ö. 190/805) insanın beden ve ruhtan ibaret olduğunu, ancak bedeninin cansız varlık olup ona canlılık veren şeyin ruh olduğunu düşünmektedir. Ona gören eşyayı idrak eden ve eylemde bulunan ruhtur. Ruhlar nurlardan bir nurdur. Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) de ona yakın bir şekilde düşündü. Ona göre insan görünen beden ve ona hayat veren ruhtan ibarettir. Muammer b. Abbâd (ö. 220/835) ise bedeni, insanın bir bileşeni olarak kabul etmemektedir. Ona göre insan ayrışma ve birleşme, hareket ve sükun kabul etmeyen, zaman ve mekâna gereksinim duymayan, bedeni harekete geçiren, yönlendiren, durduran ve görünmeyen özden ibarettir.¹ Buna göre insanın diri olması bedenden kaynaklanmamaktadır. Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ise insanı arazlardan ibaret olan beden olarak kabul etmektedir.² Ebû'l-Hüzeyl'in taraftarlarından olup da sonradan Nazzâm'a katılan Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ise insanın ruhtan ibaret olduğunu ve ruhun kalpte bulunduğunu düşündü. Hişâm el-Fuvatî ise insanı insan yapan parçalanamayan bir parçacığın (*cüz'un lâ yete'cezze*) bulunduğunu ve bunun kalpte yer aldığını düşünmüştür.³ İbnü'r-Râvendî (ö. 240/854) de ona benzer bir şekilde insanı insan kılan şeyin tek bir şey olduğunu ve kalpte bulunan bu şeyin bizi emir ve yasaklara muhatap kılan şeyle özdeş olduğunu savunmuştur. İbnü'r-Râvendî'nin nakledilen bir başka görüşüne göre ise bedende hisseden ve acı duyan canlı ruhlar vardır, ancak yapabilme gücü sadece kalpteki ruhta vardır. Bundan dolayı tüm bedeni kalp yönetmekte ve beden ona uymaktadır.⁴ Neccâr ve taraftarları insanın birçok parçadan oluştuğunu, dolayısıyla insan denildiğinde beden ile ruhun toplamının anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir. İnsanın neliği hakkında söz üretenlerin listesini daha da uzatmak mümkündür.⁵

1 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklif*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr (Kahire: tsz), XI, 310-311.

2 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310-314.

3 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310-314.

4 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 331.

5 Mu'tezili düşünürlerin nefis düşüncesinin ayrıntıları için bkz. Majid Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man", *Recherches d'Islamologie: Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs*

Bu tablodan III/IX. yüzyıl Müslümanlarının insanın mahiyeti üzerine fazlasıyla kafa yorduklarını çıkarmak zor değildir. Bu konu aslında kelâmcılar için yeniydi. Bir asır geriye gidildiğinde bu tartışmaların nüvesini bile bulmak mümkün değildir. Bu konudaki hararetli tartışmaların kesin bir sebebini söylemek zor ise de Greklerin eserlerinin tercüme edilmesini ve Maniheizm gibi iyi ve kötünün insandaki farklı özlere kaynaklandığını savunan düalistlerle yapılan tartışmaları hesaba katmak gerekir.⁶ Nitekim Maniheistlerle bu konuda yapılan tartışmalar ile Mu'tezili eserlerde Platoncu ve Aristotelesçi tarzda yapılmış insan tanımları bizleri böyle bir sonuca götürmektedir.⁷ Diğer taraftan ilk ortaya çıktıkları dönemden beri kelâmcıların temel tartışma konularından birinin irade özgürlüğü meselesi olduğunu ve bu konuda üretilebilecek bir söylemin derinleştirilmesinde insanın mahiyetine yönelik bilgi üretiminin etkili görülmüş olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

Yukarıda verilen insan tanımlarına bakıldığında net bir tasnif yapamamak da tartışmanın beden ve ruh etrafında yapıldığını ve kimisine göre sadece ruhun kimisine göre sadece beden kimisine göre ise her ikisinin birlikte edimlerin faili olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bir başka husus ise yukarıda zikri geçen düşünürlerin birbirlerinden etkilenme silsilesidir. Açıkçası bu dönemdeki düşünürleri bir ekole dâhil olmaları açısından tasnif etmek zordur. Her birinin kendi başına müstakil bir düşünür olarak bilgi ürettiğini söylemek daha yerinde bir tespit olabilir, ancak yine de sonraki dönemlere etkilerini düşündüğümüzde insanın mahiyeti etrafındaki söylemin iki farklı insan tasavvuru etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, Nazzâm (ö. 231/845), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Câhız'la (ö. 255/868) devam eden düşüncedir ki, özetle bu düşünceye göre insan denildiğinde anlaşılması gereken nefis olup beden onun bir aracısı konumundadır. İkincisi ise Ebû'l-Hüzeyl (ö. 227/841) ile başlayan, Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) ile devam eden ve nihayet Kâdî Abdülcebbâr'la (ö. 415/1024) zirveye ulaşan düşüncedir. Bunlara göre insan denildiğinde anlaşılması gereken bedendir. İki düşünce arasındaki ayırım ruh ve

collègues et amis, ed. P. Louvain (Leuven, 1977), 107-121; İsmail R. Faruqi, "The Self in Mu'tazilah Thought", *International Philosophical Quarterly* 51/3 (1966): 366-368.

- 6 Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyetil-mütekâmile, 2004), IV, 441; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Nevâf el-Cerrâh (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 190; ayrıca bkz. George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (Ocak 1976): 66.
- 7 Örneğin Câhız Platoncu düşünceyi çağrıştıracak şekilde "ruhtaki manalar" ifadesini kullanmaktadır; bkz. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 205-206; Câhız, Aristotelesçi insan tanımını akla getirecek şekilde insanı "İnsan konuşan diridir (*el-İnsânu hüve'l-hayyu'n-nâtiku*)." şeklinde tanımlamaktadır; bkz. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, VII, 49. Başka bir eserinde ise insanı beyan eden ve konuşan bir diri varlık varlık olarak tanımlamaktadır; bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1998), I, 70, 170.

bedene verilen misyonla sınırlı değildir. Birinci düşünce, insanın doğuştan var olan ve süregelen bir doğasının olduğunu kabul ederken; ikincisi ise insanın zihinsel ve fiziksel edimlerini sağlayan bir doğanın bulunmadığını düşünmektedir.⁸ Bu düşünce doğa yerine insanın ve her türlü cismin içinde yer aldığı koşulları hareketlerin ve eylemlerin sebebi olarak düşünmektedir.

Bu çalışmanın amacı, insana dair sözü edilen iki tasavvurun teorik fizik açısından temellerinin olduğunu göstermenin yanı sıra bilgi, ahlak gibi alanlarda da yansımalarının olduğunu ortaya koymak, böylece bir ekolün insan anlayışını diğer alanlardan yalıtılmış olarak ele almanın bütünü görmemizi engellediğini vurgulamaktır. Aslında Mu'tezile'nin insan düşüncesi üzerine kayda değer çalışmalar yapılmıştır.⁹ Bununla birlikte Mu'tezile içinde devam eden, temellerini teorik fizikte, yansımaları ise ahlak ve bilgi gibi alanlarda bulan farklı geleneklerin insan anlayışlarına ilişkin çalışmaların henüz başlangıç aşamasında olduğu söylenebilir. Bu iki geleneğin insan tasavvuruna dair kurulacak cümleler, kelâm tarihinin bu çok önemli evresine yeni bir ışık tutmanın ötesinde, farklı tasavvurların bilgisel ve etik ve sonuçlarını dikkate alarak insan, toplum, ahlak, siyaset gibi alanların işlenmesinde işe yarayacak farklı perspektiflere işaret edecektir.

Nazzâm'ın Ruh Eksenli İnsan Düşüncesi

Nazzâm'ın düşüncesinde insan denildiğinde anlaşılması gereken ruhtur. Beden ruh için sadece bir araçtır. Ruh bedende olmasaydı düşünmeyi zorunlulukla gerçekleştirebilecek durumdaydı, ne var ki ruh bedende olması sebebiyle haz ve acıyla karşı karşıya kaldığından iradi seçimlerde bulunmak durumunda kalmıştır. Bu yüzden ruh aslı faaliyeti olan düşünmeyi zorunlulukla değil, seçimle gerçekleştirmek zorundadır. Bu düşünceye göre insan kendisinden kaynaklı olarak güç sahibidir. Başka bir ifadeyle eylem sırasında veya eylem öncesinde dışarıdan bir varlık tarafından kendisine güç verilmesine gerek kalmadan fiziksel etkinlikleri yerine getirmektedir.¹⁰ Nazzâm'ın insan tanımıyla ilgili düşüncesini aktarmak üzere düşünce tarihçilerinin sarf ettiği sözleri bir araya getirdiğimizde, insanın tanımına ilişkin böyle bir

8 Kâdi Abdülcebbar, *Muhit*, I, 56, 386-388; Kâdi, *Muğni*, IX, 10-20.

9 Mu'tezili düşünürlerin nefis düşüncesinin ayrıntıları için bkz. Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man"; Faruki, "The Self in Mu'tazilah Thought".

10 Eş'arî, *Makâlât*, 191; Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, nşr. Henrik Samuel Nyberg (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1925), 36; Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi, "Bâbü zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-İslâmiyyîn", *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-neşr, 1986), 70-71; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, 1994), I, 42-43.

çerçeve ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevenin ne anlama geldiğini ayrıntılı olarak ele almamız gerekmektedir.

Bedenden bağımsız olarak nefsin hareket edebileceğini düşünen Nazzâm'a göre böyle bir durumda ruh, zorunlu hareketleri yapabilir.¹¹ Zorunlu hareket, insan doğasının eseri olarak yapılan hareketlerdir. Ne var ki ona göre ruh, beden afetiyle karşı karşıya gelmiştir¹² ve bedenin içinde var olmuştur.¹³ Bu yüzden de insanın hareketleri, seçimli olarak gerçekleşmektedir. Haz ve acının eylemler için birer dürtü olmasının sebebi de budur. Bununla birlikte bedenden kurtulması durumunda ruhun hareketleri yine zorunlulukla gerçekleşecektir.¹⁴ “Zorunlulukla/doğallıkla” ifadesinin içeriğini anlamaya çalıştığımızda şunu söyleyebiliriz: Nazzâm açısından eylemlerin seçimli (*ihitiyârî*) olmasının nedeni bedendir. Çünkü beden bu düşüncede duyumun ve arzunun (*şehvet*) kaynağıdır. Nazzâm'ın takipçisi Câhız'ın dediği gibi, ruh ise aklın kaynağıdır.¹⁵ Dolayısıyla akıl ve arzunun karşı karşıya gelmesi, hareketin seçimli olmasını beraberinde getirir. Câhız'ın da belirttiği gibi seçimli hareketler bir tereddüt halini ifade eder, oysa aklın baskın olduğu hareketler doğallık halini ifade eder.¹⁶ Bu durumda Nazzâm açısından, beden olmadığı takdirde ruhun zorunlulukla gerçekleştirebileceği etkinlik düşüncedir, akli harekettir ve bedenden ayrı olan nefiste aklın hareketleri seçimle gerçekleşmez.

Nazzâm için ruh, latif bir cisimdir.¹⁷ Bu cisim kalpten başlamak suretiyle bedene yayılır ve her organın niteliğine göre farklı bir etkiye sahip olur.¹⁸ Nazzâm'ın bu düşüncesinin kaynağını bulmaya çalışan Horovitz ruhun bir cisim olarak düşünülmüş olmasını Stoacı etkiye bağlar. Ona göre Nazzâm'ın ruhu cisim görmüş olması ile Stoacıların ruhu bir tür soluk (*psukhê*) olarak görmüş olması aynı şeyi ifade eder. Aynı şekilde Nazzâm'ın ruhu bedenle iç içe olan bir cisim olarak düşünülmüş olması da Horovitz için ikinci bir kanıttır. Ruh düşüncesi açısından Nazzâm ile Stoacılar arasında kimi benzerlikler kurulabilir, ancak durum şu ki Nazzâm'ın Stoacı kaynaklara sahip olduğunu gösteren tarihsel bir kanıt yoktur.¹⁹

11 Eş'arî, *Makâlât*, 191.

12 Hayyât, *İntisâr*, 36.

13 Şehristânî, *el-Milel*, I, 42-43.

14 Eş'arî, *Makâlât*, 191.

15 Amr b. Bahr el-Câhız, “Sınâ'atü'l-kelâm”, *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 54.

16 Amr b. Bahr el-Câhız, “Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife”, *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye*, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 116.

17 Ka'bi, “Bâbu zikri'l-Mu'tezile”, 70-71.

18 Şehristânî, *el-Milel*, I, 42-43.

19 Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhu'l-kelâmiyyetu'l-felsefiyye* (Kahire: Matbâtu Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946), 102.

Nazzâm'ın kalp ve diğer organlarla nefis/ruh arasında kurduğu bu ilişki, onun Aristotelesçi düşünceyle bağlantısını akla getirir. Nazzâm beyin merkezli fizyolojiyi savunan Galen gibi değil, Aristoteles ve takipçileri gibi kalp merkezli fizyolojiyi tercih etmiştir. Nazzâm ruhun bedenle ilişkisinin *müdahale* şeklinde olduğunu söyler. Müdahale cisimlerin iç içe olması anlamına gelir. Sonraki düşünce tarihçileri, Nazzâm'ın bu düşüncesini açıklarken, gül suyundaki su örneğini verirler. Böylece ruhun bedeninin her tarafına yayıldığını ve bedenın bileşenleriyle etkileşim içinde olduğunu söylemek isterler.

Nazzâm'a göre her cisim gibi ruhun da kısımları vardır. Şehristânî'nin eserindeki bir ifadede "kuvve", "kısım" ve "eylem öncesi güç yetirme" kavramlarının birlikte geçmesinden hareket ederek "ruhun kısımları" ifadesini duyumsama, hareket edebilme, arzu duyma olarak yorumlamak yanlış olmaz.²⁰ Nazzâm'ın düşüncesini kendisine eksen alan Câhız'ın eserlerinde de nefsin kuvvelerinin bu şekilde ele alınmış olması, bu yorumu destekleyecek bir diğer husus olur.²¹ Böylece Nazzâm nefsin/ruhun bir olduğunu, kısımlarının bulunduğunu ve bunlar dolayısıyla zihinsel ve bedensel hareketlerin gerçekleştiğini söylemektedir. Şunu da belirtelim ki, ne Nazzâm'ın ifadelerinde ne de Câhız'ın eserlerinde Greklerde ve Helenistik kültürdeki gibi nefsin kuvveleri haritasıyla karşılaşmıyoruz. Daha açık ifadeyle ne Nazzâm'ın ne de takipçisi olan Câhız'ın eserlerinde nefsin kuvveleri eksenli bir nefis çözülmesini görmüyorsak da nefse ait birer edim olan duyum, duyuşal formların birleştirilmesi, hayal ve düşünceyi Nazzâm'ın ifadelerinde bulmaktayız. Nitekim şu ifadeyle nefis ve zihinsel haller arasındaki ilişki öz bir şekilde açıklanmaktadır:

Ruh duyumsayandır, algılayandır, (bunları gerçekleştiren) tek cüzdür; aydınlık ve karanlık değildir.²²

Nazzâm'ın düşüncelerini açıklamaya bu söz üzerinde durarak devam edebiliriz. Nazzâm atomculuğu reddeden ve bu konuda eser veren bir kişidir. Dolayısıyla bu ifadede geçen "tek cüz" sözünü atom olarak anlamak yanlıştır. Hem bağlamına hem de Nazzâm'ın yaşadığı dönemdeki tartışmalara bakıldığında bu ifadenin Maniheistlere karşı söylenmiş bir söz olduğu anlaşılır. Maniheistlere göre ruhun tek bir şey olarak kabul edilmesi yanlıştır. Çünkü insanın karşıt olarak gerçekleştirdiği etkinlikler vardır. Yaptığı iyi davranışlar olduğu gibi kötü davranışlar da bulunur.

20 Şehristânî, *el-Milel*, I, 42-43.

21 Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'd-Delâ'il ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbîr* (Beyrut: Dâru'n-nedveti'l-İslâmiyye, 1988), 54; "Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964), 156.

22 Eş'arî, *Makâlât*, 190.

Öte taraftan beş duyu aracılığıyla gerçekleşen farklı duyumsama çeşitleri vardır ve her birisinin karşıt hallerinden söz edilebilir. Dolayısıyla ruhun ya da nefsin tek bir cevher olarak görüldüğünü düşünmek yanlıştır. Maniheistlerle yaptığı tartışmada Nazzâm, ruhun tek bir cevher olduğunu ve tüm zihinsel etkinliklerin bu cevher tarafından meydana getirildiğini dile getirmiştir.²³

Nazzâm'ın fizik ve insanla ilgili düşüncelerini daha da derinleştiren öğrencisi Câhız, doğumdan itibaren var olan ve süregelen bir durumda olan güç düşüncesini insanın eğilim/doğa ve yatkınlıkları olarak yorumladı. Ona göre nefis rahata düşkünlük, mala tamah etme, rahatına bakma, üstün gelme, cimri davranma, bencil olma, karşı cinse ilgi duyma, kendi varlığını koruma gibi sayılamayacak kadar çok eğilimden oluşmaktadır. Bu eğilimler ise cinsellik, beslenme ve iletişim kurma gibi insandaki birkaç ana eğilimden kaynaklanmaktadır.²⁴ Hayat tecrübesi içerisinde bu eğilimlerin çatışmaları ve birbirlerini desteklemeleri sonucu diğer eğilimler de zuhur etmektedir. Örneğin cinsellik ve beslenme ihtiyacı, onları karşılayacak mal-mülk ve ev gibi nesnelerin; cinsellik ise kılık-kıyafetine dikkat etme ve tarz oluşturmaya kadar varan karşı cinsle ilişkili tüm davranışların oluşmasını sağlamaktadır.²⁵ İnsandaki kıskançlık ve bencilik duygusu, ticaretin ve anlaşmalar gibi ikili ilişkilerin düzenlenmesini temin etmektedir.²⁶ Buna göre hiçbir ahlaki karakter insanın doğasında bulunmayıp sonradan ortaya çıkan durumlara karşılık gelmez, her biri insanda zaten sabit olan uygun koşullar oluştuğunda zuhur eden durumlardır.²⁷

Davranışların içgüdüsel temellerini saptamaya çalışan Câhız'a göre insanın doğasının temel belirleyenleri saptanırsa davranışlarını anlamlandırmak da daha kolay hale gelecektir. Sözel bilgi vermek, insanın bir canlı olarak üstünlüğünü ortaya koyma içgüdüsünden, konuşmak rahatlama isteğinden, kibir üstün gelme doğasından, yazmak ebedileşme ve var oluşunu koruma tasavvurundan, aşırı istek ve öfke arzulan bir şeyin kaçırılmasına duyulan üzüntüden kaynaklanmaktadır.²⁸ Câhız böylece insanın davranışlarına kaynaklık eden eğilim ve yatkınlıkları ortaya çıkarmaya çalışır.

23 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 442.

24 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 108; "Fi'l-ciddi ve'l-hezl", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964), 270-271; "Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-cevâbât", 116.

25 Câhız, "Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân", 144; *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 11.

26 Amr b. Bahr el-Câhız, "Hücecü'n-nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-cil, 1991), 249.

27 Câhız, "Hücecü'n-nübüvve", 238.

28 Câhız, "Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân", 145; Amr b. Bahr el-Câhız, "Risâletü'n-nübl ve't-tenebbül ve zemmi'l-kibr", *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Edebiyye*, nşr. Ali Bû Müllhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004), 135; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 74; Amr b. Bahr el-Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1964), 124-125.

Câhız aynı amaçla koşulların insanın davranışları üzerindeki etkisini de ele almaktadır. Bu bağlamda besinlerin beden üzerindeki etkisine ve bedendeki değişimlerin ahlaki eğilimler üzerindeki etkisine dikkat çeker. Buna göre beden kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere dört sıvıdan oluşmaktadır. Bu sıvıların baskın ve pasif olmasına binaen kişinin tavırları da değişmektedir. Kişinin sevinçli olması ile kan, sakin ve uyuşuk olmasıyla balgam, agresif olmasıyla sarı safra, üzüntülü olmasıyla kara safranın azlığı ve fazlalığı arasında doğrudan bir ilişki vardır.²⁹

Koşulların ahlak üzerindeki etkisi Câhız açısından bu kadarıyla sınırlı değildir. Çevrenin etkisi hayvanların fiziksel görünümelerini etkilediği gibi yürüyüşlerine varıncaya kadar tüm davranışlarını etkilemektedir; hatta dikkatli bir şekilde izlendiğinde çevrenin bu etkisinden dolayı aynı ortamı paylaşan hayvanlar ve insanların hareketleri arasında bile benzerlikler vardır.³⁰ Çevrenin etkisi arzuların şekillenmesinde kendisini açıkça belli etmektedir. Bir taraftan insanın doğasını etkili gören ve her arzunun mutlaka insanın doğasındaki bir eğilimden kaynaklandığını, bu yüzden de onları yok etmenin veya bastırmanın imkânsız olduğunu, örneğin bedendeki cinsel organa yönelik fiziksel müdahalenin bile insandaki cinsellik eğilimini bastırmaya yetmeyeceğini eserlerinde sıklıkla dile getiren Câhız, istek ve taleplerin sosyal çevreyle şekillendiğini düşünmektedir. Ona göre insanların cinsel arzularını şekillendiren, içinde bulunduğu toplumdur. Câhız bir toplumdaki yabancı cariyelere olan rağbeti bu bağlamda bir örnek olarak gösterir. Buna göre Basralı erkekler Hintli ve alt kesimlerdeki kadınları, Yemenliler Habeşistanlı kadınları, Şamlılar ise Rum kadınları arzular. “İstisnalar hariç, herkes kendisine gelen yabancıları ve cariyeleri sever.”³¹ Câhız’ın bu açıklamalarını şu şekilde değerlendirebiliriz. İnsanlar kolay edinebilecekleri ve kendileriyle farklı bir zevki yaşayabilecekleri karşı cinsten kişilere şehvet duyarlar. Dolayısıyla bu örnekle Câhız, sosyal koşulların ahlaki yönelim üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir.

Ahlaki çözümlemeler yapmak üzere Câhız’ın dikkate aldığı “insanın doğası” ve “çevresel koşullar” ilkesi klasik bir fizik teorisi olan kümûn düşüncesinin ahlaka uyarlanması ibarettir. Nitekim bu teoriyi savunanlar, cisimler ve alt cisimlerin bir çatışma içinde olmalarını kabul ettikleri gibi, insan söz konusu olduğunda nefste eğilimlerin birbirleriyle ve düşünme yeteneğiyle sürekli çatışma içinde olduğunu ve en baskın eğilimin kişinin yönelimi haline geldiğini söylemişlerdir. Diğer

29 Amr b. Bahr el-Câhız, “Kitâbü’t-Terbî’ ve’t-tedvîr”, *Resâ’ilü’l-Câhız: el-Edebiyye* içinde, nşr. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve mektebetü’l-hilâl, 2004), 468; Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, III, 379-380.

30 Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, IV, 70-71.

31 Amr b. Bahr el-Câhız, “Fahru’s-sûdân ale’l-bidân”, *Resâ’ilü’l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1964), 215.

taftan ortamın cisimlerin hareketi üzerindeki etkisinin sürekli vurgulandığını düşündüğümüzde, çevrenin insanın yaşamı üzerindeki etkisi hakkındaki bu yaklaşımın izahlarının fiziksel temelleri anlaşılır olmaktadır.

Toparlayacak olursak, Nazzâm ve onu izleyen Câhız'ın düşüncesine göre eylemleri meydana getiren bir öz olarak ruh veya nefsin var olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre tüm nesnelerde olduğu gibi, süregelen bir doğası olduğu için insan da doğuştan birtakım eğilimlere sahiptir. Ne var ki insanların farklı koşullara ve bedenlere sahip olmasından dolayı bu eğilimler farklı şekillerde dışa vurmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl ve Taraftarlarının İnsan Düşüncesi

Mu'tezile içindeki diğer bir yaklaşım olan atomcu ekolün etik ve fizik arasında kurdukları ilişkiyi ele aldığımızda, birincisine göre farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Ebü'l-Hüzeyl'e göre insan denildiğinde iki ayağı ve iki eli olan, yeme ve içme gibi nitelikleri olan bu görünen şahsiyetin, ruh denildiğinde ise sadece insana ait bir arazın anlaşılması gerekir. Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl açısından insan denildiğinde anlaşılması gereken şey bedendir. Ruh ise tıpkı saç ve tırnak gibi, eylemlerimizi gerçekleştirme hususunda herhangi bir etkinliği olmayan ve beden içinde değerlendirilmesi gereken bir şeydir.³² Buna göre diğer cisimlerin nasıl arazları varsa insanın da arazları vardır ve bunlardan biri de ruhtur. Görüldüğü gibi, insan denildiğinde Ebü'l-Hüzeyl görünen bedeni anlarken, Nazzâm ise ruhu anlamaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinde duyumsayan ve idrak eden şey "görünen şahsiyet" iken, Nazzâm'ın düşüncesinde ruhtur.

Mu'tezile içerisindeki atomcu düşüncüyü devam ettiren³³ ve buna bağlı olarak varlıkların bir doğasının olduğunu reddeden³⁴ Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinde belirsiz kalan bazı kısımları tamamlamıştır. Kâdî Abdülcebâr *el-Muğni* isimli eserinin *et-Teklif* isimli cildinde ağırlıklı olarak III/IX. ve IV/X. yüzyıllarda kelâmcılar tarafından tartışılan insan tanımlarını aktarır ve birçoğunu tartışır. Bunlardan birisi Mu'tezile'den Muammer'in benimsediği düşüncedir. Yukarıda belirtildiği gibi bu düşünceye göre ruh bedenden bağımsız olarak insana canlılık

32 Eş'arî, *Makâlât*, 189.

33 Mu'tezile atomculuğu için bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Londra: Harvard University Press, 1976), 273-495; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994), 90-141; Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd (Londra: Harvard University Press, 2006), 79-117.

34 Yusuf Rahman, "The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbâr's I'jâz al-Qur'ân" (Yüksek lisans tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 1995), 14-19.

kazandırmakta, insanın harekette bulunmasını sağlamaktadır. Kâdî Abdülcebbar açısından bu imkânsızdır, çünkü insanı etkin kılan unsur olarak diriliğin mutlaka bir mahalle sahip olması gerekir. Örneğin, sıcaklık, soğukluk ve acının algılanması, ancak bir bedenle mümkün olabilmektedir. Böylece Kâdî Abdülcebbar insanın tanımlanmasında bedenden ayırık, ruh gibi etkin bir unsuru kabul etmeyi yanlış görmekte, ruh-beden düalizmini kesinkes reddetmektedir.³⁵ Böyle bir düalizmin yumuşatılmış hali olarak ortaya konulan, bedene yayılmış, serpiştirilmiş etkin bir unsur olarak ruh anlayışı da ona göre kabul edilebilir değildir. Bunun nedeni, böyle bir durumun organların ahengini bozacağı, çelişik bir insan etkinliği ortaya çıkaracağı kanaatini taşımasıdır.³⁶

Kâdî Abdülcebbar insana canlılık veren unsur olarak ruhun kalpte olduğunu savunan Esvârî'nin düşüncesini ise etkin unsurun beden her hangi bir organında etkili olabilmesinin ona bitişik olmasına bağlı olduğunu, kalpten diğer organlara doğru somut bir hareketin olmadığı durumda hareketin gerçekleşmeyeceğini söyleyerek eleştirmektedir.³⁷ İnsana canlılık veren unsurun bedende yer edinmiş arazlar olabileceği de Kâdî açısından kabul edilemez, çünkü ona göre arazlar etkin bir nedenin eseri olduklarından kendileri yeter neden (*ma'nâ*) olamazlar.³⁸

Bedene yayılmış olan ruhu, canlılığın asıl unsuru olarak kabul edip bedenden ayrı bir cevher olarak ileri süren ve bedenin canlılık kazanmasının ve hareketlerde bulunmasının bu cevhere bağlı olduğunu düşünen Nazzâm'ın düşüncesini ise³⁹ Kâdî Abdülcebbar şu şekilde eleştirmektedir: Sağlam bir organı çalıştırabiliyorken, kötürüm bir organı çalıştıramamak beden üzerinde etkin bir ruhun olmadığını göstermektedir. Yine duyu organlarımızın bozulmasıyla duyu ve algının gerçekleşmemesi, ruh gibi etkin bir cevherin olmadığını göstermektedir.⁴⁰ Ona göre *hayy* (diri) olarak nitelenen varlığın (insanın) bedenden ibaret olduğunu gösteren kanıtlar, onun tek tek parçalardan ibaret olmadığını ve *hayy* varlığın bu görünen şahıs olduğunu göstermekte; bedene yayılmış bir ruhunun olmadığı sonucuna götürmektedir.⁴¹

Ruh-beden düalizmini reddettiği gibi, insanı ruh ve bedenin toplamından ibaret gören yaygın düşünceyi de Bısr b. Mu'temer'in görüşü üzerinden eleştiren Kâdî

35 J. Peters, *God's Created Speech: A study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 410.

36 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 314-315.

37 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 318.

38 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 321.

39 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 339.

40 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 339.

41 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 340.

Abdülcebbâr canlılık (*hayat*) ve diri (*hayy*) olmanın farklı şeyler olduğunu söyleyerek sözlerini kanıtlar.⁴²

Bişr'e yöneltilen eleştiride de ima edildiği gibi *hayy* (diri) ve *hayat* (canlılık) arasındaki fark Kâdî Abdülcebbâr'ın insan düşüncesinin temel parametreleridir. Bu düşüncede söz konusu kavram çiftinin anlaşılması hayat, bilgi ve kudret sahibi olma niteliklerinin anlaşılmasına bağlıdır. Buna göre canlılık tek tek organlarla ilgili bir durumdur. Bir organın duyum ve algıya sahip olması sıcaklık, soğukluk ve acıyı hissetmesi onun canlılık içerdiğini gösterir.⁴³ Ona göre bizim sıcaklık, soğukluk ve acıyı bedenimizde hissetmemiz, insan kavramının içerik edinmesinde bedenin temel unsur olduğunu gösterdiği gibi, neyin insan için temel unsur olmadığını da göstermektedir. Bu gerekçeden dolayı hisseden organlarımızın hayat niteliğine sahip olduğunu; kan ve saç telinin ise bu niteliğe sahip olmadığını belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bu gerekçelerden hareketle ruhu da kan ve saç gibi kabul etmekte ve onu ne etkin bir varlık ne insana canlılık kazandıran bir varlık ne de canlılık taşıyan bir varlık olarak kabul etmektedir. Olsa olsa onun titreklilik, nefes ve esinti gibi canlılığın olması için gerekli olan, ancak asla canlı olmayan bir şey olabileceğini söylemektedir.⁴⁴ Böylece beden üzerinde etkili, kendi başına bir töz olarak ruhun varlığını reddetmekte, esinti ve titreme anlamındaki bir ruhun ise olabileceğini düşünmektedir.⁴⁵

Tek tek düşünüldüğünde organlarımızın canlılık içermesine rağmen, diri olmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr farklı duyu nitelikleri olmasına rağmen sıcaklık ve soğukluğun aynı minval üzere algılanmalarından hareketle eylemlerin organlar tarafından gerçekleştirilmediği sonucuna varmaktadır. Bunun anlamı şudur: Sıcaklık ve soğukluk hissi karşıt birer duyum olmalarına rağmen aynı duyu organı tarafından hissedildiğine göre özne olarak duyu organını göstermek imkansızdır. Çünkü aynı duyu organının birden çok hissi sağlaması mümkün değildir. Bu durumda organlardan başka bir şeyin eylemlerin öznesi olması gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr açısından bu özne, insanın bütünü (*cümle*) olup diri denildiğinde bunun anlaşılması icap etmektedir.⁴⁶ Bu açıklamalardan hareketle nerdeyse birbirlerinin yerine kullanılabilen “diri” ve “bütün” kavramlarının bu düşüncede belirleyici olduğu sonucuna varmak zor değildir.

42 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 335.

43 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 309-313; ayrıca bkz. R. M. Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila”, *Studia Islamica* 33 (1971): 6.

44 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 331, 334.

45 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 337, 338.

46 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 314.

Diri (*hayy*) olmak, eyleyenin temel niteliklerini, bilgi ve güç sahibi olmayı kuşatan çatı bir nitelik olarak kabul edilir.⁴⁷ Diri kavramına yüklediği bu misyondan dolayı Kâdî Abdülcebbâr, hocalarımız dediği Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yolunu izleyerek, insanı “sahip olduğu özel yapısıyla diğer canlılardan ayrılan, bilinen bir yapıdan oluşan hayy (diri) ve kâdir (güç yetiren) varlıktır”⁴⁸ şeklinde tanımlamakta ve insanı *el-hayyu'l-kâdir* (güç yetiren diri varlık) ifadesiyle tarif etmektedir.⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr hayat sahibi (diri) olmanın ne anlama geldiğini göstermek için güç yetirmeyi ve bilen-özne olmayı temel alır. Ona göre bir varlığın hayat sahibi niteliğine sahip olmasının kanıtı, güç yetirme ve bilme niteliğinin olmasıdır.⁵⁰

İnsanın bütünüün özne olarak kabul edilmesi birtakım teorik sorunları gündeme getirir. Bunların başında şu gelir: Metafizik ilke gereği dışarıdan bir nedenin bedene/cisme etkiye bulunması gerekir.⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr bu sorunun farkındadır ve bunu çözmüş gibi görünmektedir. Ona göre bir şeyin bütünü parçalarına göre dışı sayıldığı için,⁵² insanın bütünüün etkin olarak kabul etmek bedeni beden üzerinde etkili olarak görmek anlamına gelmemektedir.

Tekrar belirtelim ki Kâdî Abdülcebbâr'ın nezdinde insan denildiğinde anlaşılan şey “yaşayan kudret sahibi” (*el-hayyu'l-kâdir*) olandır.⁵³ Bu şekildeki kavramsallaştırma, Nazzâm'ın nefis için kullandığı *el-hayyu'l-kaviyy* ifadesinin neredeyse aynıdır. Farklı olarak “kuvve” kavramı yerine “kudret” ifadesi kullanılmıştır. Güç anlamına gelen bu iki kavram kelâmında birbirlerinin yerine kullanılmasına, hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde iki kavramın aynı anlama geldiği vurgulanmasına rağmen⁵⁴ düşünürlerin tercihlerine bakıldığında bu iki kavrama ilişkin algının farklı olduğu anlaşılır. İnsanın eylemleri söz konusu olduğunda Kâdî Abdülcebbâr ve diğer atomcu kelâmcılar *kudret* kavramını tercih ederken, Nazzâm ve diğer atomcu olmayan kelâmcılar ve Aristotelesçiler *kuvve* kavramını tercih ederler. Kudret genel anlamdaki bir imkânı ifade ederken, başka bir deyişle kudret sahibi olan varlık, farklı yönlerdeki eylemi yapma imkânına sahipken kuvve bir şeydeki belirli bir yönelimi yapma gücünü ifade etmektedir.⁵⁵ Bu yüzdendir ki kuvve kavramını kullananlar sözgelimi

47 Ebû Reşid Nisâbüri, *Fi't-tevhid divânu'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdülhadi Ebû Reyde (Mısır: Matbaatu dâru'l-kütüb, 1969), 24.

48 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 311,321.

49 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 314, 317.

50 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetü Vehve, 1965), 161.

51 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 88.

52 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 87.

53 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 314, 317.

54 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 393, 402; *Muhit*, II, 160.

55 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), 75-77.

belirli bir organda kuvvenin olabileceğini söylerken, kudret kavramını kullananlar belirli bir organın değil insanın tümünün kudret sahibi olduğunu söylerler.

Kâdî Abdülcebâr açısından insanın, kendisinden kaynaklı (*bi-nefsihi*) bir gücü yoktur. Buna göre insan, her eylem öncesinde dışarıdan kendisine verilen bir güçle eylemlerini gerçekleştirebilmektedir.⁵⁶ Nazzâm için ise durum farklıdır. Ona göre nefis, yaşam ve kuvve anlamına gelir ve kendinden kaynaklı olarak (*bi-nefsihi*) hareket edebilen bir durumdur.⁵⁷ Dolayısıyla her eylem öncesinde veya eylem sırasında insana verilen bir güç söz konusu değildir.⁵⁸ İnsan veya nefis sürekli bir etkinlikte bulunabilme gücüne sahiptir. Açıktır ki, insan meselesinde oldukça farklı iki Mu'tezile düşüncesiyle karşı karşıyayız. Bu farklılık sadece bedeni veya ruhu esas almayla ilgili değildir. Süreklilik arz eden bir gücün insanda olup olmamasıyla ilgilidir, başka bir ifadeyle insan tarafından yapılan eylemlerin her defasında Tanrı tarafından verilen bir güçle ya da kendinden kaynaklı olarak güç sahibi olup olmamasıyla ilgilidir. Bu iki düşünce arasında Nazzâm ikincisinin temsilcisi konumundadır. Her iki düşüncede de kuvvetin ya da nefsin Tanrı tarafından yaratılmış olması arasında bir fark yoktur. Fark, var olmasından itibaren insanın kendinden kaynaklı olarak “yapabilir” bir niteliğe sahip olup olmaması durumudur. Günümüze ait bir ifadeyle söylersek, insanın eylemleri karşısında başından beri bir otonomiye sahip olup olmadığı meselesidir.

Ebü'l-Hüzeyl'in atomculuğa dair düşüncelerini devam ettiren diğer kelâmcılar insanın doğasının olmadığı düşüncesine bağlı kaldılar. Nitekim Mu'tezile'nin son kelimcilerinden Kâdî Abdülcebâr'ın insan tanımlaması da bu çerçevededir.⁵⁹ Bu düşünceye göre insanın doğasından söz etmek anlamsızdır. İnsanın doğası kabul edildiğinde bedendeki birtakım durumların irade ve bilme üzerindeki etkisini kabul etmek gerekir ki böyle bir durum insanın eylemlerinde özgür olmadığı anlamına gelecektir. Çünkü doğa etki ve edilgi gücü anlamına geldiğine göre bedendeki bu güç iradenin ve eylemin şekillenmesine sebep olacaktır. Atomcu kelâmcılar insanın doğayla hareket etmesi düşüncesi yerine “kudret” düşüncesini ileri sürdüler. Buna göre kişinin yapmayı istediği her bir eylem öncesinde Tanrı, yapılacak eylemin bir çok benzer şeklini yapabilme gücünü yaratmakta insan da bu güçle “kâdir” hale gelmekte ve eylemini oluşturmaktadır. Bu şekildeki bir düşüncenin temel özelliği

56 Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbu'l-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf* (İbn Metteveyh tarafından derlenmiştir), nşr. J. J. Houben (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1981), II, 29; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 162.

57 Ka'bi, “Bâbu zikri'l-Mu'tezile”, 70-71.

58 Ka'bi, “Bâbu zikri'l-Mu'tezile”, 70-71.

59 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 331, 334.

kudretin süreğen kabul edilmemesidir.⁶⁰ O açıdan bu düşüncüyü savunanlar süreğenliği ifade eden kişilik, karakter ve insanın doğası gibi kavramlara metinlerinde yer vermezler.

Kudret etrafındaki söylemler ile atomculuk düşüncesi arasında açık bir paralellik vardır. Çünkü bu anlayışta beden atomlardan oluşmaktadır ve atomların sürekli doğaları olmadığı için ortaya çıkan bütünün de içgüdü ve doğal eğilim gibi hususiyetleri yoktur. Bu düşünce birtakım irrasyonellikler taşımaktadır. Çünkü kudretin neye bağlı olarak Tanrı tarafından insana verildiğini izah etmemektedir. Kabul edelim ki IV/X. ve V/XI. yüzyıllarda bu teori revize edilmiş ve bu tür irrasyonellikler en aza indirilmiştir. Onuncu yüzyıl kelâmcısı Ebû Hâşim, atomlar arasında boşluk bulunduğunu düşüncesini Mu'tezile'nin temel bir görüşü haline getirdi⁶¹ ve bunun üzerine "hal" teorisini ikame etti. Buna göre, atomların farklı şekillerde hareket edebilmeleri boşluk dolayısıyladır. Boşluktan dolayı, Tanrı veya insan atomların dizilişine müdahale edebilmektedir.⁶² Bu düşünceye göre bir atomun/cismin hem A noktasına hem de B noktasına gidebilme imkânı "hal"i ifade eder. Böylece bir cismin var olması ve yok olması arasında "olabilme durumu" gibi ara bir kategori de kabul edildi. Hal düşüncesi atomların bulunduğu dizilişi ve içinde bulunduğu koşulları ön plana çıkarır. Bu durumda bir cismin hareketini anlamaya çalışırken, cismin yer değiştirmesine ve niteliklerinin dönüşmesine neden olan hareketi ele almadan önce ona bu imkânı veren koşulları ele almak gerekmektedir. Hal teorisinin bir sonucu olarak atomcu kelimciler insanın güç yetiren hale gelmesini içinde bulunduğu koşullarla izah etmeye başladılar. Buna göre kişinin sağlıklı olması veya eylemde bulunacağı anki durumu, kudret sahibi olmasının koşullarını ifade eder.

Atomcular değerlerin soy kütüğünü de koşullarla izah ettiler. Bundan dolayıdır ki bu anlayışın önemli bir temsilcisi olan Kâdî Abdülcebâr "bir eylemi iyi ve kötü kulan koşullardır" demektedir. O, en yüksek değer olarak görülebilecek adaletin bile koşullardan dolayı iyi olduğunu söylemektedir. Yine başka bir ifadesinde iyi olarak görülüp de başka koşullarda kötü olmayan hiçbir eylemin bulunmadığını söylemektedir.⁶³ Kâdî Abdülcebâr bu tür genel ilkeleri söylerken bir eylemin sonuçlarının yarar ve zarar, haz ve acı, üzüntü ve sevinç durumlarının dikkate alınarak değerlendiril-

60 Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 115-139.

61 Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları* X/1 (2012): 272.

62 Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, nşr. Ma'n Ziyade ve Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hudu'l-inmâi'l-Arabi, 1979), 37.

63 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît*, I, 236; *el-Muğnî*, VI/I, 75-77.

dirilebileceğini,⁶⁴ hakikatte hiç bir eylemin kendi başına iyi ya da kötü olarak değerlendirilemeyeceğini kastetmektedir. Kâdî Abdülcebâr değerlere ilişkin bu sonuçlar ile atomların arazlar edinmesine ilişkin durumların paralel olduğunu bizzat kendisi söylemektedir.⁶⁵ Görüldüğü gibi değerlerin soy kütüğünü saptamak Kâdî Abdülcebâr açısından öznenin tarihsel koşullarına bağlıdır. Tıpkı atomların dizilişinden ve diğer atomlarla ilişkisinden ortaya çıktığı varsayılan niteliklerin hareket üzerinde etkili oldukları düşünüldüğü gibi eylemleri sağlayan kudretin oluşması da öznenin bulunduğu koşullara bağlı olarak görülmüştür.

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıda zikredilen iki insan tasavvurunu düşündüğümüzde aralarında bir noktada net bir farkın, bir konuda ise benzerliğin olduğu görülmektedir. Temel farklılık insanın doğasının kabul edilip edilmemesiyle ilgilidir. Nazzâm ve onu takip edenler insanın bir doğasının olduğunu kabul etmenin yanı sıra her insanın farklı bir yeteneğe sahip olduğunu düşünürler. Ebü'l-Hüzeyl ve onu takip edenler ise insanın bir doğasının olmadığını, insanın değişen koşullara ve durumlara bağlı olarak sahip olduğu bedensel ve zihinsel donanımın yanı sıra Tanrı'nın yarattığı güçle eylemde bulunduğunu düşünürler.

İki farklı insan tasavvuruna sahip Mu'tezilî düşünürlerin eserlerine bakıldığında doğayı kabul etme ve reddetme anlayışlarının sonuçlarını ahlak, psikoloji, bilgi, toplum ve tarih tasavvurunda bazen açık bazen de örtük bir şekilde görmek mümkündür. Tüm bu hususları ayrıntılı olarak izah etmek bu çalışmanın sınırlarını aşar, ancak yine de bu sözlerin maksadını ifade edecek birkaç hususa yer verilebilir. Sözgelimi Câhız'ın ahlakla ilgili tüm eserlerinin gayesi, insanın ikinci bir doğa (alışkanlık) edinmesinin kaynaklarını ve bunu sağlayan pratikleri saptamaktır. Konuşmayı, mizahı, yazmayı, kıskançlığı, kibri, sır saklamanın zorluğunu vb. insan davranışlarını çözümlemesinin temelinde onların doğadaki temellerini izah etme çabası vardır. Aynı şekilde o bir çok eserinde erdemlerin nasıl edinilebileceğini ve insanın kendisini nasıl inşa edebileceğini göstermektedir.⁶⁶ Oysa Kâdî Abdülcebâr'ın eserlerine bakıldığında ise insanın erdemler edinmesi ve kendisini inşa etmesi gibi bir soruna

64 Eylemlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd. al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971); Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts* (New Jersey: Princeton University Press, 2008), 87-95.

65 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 220. Kâdî Abdülcebâr bu ifadeleriyle nesnelere doğa atfeden ve buna uygun olarak eylemlerin kendilerinden kaynaklı olarak iyi veya kötü olduğunu düşünen Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bi'yi (ö. 319/931) eleştirmek istemektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, VI/1, 77.

66 Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 145-277.

hiç yer vermediği görülmektedir. Doğa düşüncesini kabul etmeyen birisinden ikinci bir doğa edinmenin yollarını göstermesini beklemek haliyle mümkün değildir.

İki farklı tavrın etkisini bilgi konusunda da görmek mümkündür. Nitekim hem Nazzâm'ın hem de Câhız'ın eserlerinde bilgi edinme süreci duyum, hayal ve düşünce olarak işlenmektedir.⁶⁷ Oysa Kâdî Abdülcebâr'ın eserlerinde bilgi süreci duyum, zan, kanı ve düşünce olarak işlenmektedir.⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr'ın hiçbir eserinde *hayal* konusunun işlenmemesi dikkat çekmektedir. İki yaklaşım arasındaki farklılığın sebebi, birincisinin insanın kuvvelerini kabul etmesi ve bunun üzerinden insanı anlaması, ikincisinin ise böyle bir düşüncüyü kabul etmemesidir.

Koşulların önemsenmesi ve birçok konunun bu doğrultuda ele alınması iki rakip tasavvurun ortak noktası olarak gösterilebilir. Her iki tasavvurun insan çözümlemesinde koşulların başat bir faktör olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Nazzâm'ın fizik düşüncesinde koşulların yeri açıkça anlaşıldığı halde insan tasavvurunda bu, net olarak anlaşılmaz, ancak Câhız'ın nerdeyse tüm alanlarla ilgili söyleminde bunun etkisini görmek mümkündür. İnsanın davranışlarına odaklanırsak Câhız, insanın doğasında olan eğilimlerin koşullara bağlı olarak farklı bir şekilde kendilerini dışa vurduğunu düşünüyordu. Aynı şekilde eylemlerin koşullardan bağımsız olarak bir değerlerinin olmadığını, ortaya çıktığı duruma göre onların iyi veya kötü olduğunu düşünmekteydi. Değerlerle ilgili düşüncenin aynısının daha sonra Kâdî Abdülcebâr tarafından da kabul edildiğini saptamaktayız.

İnsanın doğasını kabul etmek evrensel bir iddiada bulunmak anlamına gelir. Bu şekildeki bir iddia genel hükümler vermeyi sağlaması sebebiyle bilim üretmeyi kolaylaştırır. Ancak tüm evrensellik iddiaları gibi bu iddia da insanı tarihsel bir varlık olarak görmeye manidir. En iyimser yorumla en azından her bir insanın farklı bir imkânının olduğunu göz ardı eden bir söylemdir. Evrensellik söylemi aynı zamanda tasnif edicidir. Çünkü bireyleri genel ve sınıfsal yeteneklerine göre değerlendirir ve onlara bir rol biçer. Nitekim evrensellik iddiası üzerine kurulu olan modern kurumlarda sınıflaştırıcı yaklaşımı fazlasıyla görebiliriz. Hapishanelerin, hastanelerin ve okulların dizaynı insanları sınıflara bölmek ve öznelliklerini göz ardı etmek üzerine kuruludur.

Koşullar ekseninde yapılan çözümlemeleri, insanın doğasını kabul etmeye dayalı evrenselci söylemi sınırlayan ya da ortadan kaldıran bir söylem olarak görebiliriz. İnsanı ve içinde bulunduğu ilişkileri koşullar ekseninde düşünmek bir ölçüye kadar tarihselci bir söylemdir, çünkü başta ahlak ve siyaset olmak üzere sosyal alanların

67 Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-145.

68 Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 170-182.

kendi tarihselliği içinde düşünülmesi gerektiğini önermektedir. Böyle düşünüldüğünde hastaların, mahkumların, öğrencilerin, personellerin ve vatandaşların her birinin birbirinden apayrı olarak düşünülmesi gereken bireyler olduğu ortaya çıkar. Bu durumda her birinin oldukça farklı imkânlarla mücehhez insanlar olarak düşünülmesi gerekmektedir. Sözgelimi bu düşünce kabul edildiğinde rehberlik vermek üzere kurulan ve insanların zekâlarını eldeki mevcut testlerle ölçme cesaretinde bulunan, sonra da onları “kapatan” kurumların bir hükmü kalmamaktadır.

Doğa ve koşullar ya da evrensellik ve tarihsellik arasında bir tercihte bulunmak gerekmez. Ancak diyeceğim o ki, bu iki faktör dikkatli ve bilinçli bir şekilde Mu'tezile düşünürleri tarafından göz önünde bulundurulmuştur. Aynı dikkati göstererek birisini tercih etmenin ya da aralarını bulmanın, modern dönem düşünürleri için de aynı önemi haiz olduğu ya da olması gerektiği inancındayım.

Kaynakça

- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Cem'iyetü'r-Ri'âyeti'l-Mütekâmile, 2004.
- _____, *Kitâbü'd-Delâ'il ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-tedbir*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1988.
- _____, “Fî'l-ciddi ve'l-hezl”. *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I, 231-281. Kahire: Mek-tebetü'l-Hancî, 1964.
- _____, “Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fî'l-ma'rife”. *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye*, nşr. Ali Bû Mülhim, 107-120. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- _____, “el-Me'âş ve'l-me'âd”. *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I, 91-134. Kahire: Mek-tebetü'l-Hancî, 1964.
- _____, “Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân”. *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I, 139-172. Ka-hire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- _____, “Hücecu'n-nübüvve”. *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, III, 221-228. Beyrut: Dâ-ru'l-Cil, 1991.
- _____, “Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr”. *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Edebiyye*, nşr. Ali Bû Mülhim, 429-490. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- _____, “Fahru's-sûdân ale'l-bidân”. *Resâ'ilü'l-Câhız*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I, 215-231. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- _____, “Sinâ'atü'l-kelem”, *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Kelâmiyye*, nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebe-tü'l-hilâl, 2004.
- _____, “Risâletü'n-nübl ve't-tenebbül ve zemmi'l-kibr”. *Resâ'ilü'l-Câhız: el-Edebiyye*, nşr. Ali Bû Mülhim, 129-147. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Cengiz, Yunus. “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İtimâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”. *Milel ve Nihal Dergisi* 11/1 (2014): 143-168.
- _____, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- _____, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cürcânî. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994.

- Ebü Ride, Abdülhâdi. *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye*. Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- Fakhry, Majid. "The Mu'tazilite View of Man", *Recherches d'Islamologie: Recueil d'articles offert à George C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, 107-121. Leuven: Peeters, 1977.
- Faruqi, İsmail R. "The Self in Mu'tazilah Thought". *International Philosophical Quarterly*, 51/3 (1966): 366-388.
- Frank, R. M. "Several Fundamental Assumptions of the Başra School of the Mu'tazila". *Studia Islamica* 33 (1971): 5-18.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd. al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Hourani, George F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism". *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976): 59-87.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Osmân. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, nşr. Henrik Samuel Nyberg. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1925.
- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım. "Bâbü zikri'l-Mu'tezile min makâlâtü'l-İslâmiyyîn", *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, 63-119. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1986.
- Kâdi Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl IX: et-Tevlîd*, nşr. Tevfik et-Tavil ve Saïd Zâyid, Kahire, tsz.
- _____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XI: et-Teklîf*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalim en-Neccâr, Kahire, tsz.
- _____, *el-Mecmû'ul-Muhît bi't-teklîf* (İbn Metteveyh tarafından derlenmiştir), nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, Beyrut tsz.
- _____, *Kitâbu'l-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf* (İbn Metteveyh tarafından derlenmiştir), nşr. J. J. Houben. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1981.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehve, 1965.
- Nisâbüri, Ebû Reşid, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyade ve Rûdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hudu'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- _____, *Fi't-tevhîd divânu'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Reyde. Mısır: Matbaatu dâru'l-kütüb, 1969.
- Peters, J. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdi l-Qudât Ebû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadânî*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Rahman, Yusuf. "The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbâr's i'jâz al-Qur'an". Yüksek lisans tezi, McGill University Montreal: Institute of Islamic Studies, 1995.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî'l-sekâfiyye, 1994.
- van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd. Londra: Harvard University Press, 2006.
- _____, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları* X/1 (2012): 255-274.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Londra: Harvard University Press, 1976.