

BAZI MU'TEZİLE BİLGİNLERİNE GÖRE İNSAN TANIMLARI

Ar. Gör. Abdulhamit SİNANOĞLU*

Mu'tezile düşüncesinin temel mihveri insandır.

Mu'tezile bilginleri, insanın tek bir tanımı üzerinde birleşmişlerdir. Bununla beraber onlar, insanın "teklife" muhatap olmasını, onun temel niteliği olarak kabul etmişlerdir. Çünkü teklif, canlı varlıkların da içinde bulunduğu bu âlemin yaratılışının nedenidir. O halde bu diri, güçlü, aktif varlık kimdir? İnsan şu görünen ceset midir? Yoksa cismânî olmayan başka bir şey midir? Ya da bu ikisinin birleşimi midir? O, hangi unsur ile güçlü ve aktif oluyor?

Mu'tezile bilginleri, dil yönünden insanın hakikati hakkında ihtilaf ettilerse de, onlar, "tenâsuh" (rûhun beden değiştirmesi) görüşünü reddetmek ve onun yok olup, tekrar diriltileceğini doğrulamak" amacıyla insanın tanımına büyük çaba göstermişlerdir. "Mu'tezile bilginlerinin, lafızların lügavî kullanım şekillerine ne kadar önem verdiklerine dikkat etmemiz yararlı olur. Onlar, bu konuda Arap dili ve lügatinden yararlanarak görüşlerini açıklarken, kendilerine uygun olan kelimelerden büyük ölçüde yararlanmakta usta kimselerdi. Dilbilimcilerin şehâdetine göre, Mu'tezile'nin büyük bilginlerinden Allâf, Nazâm, Câhız ve İki Cübbâf Arap dilinde maharetli kimselerdi. Bu bağlamda Allâf'tan rivâyet edildiğine göre tartışmalarının birinde üç yüz beyitlik bir şiirle delil getirmişti. Lügat âlimlerinden Müberred, "Ebu'l- Huzeyl ve Câhız'dan daha fasîh (güzel konuşan) kimseler görmedim. Ebu'l- Huzeyl, çok iyi bir tartışmacı idi. Bir mecliste bir anda üç yüz beyitle delil getirmişti. (Yine) Sümâme b. el- Eşres'in bildirdiğine göre; halife Me'mûn'un huzurunda yedi yüz beyitle delil

* Y.Y.Ü., İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

getirmiştir.”¹ Bu makalede amacımız, Mu'tezile'nin insana bakış açısını ortaya koyarak, konuya ne kadar İslâmî ve rasyonel yaklaşıklarını tespit etmektir.

Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), insanın “iki eli ve iki ayağı olup, apaçık görülen bir kişi” olduğunu kabul etmiştir. Saç ve tırnakların insan cümlesinden sayılmadığını, çünkü sevap veya cezanın bunlarla ilişkisi olmadığını belirtir. İbrâhim en-Nazzâm (ö.221/835), insanın “cisim ve ruhtan meydana gelen bir varlık” olduğunu ileri sürmüştür. Nazzâm'a göre, irâde ve ihtiyâr (seçme) hürriyetinin *teklif* bakımından kendisinde ortaya çıkıp görüldüğü yer *beden* olup, bu beden, *ruh* ile diridir. Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) ise, “insanın sûret ve bünyeden oluştuğunu” ileri sürmüş, “sûret” sözüyle; insanın “görünen, açıkta olan” sûretini kastetmiştir. Nitekim *bünye*, insan cisminin bileşimini gösterir. İnsanın, insan şeklindeki bir heykelden de oluşabileceği ileri sürülerek, Cubbâî'nin bu tanımına itiraz edilmiştir. Ebu Ali'nin oğlu Ebu Hâşim el Cubbâî (ö. 321/933) bu tanıma “etli olmayı” şart koşarak; “insanın sûreti çocuğuna geçer” dediyse de, bu tanımın da ‘insanı hayvandan ayırmayacak bir tanım’ olduğu ileri sürülerek eleştirilmiştir.²

Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın, insanı; “iki eli ve iki ayağı olup, apaçık görülen kişi” şeklinde tanımlamasına ve fiillerini, “insanın herhangi bir organına değil, tamamına nispet” etmesi ile ilgili tanıma Ahmet Mahmut Subhî şu eleştiriyi yapar: “Bu tanım, “sorumluluk” tanımına verilen önem kadar, insanın “mâhiyet”ine önem vermeyen ve “fiiline” işaret ettiği derecede, “cevherine” (özüne) işaret etmeyen bir tanımdır.”³ İnsan; mükellef, sorumlu, nimet veya elemle fiillerinin karşılığını görececek bir varlık olduğuna göre, “insan” isminin kendisi için kullanılmadığı nimet veya elem duymayacak organları da bulunmaktadır. Ebu'l- Hasen el- Eş'ârî (ö. 324/936) de Ebu'l Huzeyl'in insan tanımını “insanın saçını ve tırnağını, ‘insan’ adının kendisi hakkında kullanıldığı bütünden saymıyordu”⁴ diyerek eleştirmiştir.

Bu bakımdan Nazzâm, insanı şöyle tanımlıyordu:

¹ Bkz. Kâdı Abdulcebbâr b. Ahmed el- Hemedânî, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, Kahire tsz., (Fuad Seyyid Neşri), s. 45-46; *Müteşâbihu'l- Kur'an*, (thk. Adnan Zerzûr), Kahire 1929, I/44-45.

² Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, Kahire, 1965, c.11 (Teklif), s. 364; Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, I/304.

³ A. Mahmud Subhî, age., I/198.

⁴ Ebu'l- Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l- Musallîn*, (tahkik: Helmut RITTER), Wiesbaden 1400/1980, II/24-25; Subhî, age., I/198.

“İnsanın hakikati *ruh* ve *nefs* olup, beden değildir. Beden sadece onun âletidir. Rûh, latif bir şey olup, bedene girmiştir. Rûhun kendisinde bir değişiklik veya zıtlık söz konusu olamaz. Ruhun; gücü, kapasitesi, hayatı ve arzusu vardır. *Ruh, fiilden önce, kendi kendine bir şey yapma gücüne sahiptir. Buna göre insanın hakikatının görülmesi imkansızdır.* Görünen; sadece insanın içinde bulunduğu *bedendir.* Bunun gibi, insan kendi ana ve babasını değil, ancak onların *kalıpları*nı ve bu kalıpları meydana getiren bedenlerini görebilir. Diğer yaratıklarda da durum aynıdır.”⁵

Nazzâm'a göre *rûh bir cüzden ve bir cinsten ibarettir.* Rûh böyle olduğuna göre, beden bir hakikati yoktur. Nazzâm, bundan bütün hayvanların bir *cins* olduğu sonucuna varıyor. Çünkü hayvanın hakikati ruhtur. Bir cinsin birbirine zıt iki şeyi yapması mümkün değildir. Daha önce de söylendiği gibi “ruh bir cisimdir.” Cisim ise başka cisimleri yaratmaya kâdir değildir. Allah, ona bu kudreti vermemiştir. Nazzâm'a göre insanın *arâz*lardan başka bir şeyi yapma kudreti yoktur. Arâz ise hareketten başka bir şey değildir. Bundan da şu sonuca varılabilir: İnsan ve diğer hayvanların fiilleri bir cins olup, bunların tümü bir takım hareketlerden ibarettir.⁶

Tenâsuh görüşünü reddetmek ve tekrar dirilişi ispat etmek için,⁷ Ebu'l-Huzeyl el- Allâf ruh, nefis ve hayat arasında fark görerek; bunları birbirinden ayırmıştır.⁸ Allâf'a göre “*nefs*, akletme görevi bulunan, hayat ve iş yapmanın kendisine dayandığı şeydir.” Onun nefsin arâz olduğunu kabul etmemesi, arâzların gelip-geçici (fânî) olmaları sebebiyledir. Hayat ise, cismin muhtelif parçaları arasındaki *uyumu* olup, bu uyumun gitmesiyle hayat biter, yok olur; hayatın başlangıcı, akletme ve iradenin başlangıcından başkadır. İkisi arasında zorunlu olarak ayırım vardır. Mesela uykuda olanın kudretinin çekilmesi buna delildir. Nefs ve ruh, hayattan başka şeylerdir. Hayat kaybolmaksızın, uyku halinde akletme, idrâk ve kudretin kaybolması, bu işleri hayattan başka bir şeye nispet etmemizi gerekli kılar ki, bu da nefstir. Ancak Allâf'ın insan hakkında yaptığı tanım, Calinos gibi “Yunan hekimlerinin tanımına yakındır. Çünkü onlar da insanı; *araçları birbirine uyumlu bir bütün*” olarak kabul ediyorlardı.⁹ Ebu'l-Huzeyl'in nefis ile hayat

⁵ Neşet Çağatay- İ. Âgah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1965, s. 101-102; Kemal Işık, *Nazzâm ve Düşünceleri*, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1977, sayı: III, s. 112

⁶ Eş'ârî, *Makâlat*, II/ 327-331-339-351; K. Işık, agm., ay.

⁷ Semih Değim, *Felsefetu'l-Kader fi'l-Fikri'l-Mu'tezile*, Kahire 1988, s.100.

⁸ Bkz. Eş'ârî, *Makâlat*, s. 329,337; Kâdî, *el-Muğni*, XI/10

⁹ Albert Nadir, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, İskenderiye 1951, II/76; S. Değim, age., s.

arasındaki bu ayırımının, Kur'an'da da bulunduğunu görüyoruz: “Allah nefisleri öldükleri zaman alır. Ölmeyenlerinkini de uyuduklarında (alır). Ölmesine hükmettiği kimseninkini alır, diğerlerini ise adlandırılmış/belli bir süreye kadar geri gönderir/verir”.¹⁰ Bu âyette nefsin teslim alınmaksızın, uyku halinde de yok edileceğine apaçık bir delil bulunmaktadır. “Nefs”ten kastımız, *insânî bireydir*. Buna delilimiz, Kur'an'da bulunan “enfüs” lafzının, müzekker (eril) ile alınmış nefis lafzının çoğul siygası olmasıdır.

Sibeveyh şöyle dedi: “Üç nefis zikrediyorlar. Zira nefis onlara göre insandır. Bununla insanı kastediyorlar. Görmüyor musun ki onlar, “tek nefis” diyorlar ve hâ (harfini) koymuyorlar.” Hâtie dedi ki:

“Üç nefis(kişi) ve üç deve...Ailemin üzerinden bir zaman geçti.”

“Orada hiçbir *nefsi*, yani hiçbir *kimseyi* görmedim denilir.”¹¹

Allâf'ın, hayat ve nefis arasında yaptığı ayırımın âyette böyle bir delili vardır. Nefs sözü, “top yekûn insan” anlamında; yani *insanın tamamını* ifade eder. İbn Sîde dedi ki: “Nefsin anlamı, insanın tamamını ve hakikatini ifade eden bir sözdür. “Filan kimse nefisini öldürdü ve nefisini yok etti” dediğimizde, helâkı kendi zatına ve hakikatine uyguladı” demek olur.”¹² Müennes (dişil) nefse gelince, bu kelime ‘cesed’in karşılığıdır ve çoğulu ‘nüfûs’tur. Nitekim bir Hadis-i Şerifte şöyle buyrulmuştur: “Mâ leyse lehû nefsün sâiletün fe innehu lâ yencisü'l-mâe izâ mâte fihî” Yani “akıcı nefsi bulunmayan; içerisinde öldüğü suyu pisletmez.”¹³ Burada “nefs”ten kastedilen “kan”dır. Nehâi'den rivâyet edildiğine göre “akıcı bir nefsi (kanı) olan her varlık bir kapta ölürse, o, bu kapı pis yapar. Yani *bu nefis, içerisinde kan bulunan cesettir*. ‘Dem (kan)’ nefis olarak adlandırılmıştır. Zira nefis, onun çıkmasıyla çıkar.”¹⁴

“Nefs” lafzına ve bundan elde edilen anlamlara ait bu dilsel çözümlemelerden sonra Allâf'a göre nefis ve ruhun hayattan farklı kılınmasını anlama imkanına kavuşmuş oluyoruz. Bu, müzekker siygasıyla kullanılan nefis; insânî bireydir.

100-101.

¹⁰ Zümer, 39/42.

¹¹ İbn Manzûr (Ebu'l- Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mülkerrem), *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1375/1955, IV/235.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV/233.

¹³ İbn Manzûr, *ae.*, IV/235.

¹⁴ İbn Manzûr, *ae.*, ay.

Nefs, bazen şu sözde olduğu gibi ruh hakkında kullanılır: "Fılanın nefsi, yani ruhu çıktı."¹⁵ Bazen de, çoğulu 'nüfûs' olan 'cesed' hakkında kullanılır. "O apaçık görülen kişidir" sözü ile, insanın ceset ve ruhu birlikte kastedilir. Yani böyle bir kullanımda *somut birey* anlaşılır. "Melik kendisi (nefsi) geldi" sözüyle, onun cesetsiz olarak bizzat geldiği kastedilmez. Aksine "bizzat kendisi geldi" demektir. Nitekim Yüce Allah da, "Allah, sizi bizzat uyarıyor" buyuruyor.¹⁶

Bütün bunlar, üzerine yokluğun câiz olduğu arâz olan *hayat* kavramına aykırıdır. Ruh ve nefis ise sonsuz olup, ahlâkî probleme ilişkin sevap ya da cezaya uğrama durumları bunlara dayanır. *O halde nefis, sonsuzdur; çünkü insanların kendilerinden hesaba çekileceği fiilleri ceset ve ruh birlikte tamamen kendilerine nispet edilecektir.* Kudret ve akletme de, hayattan başka şeylerdir. Uyuyanın kudretinin bulunmaması ve aklını kullanamayıp anlamaması, buna delildir. Nitekim biz, gücü olmayan ve akletmeyen dirilerin olduğunu görüyor ve biliyoruz. Buna göre insan hakkındaki takdirin kaynağı nefis; yani apaçık görülen insan bireyidir.

Ebu'l-Huzeyl'in insan tanımının sadece maddî bir tanım olduğunu sanmıyoruz. Araştırmacıların çoğu da bu görüştedir.¹⁷ Kesin olan şu ki Allâf; "o, apaçık görülen kişi olup; somut ve zâhir olan bir bütündür, yani insanın tamamıdır" şeklindeki insan tanımı ile; insanın ruh ve ceset anlamını içeren *müzekker nefis* olduğunu kastetmiştir. Ebu'l-Huzeyl'in aksine Nazzâm, "apaçık görülen cesedin insan olduğu" şeklindeki tanımını kabul etmez. Ona göre "insan ruhtur," bu; cesetten başka bir şeydir: "İnsan ruhtur; ancak bu ruh bedene girmiş ve ona kenetlenmiş/örülmüştür. Ruhun küllü, bedenün küllündedir. Beden; rûhun âfeti, hapsi ve sıkıştırandır."¹⁸

Bu tanımdan ortaya çıkan; ruh ile ceset arasındaki ilişkinin arızî bir ilişki olduğudur. İnsan, hâlis ruh olup, apaçık görülen beden değildir. Ancak ruhun tabiatının tanımlanması, bu kullanım şeklinin bazı kapalılıklarını da ortaya çıkarır. Nazzâm, ruhu "bu yoğunlaşmış cisme girmiş olan latîf bir cisim" olarak tanımlar. "Ruh, bu cisme kenetlenmiş, her tarafına yayılmış *hayattır*."¹⁹ Kâdî Abdulcebbar (ö.415 h.) bu

¹⁵ İbn Manzûr, ae., VI/ 233.

¹⁶ İbn Manzûr, ae., VI/ 235.

¹⁷ Bkz. Albert Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II/75; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1971, s.314; Abdussetâr er-Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriye*, Müessesetu'l- Arabiyye, I. Bs., Beyrut 1980, s. 356; Semih Değim, age., s. 102.

¹⁸ Eş'ârî, *Makâlat*, s. 331; Kâdî A. Cebbâr, *el-Muğni*, XI/310.

¹⁹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), *el-Fark beyne'l-*

konu hakkındaki Nazzâm'ın görüşlerini nakledip şöyle der: "Nazzâm, bununla 'mütereddid' (gidip-gelen) *nef(e)*si kastetmiştir."²⁰

Rûhun bu iki farklı tanımı üzerinde bizi ilgilendiren iki husus vardır.

1-"Ruh bu yoğunlaşmış cisme (bedene) girmiş olan latîf bir cisimdir" tanımı, bu iki cisim (ruh ve beden) arasındaki farklılığı belirtmek içindir.

2-Kâdî'nin Nazzâm'dan naklettiği şey, ruhun "mütereddip nefes"i kastedtiği hususudur. Burada göz önüne alınması gereken şey, "nefs" lafzındaki (fe ile sin harfi arası) tutulmayıp (cezimli olmayıp), buna doğru hareke verilmesidir. Yani fe harfini fethalı hale getirip; kelimeye *en-Nef(e)s* demesidir. Bu kelimeyi Nazzâm'dan naklen bildiren Kâdî'nin maksadını bilmiyoruz. "Nefs" kelimesinin müzekker siygasıyla okunması, bu kelimenin insanın tamamına delalet ettiğini gösterir. *Rûhun nefis kelimesiyle müzekker olarak tanımlanması, daha önce açıkladığımız gibi ruhun tümünü ifade eder.*

İnsanın tanımlanmasında "beden" kavramının üzerinde durulması, bizim görüşümüzü destekleyen bir durumdur. Nitekim Nazzâm'ın da *bu hayatın imtihan ve sıkıntılar yurdu* olduğunu kabul etmesi, bunu gösterir. Nazzâm, cisimlerde bulunan renkler, tatlar ve kokuların; bu hayatta imtihan ve denenmeyi tamamlamak üzere ruhun *âfeti* olan cisme tâbi olduklarını ileri sürmüştür. Cennet ise, sıkıntı ve denenme yeri olmayıp; nimet ve güzel karşılık yurdudur. Nazzâm'a göre eğer Allah, âhirette, ruhlara sevaplarını vermek istediğinde, yemesi, içmesi, nikah ve çeşitli nimetlere sahip olabilmesi için; renk, tat ve kokulardan meydana gelen bu cisimleri, ruhların üzerine giydirerek gerçekleştirir."²¹ Bunun anlamı; âhiretle ilgili nimetlerin, ruh ve cesedin birlikte, ve insan tabiatına uygun hakiki nimetler olmasıdır.

Bu açıklamalar doğrultusunda, Nazzâm'ın insan görüşünden, insanın *bedene giren latîf cisimlerle (ruhlarla) temsil olunan nefis* olduğunu anlıyoruz.

Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) de insanın, "bu görünen cesed, ve onunla diri olan ruh olduğunu", yani; "insanın ruh ve cesedinin bir

Fırâk, Kahire 1948, s.117-129; Ebu'l- Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö.548/1153), *el-Mîlel ve'n- Nihal*, Beyrut 1980, I/55.

²⁰ Kâdî A. Cebbâr, *el-Muğnî*, XI/320.

²¹ Bkz. Hayyât, *Kitâbu'l- İntisâr*, (thk. Nyberg), el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1975, s. 34; Semih Değim, age.,s.104-105.

arada olmasıyla diri olacağı”nı ileri sürerek²² Nazzam’ın insan tanımıyla örtüşür. Böylece Bısr de, ruh ve cesedi birbirinden ayırmayarak, ikisinin *bitişikliğini* kabul etmiştir.²³ Buna göre insan fiilleri, bu iki unsurda ortaya çıkarlar. Zira diğerinin karşıtı olarak birisinden ilim, irade ve kudretin gitmesi mümkün değildir. Buna göre insan; ruh ve cesedi ile birlikte *faal* olmaktadır.²⁴

Bir takım araştırmacıların²⁵ ileri sürdüğü gibi, Bısr’in tanımının, Aristo’nun “insanın madde ve sūretten meydana geldiği” şeklindeki görüşüyle ilişkisinin olduğunu sanmıyoruz. Aksine Bısr’in, cesedi madde, nefsi de ruh olarak tanımlayıp ayırması, İslâmî hakikati kabule yönelmesinden dolayıdır.²⁶ O, insanın cesede yerleşmiş, Cennette nimetlenebilen, ateşte azaplanabilen bir varlık olup; onun bir “hâl” ve “mütemekkin” olmadığını, zira *insanın uzun, enli, derin ve ölçülü olmadığını* kabul etmiştir.²⁷ Ona göre insan, “bölünmesi imkansız, tikel ve tümel olmayan, üzerinde hareket ve sükûnun bulunmadığı ve diğer cisimlerin nitelendirildiği şeylerle nitelendirilmeyen “zihin dışı, görünen bir varlıktır.”²⁸ İnsan, cesedi(ni) “irâde ve tasarrufu ile ve ona değmeksizin”²⁹ harekete geçirir. Öyleyse nefis, cesetten farklıdır, ancak onun içinde etkindir. *Çünkü o, takdir ve faaliyetin kaynağıdır. Bölünmeyen en küçük parçadır. Görünen beden onun aletidir.*³⁰

Muammer b. Abbâd es- Sülemî (ö.220/835)’nin tanımı, Hişâm b. el-Hakem’in tanımına yakındır. Ona göre “insan, eşyayı idrâk eden, faal ruhtur”. İki Cafer³¹ ise, nefsi, cisimden ayrı bir *cevher* olarak kabul ederler.³²

İki Cubbâî (baba-oğul), insanı, “diğer canlıların kendisiyle ayrıldığı özel bir yapıya sahip, diri ve kâdir olan bu şahsın, kendisine emir, nehiy, kötöleme ve övme yöneltilen ve kendisinde bu anlamlar olmadıkça diri ve güç sahibi olamayan” varlık olarak tanımlamıştır.³³

²² Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğni*, XI/310.

²³ Kâdı A. Cebbâr, *ae.*, s. 311.

²⁴ Eş’ârî, *Makâlât*, s. 322.

²⁵ Albert Nadir, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, II/81, A. Kerim Osman, *Nazarıyetu’t-Teklif*, s. 314.

²⁶ Abdussettâr er-Râvî, *el-Akl ve’l-Hürriyye*, s. 358; Semih Değim, *age.*, s. 105.

²⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 140.

²⁸ Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğni*, XI/311.

²⁹ Eş’ârî, *Makâlât*, s. 332; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el- Endelüsî (ö. 456/1063), *el-Fasl fi’l-Milel ve’l- Ehvâ ve’n- Nihal*, el-Matbaa el- Edebiyye, Kahire 1317h., IV/148.

³⁰ Eş’ârî, *Makâlât*, s. 337.

³¹ Cafer b. Harb (ö.h.235) ve Cafer b. Mübeşşir(ö.h.235).

³² Eş’ârî, *Makâlât*, s.337.

³³ Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğni*, XI/311.

Bu tanımdan *Cübbâilerin, insanı diğer canlılardan ayırmaya çalışarak tanımlamış olduklarını görüyoruz*. Hayat, insanı tanımlamada tek başına yeterli değildir; emirler ve nehiyeler açısından *kudret ve teklifi* de hesaba katmamız gerekir. İnsanın diri olduğu târif edilince, kendisinde bu belirtilen anlamlar olmadıkça diri ve kadir olamaz. İki Cübbâî, insan kavramına, *his ve idrâki* de eklemeye çalışmıştır. Bu da; insanın, acıyı ve diğer şeyleri hisseden *nefsânî* isteklerindedir. Buna göre Ebu Ali “kemik ve saçın hayattan sayılmadıklarını, çünkü bunların, kesildiklerinde acı duymadıklarını³⁴ ileri sürmüş, oğlu Ebu Hâşim ise “bir kısım kemiklerde hayat olabileceğini; nitekim insanın -kemik olan- dışındaki kamaşma ve uyuşmayı hissedeceğini ve dış yerinden çıkarılıp alınırken bu acının ondan gideceğini, bu nedenle kan ve ruhta hayatın olmadığını söylemiştir.”³⁵

Kâdı A. Cebbâr bu konuda Cübbâilerin insan tanımlarını, “*insan sözcüğü, içerisine bir şeyin girmediği, kendisinden bir şeyin çıkmadığı, kendisini gördüğümüz hayat cümlesinin bununla kastedildiği varlıktır*. Öyleyse insan sözcüğü, başka bir tanımdan daha açıktır. Çünkü insan, kendisine işaret edilince zorunlu olarak tanınır-bilinir. Biz, lügat ehlinin insanı tanımlama ve nitelendirmekle neyi kastettiklerini biliyoruz. Onlar, insanın, diğer canlıların kendisiyle ayrıldığı şu bünye ile yapılanmış bu sûretini kastetmişlerdir. Lügat ehlinin tanımlarından, bu hususta bir delile ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır. O halde bu adlandırmayı olduğu gibi kabul etmek gerekir” diyerek destekler.³⁶ Kâdı, insan hakkındaki bu görüşünü desteklemek için birçok tanım daha ortaya koyar. Kâdı’ya göre, bu görünen hayat cümlesinden başka bir şeye ilişkin bir insan tanımı olsaydı; bunun, ya insandan ayrı, ya da ona bitişik bir şey olması gerekirdi. Kâdı A. Cebbâr her iki durumu da reddederek; buna dair herhangi bir delilin olmadığını bildirir.³⁷

Teklifin kendisine yöneltildiği varlık, insandır. Öyleyse mükellefin kudretli olması gerekir. Çünkü güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek çirkindir. Güçlünün de diri olması gerekir. Böylece diri ve güçlü olan; işte bu insandır.³⁸

İnsanın ne olduğunu tanımlama hususunda Kâdı’nın görüşü, özetle şöyledir: İnsan, kendisine işaret olunan bu özel yapıdan başka

³⁴ Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğnî*, XI/312.

³⁵ Kâdı A. Cebbâr, *ae.*, ay.

³⁶ Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğnî*, XI/359.

³⁷ Bkz. Semih Değim, *age.*, s. 107; Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğnî*, XI/312-313.

³⁸ Abdulkerim Osman, *Nazariyetu’t-Teklif*, s.321, Abdussettâr er-Râvî, *el-Akl ve’l-Hürriyye*, s. 358; Semih Değim, *age.*, s. 109.

bir şey olmayan kimsedir. Bu, bazılarının ileri sürdüğü gibi ³⁹ maddî bir açıklama biçimi değildir. Aksine bu görüş, ruh ve cesetten oluşmuş varlığa işaret olunan bünyeyi ifade eden ve tamamen insan anlamındaki *nefs* (kişi) tir.

Hürriyeti en derin biçimiyle algılayan Mu'tezile bilginlerinin önde gelenlerinin insanı nasıl tanımladıklarını sunduk. İnsanı tanımlama hususundaki bazı Mu'tezile düşünürlerinin görüşlerini sunarken, onların araştırmalarının odak noktası olan diri ve güçlü bir nefiste (kişide) temessül olunan insanın faaliyet dairesini tanıtmayı amaçlamış olduklarını görüyoruz.

Mu'tezile ekolünün felsefleşme hareketini başlatan Ebu'l-Huzeyl el- Allâf, ruh ve beden arasında ayırım yapmamıştır. Diğerleri ise, insanın bütünlüğünü açıklama bağlamında, ancak beden vasıtasıyla ortaya çıkıp görülen irâdî fiilleri nefse (kişiye) mal etmeye çalışarak ruhu, hayattan ayırırken, ahlâkî meselenin doğrulanması açısından *ceset ve ruhu ile birlikte insanın sonsuzluğu* ilkesini gözetmeyi amaçlamışlardır. İnsanın sevap elde etme veya cezaya uğraması da ancak böyle olmasıyla gerçekleşir. *Hayatı, geçici olan bir arâz, nefsi (insanı) de sonsuz kabul etmişlerdir. O halde hayat, insanın uğradığı bir merhale dir ve onunla sona ermeksizin, etkinliğini ve gücünü bu merhalede gerçekleştirerek pekiştirir.*

Kâdî Abdulcebbar sonunda, kendisine işaret olunan bu *özel bünyede* görünen *insanın birlik ve bütünlüğünü* kabul etme sonucuna ulaşmıştır. Bu bünye; sadece ruh ve sadece ceset değildir. Bu ikisinin bir araya gelmesi de değildir. *İnsan, kendisiyle canlı durumuna gelme se de, tamamen ona muhtaç olduğu özel bir bünyedir.*⁴⁰ Yani insan; iki farklı şeyden meydana gelmeyen, kendisine özgü bir yapısı olan, diri ve dinamik bir varlıktır. "Hayat ise, onunla diri olan bir mânâdan ibarettir. İkisine birlikte ihtiyaç olursa da kan ve bünye ile hayat oluşmadığı gibi, ruh ile de hayat oluşmaz!"⁴¹ O halde hayat ne ile oluşur? Kâdî'ya göre "insan" denen varlık, bir ve bütün olan özel varlıktır. Hayatın; ne ruh, ne de kan ve beden ile oluşmadığını ileri süren Kâdî, insanın nasıl diri kaldığını net bir şekilde açıklamamış, fakat "idrak" ile bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Ona göre diri olan sadece cisim değildir. (Çünkü bedenın parçaları olan) "saç, kemik ve kan; hayatın kendilerine girmemesi açısından diri cümlesinden değildir-

³⁹ A. Kerim Osman, age., ay.; Abdussettâr er-Râvî, age., ay.

⁴⁰ Semih Değim, age., s.111.

⁴¹ Kâdî A. Cebbâr, el-Muğnî, XI/338.

ler.”⁴² Hayatın kendisine girdiği şey ile, girmediği şey arasında ayırım yapıyoruz ki, o da ‘*idrâk*’tir. “Her yerde, sıcaklığı, soğukluğu ve acıyı kendisiyle idrâk etmemizin gerçek olduğu hükmünde bulunmamız, bu idrâkte hayat olduğunu gösterir. Her yerde bunun meydana gelmediğine de hükmediyoruz.”⁴³ “Diri olan sadece ruh ta değildir. Çünkü ruh, şâyet insan, kişi de onun halıkı olsaydı, bazen onun bir kısmının idrâkte etkisinin olmaması gerekirdi! O halde *idrâk*, kendileri cisim olan duyu organlarından, *iç duyum* içerisine gelen etkinin taşıyıcısıdır. *Duyumun temel kaynağı, dıştaki duyu organlarıdır*. Bu, duyumsal bilginin başlangıcıdır. Mesela gözün yok olması durumunda, görünenleri idrâk etme işlevi bozulur. Vardığımız sonuç, irade sahibi olan insanın merkezinde idrâk vardır. Bu, fiillerin kendisinden meydana gelmesinin gerçekleştiği varlık insandır.”⁴⁴ Diri ve güçlü varlık; işte bu şahıstır. Bunun tanıtılmasının anlam ve yararı, *mükellefin ne olduğunu açıklamak* ve onu diğer varlıklardan ayırmaktır. Mu’tezile’nin büyük bilginleri, insanın fâil ve kâdir bir varlık olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. İnsanın faaliyet dairesi de (bu) hayattır. Hayat ise, ruh ve cesetten, *kendine göre* ayrılmış olup; faaliyetin kendisinde gerçekleştiği çerçeveyi temsil eden bir şeydir. Çünkü insan, ancak hayat ile kudret sahibi olabilir.

Görüyoruz ki insan, Mu’tezile felsefesinin mihveridir. Çünkü insan, teklifin kendisine yöneltildiği bir ‘hedef varlık’tır. İnsan; mükellef, tamamlanmış ve olgunlaşmış bir bütün olması açısından, Mu’tezile’nin uğraş alanı olmuştur. Mükellef kılınması ve kendisine bir meşakkat yüklenmesi nedeniyle, teklif olunduğu şeyden *yararlanması* gerekir. Bu yararlanma da ancak bu beden ile birlikte mümkün olabilir.

Mu’tezile’nin insana bakışı, metafiziksel değil; mükellef oluşu bağlamındaki bir bakış açısıdır. Ayrıca insandan meydana gelen fiiller üzerindeki gücü ve etkinliğinden dolayı, ilâhî adâlet karşısında kişisel hürriyetini ortaya koyma işlemidir. Onların insanı tanımlama hususundaki araştırmaları; bu diri, güçlü ve etkin varlığın bilinmesi için yaptıkları titiz çalışmalara dayanmaktadır. Bu bakış açısı, zor altındaki bir varlığı değil, etkin bir varlık olması açısından insanın değerini yükseltme amacı taşıyan, dinamik bir bakış açısıdır.

⁴² Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğnî*, XI/335.

⁴³ Kâdı A. Cebbâr, *el-Muğnî*, XI/342.

⁴⁴ Kâdı A. Cebbâr, *ae.*, ay.