

Araştırma Makalesi

Başvuru: 23.10.2023

Kabul: 14.03.2024

Atıf: Kalyoncu, Rıza Tefvik. "Erken Dönem Kelâm Felsefesinde İnsanın Ontolojisi (Tanımı ve Mahiyeti) Problemi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 21 (Haziran 2024): 42-61. <https://doi.org/10.55256/temasa.1379917>

## Erken Dönem Kelâm Felsefesinde İnsanın Ontolojisi (Tanımı ve Mahiyeti) Problemi

Rıza Tefvik Kalyoncu<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-0998-8620

DOI: 10.55256/TEMASA.1379917

### Öz

Bu makalenin temel problemi İslâm kelâmının (teoloji) Gazzâlî öncesi dönemindeki insanın tanımı ve mahiyeti ile ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesini yapmaktadır. Bu amaca matuf olarak çalışmada erken dönem kelâmcılarının eserleri ve bu konuyla ilgili ikincil literatür gözden geçirilerek yorumlar geliştirilmiştir. Çalışmadaki temel bulgular Mu'tezilî teorinin materyalist monizminin Eş'arîlik tarafından devam ettirildiği ve insanın bütünlüğü, canlılık ve bütünlük arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı problemlerinin erken dönem kelâmın temel uğraşı olarak belirginleştiğidir. Buna göre filozofların düşünme eylemini insanın ayırt edici vasfı olarak gördükleri yerde kelâmcılar insandaki bütünlüğü ayırt edici vasıf olarak görmektedirler. Kelâm materyalizmi Tanrısallığı dışarda bırakmaması nedeniyle çağdaş materyalizmden özsel bir şekilde ayrılmakla birlikte yine de materyalist hüviyetini korumaktadır. Diğer taraftan kelâmî yaklaşım içerisinde epifenomenalizme benzer bir eğilim içerisinde olan Muammer bin Abbâd'ın (öl. 259/830) teorisi de özellikle insan anlayışı bağlamında önem kazanmaktadır. Çalışmada tüm bu farklılık ve benzerlikler erken dönem kelâmın felsefî tutumunu tespit etmek açısından gösterilmektedir. Çalışmanın literatüre yapmak istediği katkı ise, erken dönem kelâmının insanın tanımı ve mahiyeti bağlamında açabileceği ufuklara işaret etmek ve aynı zamanda bu düşünce geleneği içerisindeki felsefî zenginliği göstererek insanın tanımı ve mahiyeti bağlamında yapılacak daha spesifik çalışmalara bir giriş oluşturmaktır. Zira çağdaş zihin teorilerinin hangi İslam filozofu ve düşünürüne ne derece uyarlanabileceği konusu henüz tam olarak açıklık kazanmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İnsan, Mu'tezile, Eş'arîlik, Bütünlük, Kudret.

### The Problem of Ontology (Definition and Nature) of Human in Early Kalâm Philosophy

#### Abstract

The main problem of this article is to evaluate the views on the definition and nature of the human being in the pre-Ghazâlî period of Islamic theology within the framework of the theories of the philosophy of mind. To this end, the study reviews the works of the early theologians and the secondary literature on the subject and develops interpretations about the problem of the definition of human beings. The study shows the extent to which the theologians' approach contrasts with the dualism of the philosophers. The main findings of the study are that the materialist monism of the mainstream Mu'tazilite theory was continued by Ash'arism and that the problems of how to establish the relationship between the integrity of the human being, vitality, and wholeness became evident as the main preoccupation of early theology. Accordingly, where philosophers see the act of thinking as the distinguishing characteristic of the human being, theologians see the integrity of the human being as the distinguishing characteristic. Although theological materialism is fundamentally different from contemporary materialism in that it does not exclude divinity, it still retains its materialist character. On the other hand, Mu'ammâr's theory, which might be understood as epiphenomenalism, gains importance, especially in the context of human understanding. In this study, all these differences and similarities are shown to identify the philosophical attitude of early kalâm. The contribution that this study seeks to make to the literature is to point out the horizons that early kalâm can open up in terms of the definition and nature of the human being, and at the same time to show the philosophical richness within this tradition of thought and to provide an introduction to more specific studies on the definition and nature of the human being. This is because the extent to which contemporary theories of the mind can be adapted to which Islamic philosopher and thinker has not yet been fully clarified.

**Keywords:** Kalâm, Human, Mu'tazilite, Asharism, Integrity, Potency.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. [rtkalyoncu53@gmail.com](mailto:rtkalyoncu53@gmail.com)

**Giriş<sup>2</sup>**

Bu çalışma erken dönem (*mütekaddimîn*) kelâm düşüncesi dahilinde insanın ontolojisi problemi ile ilgilenebilir. Bununla kastımız insanın mahiyeti ve tanımı ile ilgili kelâmcıların görüşlerinin ortaya konulması ve bununla ilişkili olarak tartışılmasıdır. Literatürde bu konuyla ilgili çalışmalar bulunmakla birlikte kelâmcıların yaklaşımları içerisindeki felsefi bütünlüğün gösterilmesi ile ilgili çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğu da bir vakadır. Bu nedenle bu çalışmada erken dönem kelâmcılarından seçkiler yapılarak kısmen çağdaş zihin felsefesindeki kavramsallaştırmalar üzerinden onların teorilerine dair bir sınıflandırma önerisi sunulmaktadır. Çalışma Mu'tezilî ve Gazzâlî öncesi temsil gücü yüksek kelâm düşünürlerinin görüşlerini kapsamaktadır.

Bu bağlamda çalışmayı yönlendiren soruları şu şekilde sıralayabiliriz: kelâmcıların bir insan teorisi var mıdır? İnsanda nefsin ya da ruhun ispatı ve ontolojisi ile ilgili kelâmcılar hangi teorileri nasıl savunmuşlardır? Bu sorularla ilgili olarak özellikle erken dönem kelâm teorileri hakkında bilgi veren Kâdî Abdulcebâr (öl. 415/1025), Cüveynî (öl. 478/1085), Bâkılânî (öl. 403/1013), Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210), Cürçânî (öl. 816/1413), İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi kaynaklara da dayanarak Câhız (öl. 255/869), Eş'arî (öl. 324/935-936), Ka'bî (öl. 319/931), Ebû Alî Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Haşim Cübbâî (öl. 321/933), Nisâbü'rî (öl. 383/993) vb. kelâmcıların fikirleri incelenmektedir. Yöntemsel olarak ise çalışma erken dönem kelâmcılarının insanın tanımı ve alt problemlerle ilgili hangi noktalarda ortaklaştıklarını ve hangi noktalarda ayrıldıklarını tespit etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede 'Mu'tezile (Basra Mu'tezilesi)' ve Eş'arîliğin insan anlayışı karşıtlıkları ve devamlılıkları içerisinde aktarılmaktadır.

Kavramsal çerçeve olarak makalede kullanılan tasnif zihin felsefesinin temel ayrımlarına dayanmaktadır. Zihin felsefesindeki bu kavramlar kullanılırken, kavramların içeriğini kelâmcı düşünürlerin görüşlerinden çıkarmaya gayret edilmiştir. Bu bakımdan çalışmamızdaki kavramsal öneriler, çağdaş zihin felsefesi tartışmaları ve bu tartışmalarda verilen anlamlar üzerinden değil, ortak kabul gören tanımların ne kadar kelâmcıların yaklaşımlarını betimlediği üzerinden ele alınmalıdır.

Literatürdeki genel kabule göre, düalizm, insanda bedenden ayrı ve bedensel olmayan bir yapının bulunduğunu kabul eden görüşe verilen isimdir.<sup>3</sup> Monizm ise metafizik sahada iki farklı tözün bulunmadığını, tek bir yapının bulunduğunu ifade eden görüştür. Bu kavram aynı zamanda zihin felsefesinde de insanda tek bir tözün bulunduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Bizim buradaki tercihimiz kavramın zihin felsefesi boyutuyla ilgilidir. Bu ana çerçeve ve materyalizm, immateryalizm karşıtlığını da dikkate alarak çalışma erken dönemdeki kelâmcıların insan anlayışlarını tasnif etmeyi amaçlamaktadır. Bu tasniflerde öne çıkan husus kelâmcıların ana görüşü ve temel argümanını tespit etmek ve buna uygun olarak kelâmcıların görüşlerini tasnif etmektedir.

Çalışmada teoriler Mu'tezile'nin temel yaklaşımı ve diğerleri olmak üzere temelde ikiye ayrılarak incelenmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin görüşleri insanın bütünlüğü üzerinden gerçekleşen materyalist eğilimli

<sup>2</sup> Bu çalışmanın ortaya çıkmasında fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Eşref Altaş ve Doç. Dr. M. Zahit Tiryaki'ye ve çalışmanın son okumasını yaparak katkı sunan Arş. Gör. Ömer Faruk Bulut'a teşekkür ederim.

<sup>3</sup> Stephen Priest, *Theories of the Mind* (New York: Houghton Mifflin Company, 1991), 1-8.

<sup>4</sup> Edward Craig, "Monism," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/monism/v-1>

monist yaklaşımlar olarak gösterilirken Eş'arîlik Mu'tezile'nin bu eğilimini daha ileri taşımaktadır. Zira Eş'arîlik, ruhu bedenden farklı olarak görmekle birlikte ikisini de cisimsellikte birleştirmekte ve ruhu tamamen maddi bir yapıya indirgemektedir. Çalışmada bu gerilim üzerinde durulmaktadır. Buna göre Mu'tezile'nin bütünlük vurgusu filozofların düalizmine karşıt olmakla birlikte yine de düalizm iması içermektedir. Tam da bu nokta Eş'arîliğin insan tanımını şekillendirmiş görünmektedir.

### 1. Erken Dönem Kelâm Felsefesinde Nefsin İspatı Meselesi ve Kelâmî Materyalizmin Yapısı

Erken dönemdeki kelâmcıların nefis ile ilgili görüşlerini dört kısma ayırarak incelemek gerekir. İlk olarak Mu'tezile ve içerisindeki farklılıklar dikkate alınabilir. Buna göre Mu'tezilî düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında üçe ayrıldıkları söylenebilir. İlk olarak aşağıda detaylı bir şekilde üzerinde durulacak olan Mu'tezile'nin genel yaklaşımını oluşturan düşünürler gelir ki bunlar Basra Mu'tezilesi olarak bilinen Ebû Ali ve Ebu Hâşim Cübbâî ile birlikte Kâdî Abdülcebbar, Nisâbûrî ve İbnü'l-Melâhimî'ye kadar uzanan düşünürlerdir. Bu düşünürlerin temel yaklaşımı insanın kudret sahibi, canlı bir bütünlük olarak tanımlanması yönündedir. Bu yaklaşım içerisinde bulunmakla birlikte farklı yorumlarıyla daha işlevselci bir yaklaşımı benimseyen Câhız ise insani nefsin bariz bir tanımını vermemekle birlikte onun en temel fonksiyonları olarak beslenme ve cinselliği göstermekte ve Basra Mu'tezilesinin canlılık yönüne yaptığı vurguyu genişletmektedir.<sup>5</sup>

Diğer taraftan yine nefsin bir cisim olarak görülmesi gerektiğini söylemekle birlikte bu cismin bedenden ayrı bir varlık olarak tanımlanması icap ettiğini ifade eden Nazzâm'ın (öl. 213/845) görüşü zikredilebilir. Üçüncü olarak ise Muammer bin Abbâd el-Sülemî'nin (öl. 259/830) epifenomalizme benzer mana teorisi çerçevesinde inşa ettiği insan teorisi gelmektedir. Dördüncü olarak ise Eş'arî ve İbn Fûrek (öl. 406/1015) ile birlikte Basra Mu'tezilesinin insan görüşünü kabul ederek dönüştüren erken dönem Eş'arîliği vardır. Bu yaklaşımların tam olarak ne ifade ettiğinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak nefsin ispatı ile ilgili erken dönem kelâmî teorilerin ele alınması gerekir. Zira bir bütün olarak yukarıda zikredilen farklılıkların arkasındaki ortaklık, felsefenin 'soyut ve bedenden bütünüyle ayrı' nefis anlayışına alternatif bir yaklaşım geliştirmesidir.

Kelâmcıların nefsin ispatı ile ilgili görüşleri, iki temel kaynaktan istifade edilerek elde edilebilir. (i) erken dönem kelâm ilminin asli kaynakları olarak erken dönem kelâmcılarının eserleri. (ii) Fahreddin Râzî, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Hazm (öl. 456/1064), Şehristânî (öl. 548/1153) gibi daha sonraki yüzyıllarda yaşamış olmakla birlikte kelâmcıların bu konudaki görüşlerini hem tarihsel hem de müdellel bir şekilde inceleyen yazarların eserleri. Bu kaynaklar incelendiğinde, erken dönem kelâmcılarının en azından Gazzâlî (öl. 505/1011) dönemine kadar büyük oranda insanda bedenden ayrı, cisimsel olmayan ve kendi doğasına sahip bir nefsin varlığını kabul etmedikleri görülmektedir.<sup>6</sup> Aşağıdaki satırlarda bu genel durumun nasıl bir seyir takip ettiği kelâmcı düşünürlerin görüşleri üzerinden gösterilmektedir.

Erken dönem kelâmcı düşünürlerin insan teorisinin *materyalist* olarak isimlendirilmesi bazı karışıklıklara yol açma ihtimali barındırır da bu teorileri en kapsayıcı şekilde tasvir eden kavram olarak görülebilir. Özellikle *materyalist* ifadesinin din felsefesi bağlamında ateizm ile ahlak felsefesi bağlamında ise *hedonizm* ile yakınlaşması göz önünde bulundurulduğunda kelâmî materyalizmin ne ifade ettiğinin şerh edilmesi ge-

<sup>5</sup> Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 61.

<sup>6</sup> İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (Beyrut: Dâru'l-Ecyel), 191-239.; Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefis ve Akıl" *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), 339.

rekebilir.<sup>7</sup> Mu'tezilî ve kelâmî materyalizm incelenirken göz önünde bulundurulması gereken husus, bu materyalizmin sadece görünenler âlemi ile sınırlı bir materyalizm olduğudur. Örneğin Mu'tezile'nin insan tanımının genelinden hareketle bütün Mu'tezilî teoriyi materyalist olarak isimlendirmek doğru olmayacaktır. Zira Mu'tezilî teorinin metafizik duruşuna bakıldığında insan ve Tanrı arasında kesin bir ayırım ön gördüğü ve Tanrısal varlık alanını maddi varlık alanından bütünüyle ayırdığını söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin ve erken dönemde kelâmcıların materyalist yaklaşımını bu genel ilke çerçevesinde ele almak gerekmektedir.

Fahreddin Râzî'nin ifade ettiği üzere insanın tanımı problemi bağlamında kelâmî bakış açısı felsefenin karşısında soyut varlık alanını reddetme ve insan ve Tanrı arasındaki varlık zıtlığını vurgulama üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede her ne kadar Nazzâm ve Muammer gibi yarı maddeci yaklaşıma sahip kelâmcılar olsa da nihayetinde kelâmî ontolojinin yapısı gereği insanda bedenden ayrı olarak bulunan şeyin, maddi bir cevher olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>8</sup> Şimdi bu bağlamda nefsin ispatı ile ilgili olarak kelâmcıların bakış açısını incelemeye geçebiliriz.<sup>9</sup>

## 2. Erken Dönem Kelâmında İnsanda Soyut Bir Varlığın Olmadığı Düşüncesinin Delillendirilmesi ile ilgili olarak Fahreddin Râzî, Melâhimî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Tasvirleri

İnsan nefsinin maddi bir varlık olduğuna dair en detaylı deliller Fahreddin Râzî'nin *Metâlibü'l-âliye* eserinden çıkarılabilir. Ayrıca doğrudan Mu'tezilî düşünürlerin görüşlerindeki genel eğilimi yansıtmaları bakımından İbnü'l Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn* isimli eseri üzerinde durulacaktır. Zira bu iki düşünür kelâmın nefsin ispatı ile ilgili yaklaşımını felsefenin iddiası ile karşıtlık içerisinde ele alarak erken dönem kelâmındaki konuyla ilgili tartışmaların deliller üzerinden bir özetini sunmaktadır. Dolayısıyla buradaki bilgiler, Râzî yahut Melâhimî'nin görüşü olarak değil onların erken dönem kelâmının felsefi pozisyonunu nasıl aktardığına odaklanmaktadır.

Nefsin ispatı konusu nefsin tanımı konusuyla doğrudan irtibatlı bir konudur. Konuya genel bir çerçeveden yaklaşıldığında kelâmcıların büyük oranda nefsin bedene indirgenmesi yahut cisimsel bir varlık olması yönünde deliller ortaya koyduğu görülür. Râzî bu delilleri on ayrı delil olarak özetler ve filozofların muhtemel eleştirileriyle birlikte ele alır. Diğer taraftan Râzî kadar sistematik olmamakla birlikte Kâdî Abdülcebbar'da nefsin ispatı ile ilgili genel Mu'tezilî görüşü destekleyen argümanlar sunmaktadır.<sup>10</sup>

Kâdî'ye göre iradenin tek bir bütün olarak varlığını göstermesi insanın cisimden mürekkep olan bünye olduğunun delillerinden birisidir.<sup>11</sup> Kâdî'ye göre irade, cisimsel olmak veya canlı olmak ile ilgili bir özellik değildir. İrade insani bütünlükten kaynaklanır. Canlının organları ve parçaları arasındaki uyum iradenin temelini oluşturur. Bu nedenle irade insanda cisimden ayrı bir nefsin varlığını değil, insanın cisimle meydana gelen bir bütünlük oluşturduğunu ispatlar.

<sup>7</sup> Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 203.

<sup>8</sup> Atomcu teorinin Basra Mu'tezilesinin insan anlayışı bağlamında detaylı bir incelemesi için bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994), 90-133.

<sup>9</sup> Erken dönem kelâmında insan tanımlarında kudret ve canlılık kavramlarının incelenmesi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-" *İnsan Nedir?* içinde, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 139-201.

<sup>10</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 329, 331, 332, 334.

<sup>11</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 329.

İrade deliline ek olarak idrak konusunda da Kâdî Abdülcebbar Ebû Ali Cübbâi'nin yaklaşımını özetler. Buna göre tıpkı irade gibi idrak da bedenden ayrı bir varlıkta değil bedende hâsıl olur.<sup>12</sup> İrade ve idrak delillerinde canlılık konusu da incelenir. Buna göre canlılık, bedenden ayrı ve ona eklenen bir şey değil, bedenin her kısmında idrak ve iradenin o kısımda bulunmasını mümkün kılacak tarzda bulunan bir özelliktir. İdrakin nasıl oluştuğuyla ilgili olarak Kâdî, haz ve acı örneğini verir. İdrakin gerçekleşebilmesi için bedende bir duyumsamanın olması gerekir. Bu duyumsama ancak canlılık aracılığıyla olur fakat canlılık burada bir aracı konumundadır. Mu'tezilî teoride idrak bedenselliğin bir özelliğidir. Hatta bedenin belirli kısımlarında oluşan bir fiildir. Burada işaret edilmesi gereken diğer bir nokta da Mu'tezilî teorinin idrakin bütünlük ve canlılık aracılığıyla ortaya çıkacağını söylemesidir.

Nefsin ispatı ile ilgili olarak dikkate değer diğer bir görüş de Câhız'ın görüşüdür. Her ne kadar Câhız nefsin ispatı ile ilgili olarak karşıt görüşleri dikkate alarak bir delil sunmasa da nefsin bedensel bir tabiat olarak fiiller ile meydana gelmesini savunması nedeniyle farklı bir yaklaşım olarak görülebilir. Câhız'a göre nefis, bedene dahil olmuş bir varlıktır. Onun ifadelerinden nefsi cisimsel olsa da bedenden ayrı bir varlık olarak gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür. Câhız'ın nefsin varlığının ispatı bağlamında üzerinde durduğu konu nefsin beslenme ve cinsellik fiilleridir. Nefsin varlığını fiilleri üzerinden temellendiren Câhız buna rağmen eserlerinde detaylı bir nefis haritası ortaya koymaz.<sup>13</sup> Câhız nefsin ispatı problemi ile genel anlamıyla Mu'tezilî düşünürlerin ilgilendikleri şekilde ilgilenmemiş olsa da nefsin varlığını fiiller üzerinden ispatlaması bakımından önemlidir. Her ne kadar ele alış şekli bakımından farklı olsa da Câhız'ın insan teorisinde Mu'tezile'nin genel yaklaşımından tam bir kopuş içerisinde olduğunu söylemek zordur.

Nefsin ispatı meselesi ile ilgili Mu'tezile'nin genel eğilimini ve erken dönem kelâmcılarının delillerini birkaç başlık altında ele almak mümkündür. Râzî'nin anlatımına göre, nefsin mücerret (soyut) bir cevher olması görüşü ilk olarak bedihi bilgiye aykırıdır. Zira her insan bedihî olarak kendisinin bu beden olduğunu bilir. Eğer bu beden dışında bir şeyin varlığı bedihi olarak bilinmiyorsa bu durumda onun varlığından bahsetmek doğru değildir.<sup>14</sup> İbnü'l-Melâhimî ise Râzî'nin itirazını onaylar. Ayrıca nefsin mücerred bir cevher olduğu iddiasının ya da insanda beden dışında bir varlık bulunduğu iddiasının sofistlik bir yanılgıya düşmeden temellendirilemeyeceğini ifade eder.<sup>15</sup> Bu iddiaya göre sofistlerin bilginin imkansızlığına dair görüşleri nasıl ki bir iddia değil daha çok bir varsayımsa aynı şekilde insanın canlılık sahibi bir varlık olduğu görüşüne karşıt görüşler de bir varsayımdır. Çünkü insanda görünen bünye ve canlılık dışında bir cevherin bulunduğu ilk elden duyumsanan bilgilerle doğrulanabilir özellikte değildir.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 334.

<sup>13</sup> Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 61-62.

<sup>14</sup> Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 44.

<sup>15</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife* (Tahran: Freie Universität Berlin; Müessesese Bujuşî Hikmet ve Felsefe İnan, 1386), 168.

<sup>16</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 168.

Râzî'nin aktardığı şekliyle kelâmcıların nefsin bedenden ayrı olmadığı düşüncesine dair aşağıdaki delil getirilmiştir:

- (i) Her şey kendisini (nefs) bedihi bir şekilde bilir.
- (ii) Mücerred olan, cisim olmayan ve cismani de olmayan bir şey bedihi olarak bilinmez.
- (iii) O halde cisim olmayan ve cismani olmayan bir şeyin nefs (kendilik) olması mümkün değildir.

Klasik mantık modlarından "Camestres" formunda inşa edilmiş bu delil şu şekilde kurulmuştur: Bütün P'ler M'dir; Hiçbir S M değildir; O halde hiçbir S P değildir. Dikkat edilirse bu delil filozofların insan anlayışının karşısında kelâmcıların savundukları insan anlayışının da mantıksal olarak ifade edilebileceğini göstermektedir.

Yine İbnü'l-Melâhimî ve Râzî'nin Mu'tezilî teorisinin açıklanması sadedinde sundukları diğer bir delil de görünen bir fiilin görünmeyen bir faile nasıl nispet edileceğine dairdir.<sup>17</sup> Eğer insanda bedenden ayrı herhangi bir cevher varsa ve fiilleri bu cevher kontrol ediyorsa o halde bu cevherin fiil esnasında bu bedenle bir şekilde karşılaşması ve onunla ilişki kurması gerekir. Cisimsel bir şeyle ilişki kuran bir şeyin de cisimsel olması gerekir. O halde insanda bedenden ayrı bir cevherin bulunduğu görüşü doğru değildir.

Kelâmcıların özellikle İbn Sînâcî nefis teorisine getirdikleri bir eleştiri de bu teorisin 'tenasüh' riskini barındırdığıdır. Zira eğer nefis bütünüyle bedenden ayrı bir cevher ise ve tıpkı bir geminin kaptanı gibi ise bu durumda kaptanın bu gemiyi terk edip başka bir gemiye geçmesi mümkündür. Dolayısıyla nefsin içinde bulunduğu bedenden ayrılarak başka bir bedene geçmesi mümkündür.<sup>18</sup>

Kelâmcıların diğer bir delili duyumsama ve acının gerçekleşmesi ile ilgilidir. Bu delili Kâdî Abdülcebbar, Fahreddin Râzî ve İbnü'l-Melâhimî'nin Mu'tezile'nin 'canlılık ve kudret sahibi bütünlük içerisindeki bünye' şeklindeki insan tanımının desteklenmesi için kullandığı görülmektedir. Bu delile göre eğer acı, lezzet vb. duyumsamalar bedenün çeşitli organları olmaksızın gerçekleşmiyorsa bu durumda bu duyumsamaların o organlara indirgenmesi mümkündür. Örneğin dil olmadan tat gerçekleşmiyorsa tat alan nefsin tat alma gücü değildir, dil ya da dilin içerisinde bulunduğu bedensel bütünlüktür.<sup>19</sup>

Râzî ve Melâhimî Mu'tezilî insan anlayışının savunulması bağlamında filozofların kendi insan anlayışlarını temellendirdikleri en önemli delillerden birisi olan idrak delilini de ele alırlar. Melâhimî insan bedeninin kendi başına idrak eden bir varlık olduğunu dolayısıyla idrakin bu bedende meydana gelen bir şey olduğunu ileri sürer.<sup>20</sup> Râzî de bedenün tıpkı cüzüleri idrak etmesi gibi benzer şekilde küllî olarak da idrake sahip olduğunu ileri sürer. Melâhimî idrak fiilinin tıpkı mıknaşın çekme fiili gibi bedensel bir fiil olduğunu öne sürer.<sup>21</sup> Mu'tezilî düşünürlerin diğer bir itirazı da nefsin yetkinleşmesi üzerinden yapılmaktadır. Buna göre eğer beden nefsin bir aleti ise bu durumda nefsin beden aracılığıyla yetkinleşmesinin söz konusu olmaması gerekir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 44.; İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 168.

<sup>18</sup> Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 45.

<sup>19</sup> Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 47.

<sup>20</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 161.

<sup>21</sup> İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 168.

<sup>22</sup> Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 49.; İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 157-159.

Mu'tezile'nin filozofların mücerret nefis teorisine yönelik başka bir eleştirisi de bu teorinin insanın kendi fiillerinden sorumlu olmasını engellemesidir.<sup>23</sup> Buradaki temel problem insanın icra ettiği fiillerden doğan sorumluluğun bedenden ayrı olan nefse mi yoksa bedene mi irca edileceği ile ilgilidir.

### 3. Erken Dönem Kelâmcılarında İnsanın Tanımı Meselesi

Eldeki kaynaklardan hareketle nefsin ispatı meselesini bu şekilde açıkladıktan sonra insanın tanımı meselesine geçebiliriz. Zira bu konu nefsin ispatı konusunun devamı ve sonucu niteliğindedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Mu'tezile'nin genel eğiliminde belirli bir insan anlayışı vardır. Diğer taraftan erken dönemdeki kelâmcıların farklı insan anlayışlarına yöneldikleri de görülmektedir. Bu meseleyle ilgili olarak eldeki kaynaklar Râzî ve Melâhimî'ye kıyasla erken dönem kelâmcılarının görüşlerini daha doğrudan yansıtmaktadır.

İnsanın tanımlanması konusunu erken dönem kelâmcıları açısından ele alırsak, iki hususu vurgulamak gerekir. Öncelikle kelâmcıların konuyla ilgili tartışmaları kavramsal ve dilsel düzeyde 'insan' kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanır. Burada tıpkı diğer kavramlar gibi insan kavramının nasıl tanımlanacağı temel problemi teşkil etmektedir. İkinci olarak ise insanın bir varlık olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusu gelir. Bu konu erken dönem kelâmcılarında en temel meselelerden birisidir.

İlerleyen sayfalarda üç farklı Mu'tezilî insan anlayışı ve erken dönem Eş'arî kelâmcılarının insan tanımları irdelenecektir. Bu incelemeler tarihsel sıraya göre yapılacaktır. Öncelikli olarak Muammer bin Abbâd es-Sülemî'nin insan tanımı ardından Nazzâm'ın tanımı ve Mu'tezile'nin genel yaklaşımını oluşturan Mu'tezilî düşünürlerin görüşleri son olarak da Eş'arî kelâmcılarının görüşleri üzerinde durulacaktır. Mu'tezilî düşünürler içerisinde bu üç teorinin dışında kalan tanımlamalar ise burada inceleme konusu olmayacaktır.

Mu'tezilî düşünce insan tanımları bağlamında değerlendirildiğinde bu konunun erken dönemden itibaren Mu'tezilî düşünürlerin temel meselelerinden bir tanesi olduğu söylenebilir. Hatta kaynaklarda Mu'tezilî düşüncenin kurucularından biri olarak zikredilen Ebu Ali Cübbâî'nin *Kitâbü'l-insan* isimli müstakil bir eser yazdığı zikredilmektedir.<sup>24</sup> İnsanın tanımı meselesi Mu'tezilî düşünürleri teolojik yaklaşımların savunulması bağlamında da meşgul etmiştir. Zira özellikle Hint düşüncesi ve felsefesi ile karşılaşmalarda farklı bir insan anlayışına maruz kalan ilk Mu'tezilî düşünürler Hicri 2. yüzyılın başlarından itibaren insanın tanımı meselesiyle ilgilenmişlerdir.<sup>25</sup> İran ve Hint düşüncesinin etkisi ile birlikte dini metinlerin yorumunda baş gösteren problemler ve dini sorumluluk fikrinin doğrudan insan anlayışı ile bağlantılı olması Mu'tezilî düşünürlerin insan kavramının anlamıyla ilgili olarak tartışmalara girmesine neden olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çerçevede yukarıda da ifade edildiği üzere Mu'tezilî düşüncede birbirleriyle ilişki içerisinde olmakla birlikte üç ana yaklaşımın ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Mu'tezilî düşüncenin insan anlayışını bu üç farklı görüşü dikkatle incelemeyen anlamak mümkün görünmemektedir. Zira Mu'tezilî insan anlayışının en detaylı ve felsefi açıklamasını veren Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali ve Ebû Hâşim, Cübbâilerin insan tanımını

<sup>23</sup> Fahreddin Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliye*, 50.; İbnü'l-Melâhimî, *Tuĥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, 156- 157.

<sup>24</sup> Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 118. Cübbâilerin ve Mu'tezilî düşünürlerin insan tanımları bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 341-351.; Sophia Vasalou, "Subject and Body in Başran Mu'tazilism, or Mu'tazilite Kalâm and The Fear of Triviality," *Arabic Sciences and Philosophy* 17, (2007): 267-298.

<sup>25</sup> Van Ess'e göre özellikle Nazzam'ın İran düşüncesi üzerinden insan düşüncesi ile ilgili olarak Dehrilik ve Hint felsefesinden etkilendiği ileri sürülebilir. Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, trans. Gwendolin Goldbloom. (Leiden: Brill, 2017), 402.

Nazzâm ve Muammer'in insan tanımı ile karşılaştırarak ele almaktadır. Diğer taraftan Mu'tezilî düşünce ile ilgili en önemli kaynaklardan olan Nisâbüri'nin *Mesâil Hilâf beyne Basriyyîn ve Bağdâdiyyîn* isimli eserde de Cübbâilerin insan tanımı Bağdat Mu'tezilesinden Ka'bi'nin düşünceleri ile karşılaştırılmaktadır.<sup>26</sup>

#### 4. Muammer ve Nazzâm'da Düalist Yaklaşım

Mu'tezile düşüncesinin erken dönem temsilcilerinden Muammer bin Abbad es-Sülemî'nin insan tanımı Mu'tezile düşüncesi içerisinde de farklı bir konumda bulunur. Ona göre insanda bedenin dışında bir varlık mevcuttur. Bu varlık insanın özünü teşkil eder ve bölünemeyen bir parçadır (cüz lâ yetecezzâ). Bu töz zaman ve mekânda bulunmaz ve bedeni kontrol eder. Ayrıca bu varlık zaman ve mekânda meydana gelmediği için bedensel ve cisimsel olan hiçbir şeye de temas etmez. Herhangi bir cisimsel özellik barındırmamakla birlikte bu varlık, irade, kudret, hayat vb. sıfatlarla betimlenebilir. İnsanın özü bu varlıktır ve irade aracılığıyla bedeni harekete geçirir fakat onunla temas etmez.<sup>27</sup>

Muammer'in çeşitli kaynaklarda farklı yönleriyle incelenen bu yaklaşımında öne çıkan husus, onun irade ve insan ilişkisine yönelik yaklaşımıdır. Muammer'e göre bedenden bağımsız olarak var olan bu tözün en belirgin özelliği iradedir. Diğer bir deyişle Muammer'in insan tanımında irade belirleyici unsur olarak kendisini gösterir. Özellikle Şehristânî'nin aktarımında Muammer'in irade teorisi vurgulanır. Diğer taraftan Şehristânî Muammer'in teorisini filozofların insan görüşüyle kıyaslamaktadır. Ona göre Muammer, bedenden ayrı bir varlığın insanda mevcut olduğu görüşünü filozoflardan almıştır. Fakat Şehristânî Muammer'in insan anlayışının filozofların teorisinden farklı olduğunu da görmektedir. Zira Muammer'in teorisinde İbn Sinacı düalizmden daha katı bir düalizm görülmektedir.

Muammer'in insan tanımında Mu'tezile'nin insan tanımıyla ortak olarak canlı (hay), kâdir, muhtar (seçen, irade eden) unsurları görülür.<sup>28</sup> Fakat Mu'tezile'nin ısrarla vurguladığı toplanma unsuru bu tanım da görülmemektedir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi genel olarak Mu'tezilî düşünürlere göre insan, canlı (hay), kudret sahibi olan ve dış dünyada zahir olarak görünen bünyeden müteşekkil toplamdır (cümle).<sup>29</sup> Muammer'in tanımının Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın düşünceleriyle oluşmaya başlayan bu tanımdan en büyük farkı insanda beden ve beden dışında iki varlığın bulunduğunu söyleyerek bir düalizme yönelmesidir. Fakat diğer taraftan Muammer'in tanımı genel Mu'tezilî teorisinin bütünlük ve toplam görüşüne iradenin tek bir bünyede ortaya çıktığını ileri sürerek temel oluşturmuştur. Bu nedenle Şehristânî'nin Muammer'in insan anlayışını filozofların insan anlayışı ile yakınlaştırmasını şüphe ile karşılamak gerekir.

Mu'tezile kelâmcıları içerisinde Muammer ile birlikte düalist bir yaklaşıma sahip olduğu görülen diğer bir düşünür Nazzâm'dır (öl. 845). Fakat Nazzâm düalizmi, Muammer'in irade merkezli ve zaman mekân dışı insan anlayışından oldukça farklıdır. Zira Nazzâm belki de Mu'tezilî düşüncede ilk olarak 'ruh' kavramı çerçevesinde insanın tanımlanması meselesine yaklaşan düşünürdür.

<sup>26</sup> Ebü Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid. (Beirut, 1979), 149.

<sup>27</sup> Muammer'in insan tanımı için bk. Hans Daiber, *Das Theologisch-Philosophische system des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd As-Sulamî* (Beirut: Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1975), 339-413.; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, thk. Muhyiddin Abdulhamid. (Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 27.; Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 311.; van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 242.; Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 110.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 72.; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 197.

<sup>28</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Farğ beyne'l-fırağ* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 154.

<sup>29</sup> Hasım, "Cübbâiyyân: Ebü Ali, Ebü Hâşim," 181-182.



Nazzâm'a göre ruh bedenden ayrı olmakla birlikte bedene bitişik olarak var olan bir cisimdir. Nazzâm'ın ruhu bir cisim olarak görmesi onun fizik teorileri çerçevesinde anlamlı hale gelebilir. Zira Nazzâm ruhun latif bir cisim olduğunu ifade etmekteydi. Diğer taraftan latif bir cisim olarak ruh, Nazzâm açısından, bedenle bitişik (mücvir), ona bağlı (müşâbik) ve ona yayılmış olarak bulunmaktadır.<sup>30</sup> Beden ile latif bir cisim olan ruh arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği ile ilgili olarak gül ve gülsuyu arasındaki irtibat örnek gösterilir. Gülsuyunun gül içerisinde dağılmasına benzer şekilde ruh da bedene dağılmış ve onun parçalarına sirayet etmiştir.<sup>31</sup> Fakat ruhun asıl mekânı kalptir. Bu nedenle insanın düşünce, duyumsama vb. fiillerinin merkezi de kalptir.

Nazzâm ruh ve beden arasında kurduğu ilişkide bedeni ruhun bir 'afeti' olarak tasvir eder. Nazzâm'ın ruh ve beden arasındaki ilişkiyi afet kavramı üzerinden kurgulamasıyla ilgili olarak farklı yorumlamalar yapılmıştır. Van Ess Nazzâm'ın insan görüşünün bu kavram üzerinden Platonculukla ilişkilendirilebileceğini öne sürer.<sup>32</sup> Van Ess, Nazzâm'ın ruh ve bedenin ayrı olduğu ve bedenin ruhun afeti olması görüşünü dönemindeki Hıristiyan din adamlarından almış olabileceği var sayımını ortaya atar.<sup>33</sup> Bu ihtimallerden bağımsız olarak Nazzâm'ın insan anlayışında Eş'arî'nin aktarımında görüldüğü üzere, beden ve ruh arasındaki zıtlık özgür iradenin açıklanmasıyla ilgili olarak kurgulanmıştır. Zira Eş'arî'nin aktardığına göre Nazzâm'ın ruh anlayışında eğer beden ortadan kalkmış olsa idi bu durumda ruh bütün fiillerini zorunlulukla ve tercih etmeksizin meydana getirecekti. Fakat bedenin varlığı ruh ile beden arasında bir çatışmanın doğmasına neden olmuş ve bu da özgür iradenin varlığını doğurmuştur.

Nazzâm'a göre beden ruhun kabıdır (heykel).<sup>34</sup> Nazzâm ruhu bedende bulunan ona bitişik ya da ondan ayrı bir araz olarak görmemektedir. Bu nedenle Nazzâm tam bir düalist olmakla beraber onun insan anlayışı 'materyalist' bir düalizm olarak görülebilir.<sup>35</sup> Bu bakımdan da Eş'arî yaklaşımdan farklılık arz etmektedir. Zira Nazzâm ruhun cisimsel olsa bile ayrı bir töz olduğunu vurgularken Eş'arîlik ruhun cisim ve bedensel oluşunu bütünüyle cisim ve bedenden ayırık oluşu üzerinden kurgulamaz ve iki farklı töz ortaya çıkarmaz. Nazzâm ile birlikte Mu'tezilî düşüncede ilk defa ruh kavramının ortaya atıldığı üzerinde durmuştuk. Ruh kavramının ve düalist materyalizmin Nazzâm sonrası kelâm düşüncesine etkisi iki yönlüdür. İlk olarak Mu'tezilî insan tanımının Allâf (öl. 235/849-850) üzerinden şekillenmesinde Nazzâm'ın insan anlayışı karşıt bir görüş olarak kendisini gösterir. Diğer taraftan Eş'arîliğin araz tanımı ve latif bir cisim olarak ruh görüşüyle Nazzâm'ın yaklaşımı arasında da bir benzerlik göze çarpmaktadır. Fakat Eş'arîlik insandaki bütünlük yönünü öne çıkardığı ve düalist eğilimlere bir karşıtlık geliştirdiği için monist bir yaklaşım olarak görülmesi daha makuldür.

## 5. Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı

Konuyla ilgili çalışmasında Van Ess, Ebu'l Hüzeyl Allâf'ın (öl. 849) daha sonra Cübbâiler, Kâdı Abdülcebbâr ve Nisâbüri tarafından geliştirilen insan tanımının Muammer'in insan tanımı ve Nazzâm'ın düalist materyalizmi ile karşıtlık içerisinde geliştiğini ifade eder.<sup>36</sup> Dolayısıyla genel anlamıyla Mu'tezilî insan tanı-

<sup>30</sup> Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 114.

<sup>31</sup> el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyin*, 28.; Abdülcebbâr, *el-Muḡni*, 357.; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 193.

<sup>32</sup> van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 402 .

<sup>33</sup> van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 402.

<sup>34</sup> van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 401.

<sup>35</sup> Dalkılıç'a göre Nazzâm'ın materyalizmi mutedil materyalizm olarak isimlendirilebilir. Bk. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 193.

<sup>36</sup> van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 206.

mının başlangıcı olarak Allâf'ın insan tanımı gösterilebilir. Allâf'ın insan tanımı da tıpkı Nazzâm'ın tanımına benzer şekilde materyalist bir temele sahiptir. Ona göre insan, yiyen, içen, iki eli, iki ayağı olan ve herkes tarafından görülen bedenden ibarettir.<sup>37</sup> Fakat Allâf'ın yaklaşımını kaba bir materyalizm olarak görmemek gerekir. Zira Cübbâiler'le birlikte daha sistematik hale gelecek olan 'bütünlük' merkezli insan tanımının izleri Allâf'da görülebilir. Burada iki hususu göz önünde bulundurmak gerekir: (i) Allâf'ın insan tanımı materyalist özellikler barındırır da bu bilgi teorisinde bir duyumsamacılığa (empirizm) götürmez. Zira ona göre, duyumsama duyuları aşan bir fiildir. (ii) Fakat Allâf'ın varlık teorisinde arazların temel alınması ve ister kalpte bulunsun isterse de kalbin dışında bulunsun her türlü bilgi durumunun arazların bir araya gelmesi ve ayrılması ile mümkün olması nedeniyle cisimsel ve madde temelli bir insan anlayışı vardır.<sup>38</sup>

Ayrıca Allâf canlılığın insandan ayrı bir varlık olduğunu ifade eder. Bunun anlamı canlılığın insanın bedensel yapısına eklenen bir özellik olduğudur. Canlılığın insan bütününe nasıl iliştiği ise Allâf'ın tanımında tam olarak belirgin değildir. Burada iki ihtimal söz konusudur: (i) Canlılık bedene ilişen bir arazdır, (ii) Ya da bir cisimdir. Birinci ihtimal ikinciye göre daha savunulabilir. Fakat bu durumda da canlılığın bir araz olarak, ayrı bir varlık olmaksızın bütüne nasıl iliştiği problemi ortaya çıkar. Canlılıkla ilgili problemler, ayrıca Kâdî Abdülcebbar ve Nisâbüri tarafından detaylı bir şekilde tartışılmıştır.<sup>39</sup>

Allâf'ın bu tasviri arka planında atomcu bir varlık anlayışına dayanmaktadır. Zira ona göre çeşitli özellikleri olan cisim anlamında insan arazların bir araya gelmesiyle meydana gelen ve dış dünyada görünen yapıdır. Allâf'ın atomcu yaklaşımı Tanrısal iradeyi dışarıda bırakan bir atomculuk değildir. Ona göre arazların her bir araya gelişinde Tanrısal irade etkide bulunur. Burada Allâf'ın üzerinde durduğu diğer bir kavram da telifdir. Zira Allâf insanda farklı özelliklerin bulunduğu ve bu özelliklerin nasıl bir araya geldiği ile ilgili olarak telif kavramını devreye sokar.<sup>40</sup> Telif farklı özelliklerdeki arazların Tanrısal iradenin de müdahalesiyle insandaki özgün şeklini almasıdır. Farklı kaynaklarda Allâf'ın görüşlerinin aktarılması bağlamında telif kavramı yerine içtima (bütünleşme, toplanma) kavramı da kullanılmaktadır. Bu kavram daha sonra Cübbâiler ile gelişecek olan insan anlayışının temelini oluşturmuştur.

Allâf'ta örtük olarak; Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbar'da açıkça insan tanımı dilcilerin insan kavramına yükledikleri anlamdan destek alarak oluşturulmaktadır. Yukarıda Cübbâilerle birlikte gelişen Mu'tezilî insan tanımına kısaca değinmiştik. Bu tanımın öğeleri, diğer Mu'tezilî tanımlarla ilişkisi ve tanımın felsefi sonuçları Kâdî Abdülcebbar tarafından genişçe tartışılmaktadır.

Kâdî'nin Mu'tezilî insan anlayışını nasıl temellendirdiğine geçmeden önce onun yöntemi üzerinde durmak faydalı olabilir. Kâdî, Basra Mu'tezilesinin insan tanımını iki yönlü olarak değerlendirir. İlk olarak o Mu'tezile içerisindeki rakip teorilerin ilkeleri ve mantıksal sonuçlarını Cübbâilerin teorisi ile karşılaştırır. İkinci olarak ise Cübbâilerin insan tanımındaki canlılık, kudret, bünye, toplam gibi kavramları açıklayarak bu teoriyi geliştirir. Kâdî'nin Ebu Hâşim ve Ebû Ali Cübbâi'ye atfederek aktardığı insan tanımı şu şekildedir:

<sup>37</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 321-322.; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 188.; Ebu'l Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, 25.; Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur," 62.; Hasım, "Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim," 181.

<sup>38</sup> Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-'Allâf* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, 1966), 28 12. Dipnot.

<sup>39</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 310.

<sup>40</sup> van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, 242.

“İnsanın tanımı konusunda hocalarımızın söylediği şudur: İnsan, canlı (hayy), kudret sahibi (kâdir), içerisinde bulunduğu özel bünye dahilinde var olan, şahıstır. İnsan, kendisine emir, nehy (yasaklama), zemm ve medhin yöneldiği varlıktır. İnsan, kendisinde bulunan manalar nedeniyle canlı ve kudret sahibi olur. Fakat bu anlamlar insan tanımına dahil olmaz.”<sup>41</sup>

Bu noktada Mu'tezile'nin Cübbâilerle birlikte devam eden genel yaklaşımında ruh konusuna da temas etmek gerekir. Zira örneğin, Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin insan tanımına uygun olarak ruhun insandaki nefes alıp verme yetisi olduğunu düşünür ve ruhun ne cisimsel ne de cisimsel olmayan ayrı bir töz olarak anlaşılamayacağını ileri sürer.<sup>42</sup> Bu yaklaşım Mu'tezile'nin genel anlamıyla insan düşüncesini yansıtmaya bakımından önemlidir. Zira Allâf ile başlayarak Kâdî Abdülcebbar'a kadar giden süreçteki insan anlayışı, insanı görünen yönüyle tanımlamaya ve onda ruh ve nefes tarzında ayrı bir töz kabul etmemeye odaklanmaktadır.

Kâdî'nin canlı, kudret sahibi görünen beden bütünlüğü olarak Cübbâilere atfettiği tanımı üç ana sacayağı üzerinde geliştirdiği görülür.<sup>43</sup> İlk olarak bu tanım monist bir tanımdır. Diğer bir deyişle Muammer ve Nazzâm'ın teorilerinin aksine Cübbâilerin tanımı insanda bedenden ayrı bir varlık olduğunu kabul etmemektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta bu tanımın tam olarak materyalist bir tanım olarak görülüp görülemeyeceği konusudur. Diğer bir deyişle bu tanımdaki bütünlük ve toplam görünen bedenden ayrı bir şey midir farklı bir şey midir? Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda bütünlüğün parçalardan, organlar ve arazlardan ayrı olarak düşünülmesi bir çelişki meydana getirir.<sup>44</sup> Çünkü bu durum zaruri bilginin aksine bir durum doğurur. Kâdî'nin zaruri bilgi üzerinden yaptığı temellendirme Mu'tezile düşüncesinin insan tanımının savunulmasında önemli bir rol oynar.<sup>45</sup> İkinci olarak ise Kâdî Abdülcebbar Cübbâilerin insan tanımının geliştirilmesi için dilsel verileri sıklıkla kullanır. Aşağıdaki pasaj Cübbâilerin ve Kâdî Abdülcebbar'ın insan anlayışı ile ilgili dil üzerinden sağlanan verilerin nasıl kullanıldığını göstermektedir:

“Şurası sabittir ki Araplar'ın çoğu meleklerin ve cinlerin varlığına inanmışlar ve onların ölüm, hayat, konuşma (nutk) hususiyetleri açısından tıpkı insanlar gibi olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onları (melekleri ve cinleri) bu isimle isimlendirmemişlerdir. Şayet insanın tanımı (düşünen, konuşan ve kudret sahibi canlı) olsaydı, o zaman bu vasıflara sahip olduklarını bildikleri veya sahip olduklarına inandıkları bu isimle isimlendirmeleri gerekirdi. Çünkü onların isimlendirmelerinin mutlaka kesin bilgiye dayanması gerekmektedir. Çünkü bizim istidlalimiz Araplar'ın tamamının bunu kabul etmesiyle gerçekleşebileceği gibi bir kısmının kabul etmesiyle de gerçekleşebilir.”<sup>46</sup>

Kâdî'nin bu görüşlerini değerlendirmek maksadıyla erken dönemdeki dilcilerinin insan tanımlarına bakıldığında insan kelimesine verilen anlamların felsefi ve kelâmi içerikten bağımsız olarak değerlendirilebileceği görülür. Örneğin İbn Fâris (öl. 1004) E-N-S kökünü ve insan kavramını şu şekilde açıklar: “Bu fiil,

<sup>41</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 311.

<sup>42</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 309. Kâdî burada ruhun varlığını vücutta kanın varlığına benzeterek açıklar. Detaylı bilgi için bk. Zafar, *Kâdî Abdülcebbar'da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, 92 vd.

<sup>43</sup> Fakhry, “The Mu'tazilite View of Man,” 112-113.; Hasım, “Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim,” 181.

<sup>44</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 312. Burada Ebû Ali ya da Ebû Hâşim Cübbâî'nin bünye ile parçalar arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldıklarıyla ilgili Kâdî Abdülcebbar bir aktarım yapar. Buna göre Bünye ve ceset, bir araya gelmiş parçaları oluşturur ve bünye ve ceset bu parçalardan ayrı bir varlık değildir.

<sup>45</sup> Abdülcebbar, *el-Muğni*, 312; 321-329.

<sup>46</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 346.; Abdülcebbar, *el-Muğni*, 361.

bir şeyin ortaya çıkması ve zâhir olması anlamına gelir. Ortaya çıkmayan her şeyin sonucunda tevahhuş (yalnızlık, gizlilik) meydana gelir. Bu nedenle insan için cinin karşıtı demişlerdir. Bir şey görüldüğü zaman “ânestu” (onu gördüm) denir”.<sup>47</sup> İbn Fâris özelinde dilcilerin insan kavramının anlamıyla ilgili görüşü insanın dış dünyadaki varlığı ile ilgilidir. Cübbâî ve diğer Mu'tezilî düşünürlerin insan tanımında da bu etkiyi görmek mümkündür.

Üçüncü olarak da Cübbâilerin insan tanımını geliştirme yöntemi olarak Kâdî Abdülcebbâr psikolojik tahlillere başvurur. Ona göre eğer insanda Muammer veya Nazzâm'ın ifade ettiği üzere bedenın meydana getirdiği toplamdan daha farklı bir şey varsa bu durumda insanın bunu tıpkı kendisini bilmesi gibi zorunlu olarak bilmesi gerekir fakat insanda böyle bir bilgi ne zorunlu olarak ne de iktisabi olarak bulunmamaktadır dolayısıyla insan görünen bir bütünlükten ibarettir.<sup>48</sup>

Cübbâilerin ve genel olarak Mu'tezilenin insan tanımının ilk ve en önemli unsuru, insanı bir toplam olarak görmesidir. Bu toplam yukarıda da ifade edildiği üzere bedenın organlarından ve arazlarından farklı bir şey değildir ve insanı diğer canlılardan ayıran özel yapıyı meydana getiren özgün bir toplamdır. Burada Cübbâilerin karşısında yer aldığı görüş ister materyalist isterse de düalist olsun insanda bu bütünlüğü bozması muhtemel varlıkların kabul edilmesine dayanan görüşlerdir. Bu görüşün en önemli dayanaklarından bir tanesi insanın herhangi bir şeyi idrak ederken bir ayrılık içerisinde bulunmamasıdır. Zira idrak araçları vasıtasıyla meydana gelmiş olsa da bütüne ait bir özelliktir. Kudret ve canlılık özellikleri de yine bütüne ait bir özelliktir. Bütünden koparılmış bir parçada bu özelliklerden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin elin idrak eden veya fiil meydana getiren bir şey olması ancak bütünlük içerisinde mümkündür.

Cübbâilere ve genel Mu'tezilî teoriye göre nutk fiili insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik değildir. Zira nutk bir sıfat ve özellik olması bakımından tam tanımın kendisiyle sağlanabileceği bir şey değildir.<sup>49</sup> Cübbâilerin yaklaşımına göre eğer insanı diğer canlılardan ayıran şey, nutk ise bu durumda nutk özelliğine sahip olmayan (ahres) insanların insan türü altında değerlendirilmemesi gerekir. Fakat Cübbâiler'e göre insanın tam ve eksiksiz tanımının verilebilmesi sıfatlar ve sürekli olmayan özellikler yerine bu sıfatları ve özellikleri taşıyan varlığın tanımlanması ile mümkündür. Konuşma, canlılık, kudret sahibi olma gibi özellikleri bünyesinde barındıran da insanın sahip olduğu bünye ve toplamdır.<sup>50</sup>

Cübbâilerin tanımda kullandıkları 'özel bünye' (bünye mahsus) kavramı her ne kadar konuyla ilgili çalışmalarda 'suret' ile ilişkilendirilmiş olsa da burada bünye ve suret ile kastedilen, filozofların anladığı manada bünye ve suret değildir.<sup>51</sup> Kelâmcıların ıstılahında bünye belirli bir şahsın tek başına sahip olduğu maddi yapı anlamına gelir. Filozofların ıstılahında ise belirli bir şekilde oluşan canlılığın şartı olarak mizaç neticesinde meydana gelen terkibe bünye denir.<sup>52</sup> Cübbâilerin ve Basra Mu'tezilesinin bünye ve suret kavramıyla ifade ettiği, maddenin oluşturduğu bir anlam değildir. Burada kastedilen maddenin bizatihi oluşum şeklidir.

<sup>47</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, (y.y), 145.

<sup>48</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 313.; Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 118.

<sup>49</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 362.

<sup>50</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 363.; Fakhry, "The Mu'tazilite View of Man," 118-119.

<sup>51</sup> Hasım, "Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim," 118.; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 350.

<sup>52</sup> Tahânevî, *Keşşâfü İstılahâti'l-Fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 347.; Hasım, "Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim," 181.

Suret ve bünye kavramlarına ek olarak Cübbâilerin insan tanımdaki diğer bir unsur 'şahs' kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kavram Cübbâilerin ve Mu'tezile düşüncesinin genel yaklaşımının insan anlayışının nasıl belirlendiğine dair ipuçları barındırması nedeniyle önemlidir. Zira 'şahs' kavramı tanım teorisi açısından iki farklı yaklaşıma işaret etmektedir. Cübbâilerin insan tanımının dayandığı tanım teorisi, kelâm metoduna da uygun olarak, insanı soyut, zâtî özelliğini tespit ederek tanımlamaz. Görünen (şâhid) aleminden hareketle insanın maddi yapısının en kapsayıcı tanımını vermeye çalışır. Tanımda 'şahs' kavramına yapılan vurgu da bu şekilde anlaşılabilir. Zira 'şahs', cismin heykeli olarak tanımlanır.<sup>53</sup> Cübbâilerin insan tanımında kastettikleri bir cisim olması bakımından insan şahsıdır.

## 6. Ka'bi'nin Tabiat Düşüncesi İçerisinde İnsan

Muammer, Nazzâm ve Cübbâilerin insan tanımlarına ek olarak insanın mahiyeti ile ilgili Bağdat Mu'tezilesinin önde gelen temsilcilerinden Ka'bi'nin (öl. 931) bazı görüşleri de erken dönem kelimcilerinden olması bakımından incelenebilir.<sup>54</sup> Nisâbüri'nin aktardığı kadarıyla Cübbâilerin insan tanımları karşısında Ka'bi insanın belirli tabiatların sonucunda meydana gelen bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Nisâbüri ilgili tartışmayı şu şekilde aktarmaktadır:

Kendisi ve takipçilerinin ihtilaf ettiği cisimlerin tabiatı konusu ile ilgili olarak Ebu'l Kâsım (Ka'bi) şöyle demiştir: "Alemden meydana gelen cisimler dört tabiatın oluşmuştur. Fakat Allah bu tabiatlar olmaksızın da yaratmaya kadirdir. Ka'bi ayrıca cisimlerin tabiatlara sahip olduğunu söyler. Bu tabiatlar aracılığıyla insan fiili yapmaya hazırlanır (teheyü) ve kadir ve canlı olan insan kudretini icra eder. Aynı şekilde buğdayın da kendine mahsus bir yapısı vardır. Bu yapı nedeniyle ve bu yapı var olduğu müddetçe buğdaydan arpanın çıkması mümkün değildir. Aynı şekilde insanın nutfesinden Allah'ın başka bir canlı yaratması söz konusu değildir. Ka'bi *Uyûnu'l Mesâil* isimli eserinde insanın ve bütün cisimlerin çözülüp bozulduğunu ve dört tabiatın meydana geldiğini ve birbirine dönüşmesinin imkansız olduğunu ifade etmiştir. Bizim şeyhlerimiz (Kâdî Abdülcebâr ve Cübbâiler) ise tabiatın makul olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, buğdaydan arpa meydana getirmeye kadirdir. İnsanın nutfesinden de istediği canlıyı meydana getirebilir. Dolayısıyla biz [Basra Mu'tezilesi] insanın dört tabiatın ya da başka bir asıldan müteşekkil olmadığını düşünüyoruz. Bu düşünceye delil olarak eğer tabiat denen yapı makul bir şey olsaydı onun bilinmesi gerekirdi. Bu bilginin de ya müktesep ya da zaruri bir bilgi olması gerekirdi. Zaruri olması mümkün değildir. Zira eğer zaruri olsaydı ona götüren bir yol olması ya da olmaması gerekirdi. Eğer bu zaruri bilginin edinilmesi için bir yol yoktur denirse bu zaten bedihi olarak insanda hasıl olan bir bilgidir. Bu zaruri bilgiye bir yol aracılığı ile ulaşılır denirse bu durumda bu yol ya idrak ya haber ya ihtiyar ya da mümarese yoluyla olacaktır. Hiçbir şey böyle bir yolun varlığını göstermemektedir. Tabiatın varlığına dair ilim mükteseptir de denemez. Zira idrak edilemeyen bir zatın ispat edilmesi ancak iki şekilde olur: (i) ya ondan zorunlu olarak meydana gelen bir durum vardır ya da (ii) ondan sadır olan bir fiil vardır. Cisim için böyle bir şeye bizi ulaştıracak bir durum söz konusu değildir. Fiil ise ancak cins yoluyla bilinir. Fiiller kasd ve devâi aracılığıyla meydana gelirler."<sup>55</sup>

Ka'bi'nin yukarıdaki görüşleri Galenci bir insan anlayışına benzemektedir. Fakat burada tabiat yaşlılık, kuruluk, sıcaklık, soğukluktan müteşekkil olmakla birlikte bu dört ögeyi aşan bir yapıya sahiptir. Zira yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Ka'bi ile Basra Mu'tezilesi arasındaki tartışmanın esası insanın doğasının ve tanımının ne olduğuna ilişkindir. Basra Mu'tezilesinin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr'ın açıklamalarında da görüldüğü üzere Basra Mu'tezilesi insanda görünen cismin sahip olduğu bütünlük dışında herhangi bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Zira böyle bir varlık ister tabiat ister ruh isterse de araz olarak isimlendirilsin insani sorumluluğun buharlaşmasına neden olabilir. Ayrıca insan fiillerindeki bü-

<sup>53</sup> Tahânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, 1007.

<sup>54</sup> Ka'bi'nin felâsife ile ilişkisi diğer Mu'tezile ve Eş'ari kelimcilerinden farklılık arz etmektedir. Ka'bi Kindî felsefesinin temsilcilerinden Belhî'den mantık tahsil etmiştir. Ka'bi ve düşüncesinin genel bir değerlendirmesi için bk. Racha El Omeri, *The Theology of Abū l- Qâsim al- Balkhî/ al-Ka'bi* (Boston, Leiden: Brill, 2016), 11.

<sup>55</sup> Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-ḥilâf*, 133.

tünlüğü de ortadan kaldırabilir. İnsanda acı ve haz belirli bir organ aracılığıyla oluşsa da acı ve hazzı algılayan insandaki bütünlük durumudur.

Nisâbü'rî'nin yukarıdaki alıntıda Ka'bî'ye karşı cevabında ise Basra Mu'tezilesinin insan anlayışını farklı bir yaklaşımla geliştirdiği görülür. Bu yaklaşıma göre, insanda bütünlük dışında bir tabiat farz etmek makul değildir. Zira bu durumda bu tabiatın bilgisinin zaruri veya müktesep olması gerekir. İki durumda imkânsız olduğuna göre sonuç olarak insanda bütünlük dışında bir tabiattan bahsetmek mümkün değildir.

Ka'bî'ye göre insanın cisimsel yapısı tabiatı itibariyle fiilleri etkiler. Burada kilit kavram 'teheyyü' kavramıdır. Cisim fiili belirli bir yöne sevk ederek insandaki kudret ve canlılık durumlarının temelini oluşturur. Bu temel de tabiattır. Kadir ve canlı olan insani cisimdeki tabiatlar fiillerin temelini oluşturur. Bu nedenle Ka'bî'nin tabiat teorisinde tabiatın fiillere daha doğrudan etkide bulunduğu söylenebilir. Ka'bî'nin yaklaşımının Mu'tezile'nin genel bakış açısından farkı ise tabiat kavramını farklı bir öze işaret edecek derecede vurgulamasıdır.

### 7. Eş'ariliğin Mu'tezile Materyalizmini Aşan Materyalist Monizmi

Erken dönemde insanın tanımlanması ile ilgili görüşleri farklılık arz eden Mu'tezile kelâmcılarının ardından kelâm geleneğinin diğer önemli ekolü olan Eş'arilikteki insan tanımı meselesine geçebiliriz. İnsanın tanımlanması meselesi bağlamında üzerinde duracağımız düşünürler, Eş'arî ekolün erken dönemdeki önemli teorisyenleri olarak, Eş'arî (öl. 936), İbn Fûrek (öl. 1015), Bakillânî (öl. 1013) ve Cüveynî'dir (öl. 1085). Eş'arî geleneğin insan tanımıyla ilgili görüşlerinin sonuçlarını belirli oranda ruh telakkilerinde görmek mümkündür. İnsan tanımında, insanın bedensel bir varlık olduğunu öne çıkaran Eş'arî düşünürler ruhun da beden bir arazi olduğunu, bu arazın mahiyetiyle ilgili ihtilaf etmekle birlikte, kabul etmektedirler. Bu nedenle Eş'arî düşüncesi açısından insanın tanımı ile insanda hangi varlıkların bulunduğu konusu arasında özsel bir ilişki vardır.

Genel olarak değerlendirildiğinde Eş'arî düşünürlerin insan doğası ve tanımı ile ilgili görüşleri materyalist eğilimlidir. Eş'arî düşünürler insanda bedenden ayrı bir ruhun bulunduğunu genel olarak kabul etmekle birlikte bu ruhun nasıl bir varlık olduğu ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Gazzâlî öncesi Eş'arî düşüncesinin insanın mahiyeti ve tanımı ile ilgili genel yaklaşımı, kelâm nominalizmi ile şekillenmiştir. Buna göre Eş'arî'nin kendisinden başlayarak Cüveynî'ye kadar insanda bedensellik dışında bir tözün var olduğunu kabul etmeme, ruh ve canlılığı da bedensellik üzerinden açıklama eğilimi hakimdir. Mu'tezile'nin yaklaşımı ise bedenselliği merkeze almakla birlikte insanın mahiyetinin sahip olduğu uyum ve bütünlük üzerinden tanımlamaktır.

Eş'arî nominalizmi varlık telakkisi bakımından Tanrısal varlık alanının dışında cisimsel varlık alanında soyutluk düşüncesini kabul etmez. Bu nedenle insan anlayışında da materyalist bir yaklaşım görülür.<sup>56</sup> Eş'arî nominalizminin etkisini akıl teorisine kadar sürdürmek mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu nominalizmin Mu'tezile nominalizminin daha gelişmiş bir versiyonu olarak görülebileceğidir. Çünkü Mu'tezilî düşüncede her ne kadar insanda bütünlük bedensel parçalardan ayrı bir şey olmasa da nihayetinde telif ve anlam olmak bakımından bütünlük parçaların meydana getirdiği bir şeydir ve canlılık, kudret gibi

<sup>56</sup> Eş'arî nominalizminin insanın tanımlanması meselesi bağlamında nasıl işlediği ile ilgili olarak bk. Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," *The Muslim World* 102, (2012): 438.

temel özellikler bu bütün içerisinde anlam kazanır. Fakat Eş'arî yaklaşımda arazların sürekli değişmesi söz konusudur ve bu değişimde Tanrısal iradenin rolü Mu'tezilî düşünceye göre daha merkezidir.

İnsanın tanımı meselesinde Eş'arî'nin yaklaşımını inceleyen İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu konuda dilcilerin görüşleri ve yöntemine dayandığını ifade eder. Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi Cübbâilerin düşüncesinde de dil üzerinden delillendirme söz konusudur. Fakat İbn Fûrek'in aktarımından Eş'arî düşüncesinde dile yapılan vurgunun daha temel olduğu göze çarpmaktadır. Eş'arî de Cübbâilerin insan tanımını kabul etmektedir. Ona göre insan, kendisine mahsus bünye (yapı) ile meydana gelmiş (mebni) terkip sonucunda oluşan görünen bedendir (cisim).<sup>57</sup> Tanımda görüldüğü üzere kritik ve belirleyici kavram cisim kavramıdır. Cisim İbn Fûrek'e göre birden çok parçadan telif etmiş varlıktır.<sup>58</sup>

Eş'arî, nominalist yaklaşımı ile uyum içerisinde Mu'tezilenin insan tanımını eleştirir. Buna göre mu'tezilenin insan tanımında 'bütünlük' unsurunu öne çıkarması, kendi usulleri göz önünde alındığında eleştirilebilir.<sup>59</sup> Canlılık ve kudret eğer bütünde meydana geliyorsa bu bütünün canlılık ve kudretin meydana geldiği parçalardan ayrı bir şey olmadığı nasıl ispat edilebilir? Eş'arî nihayetinde mu'tezilî yaklaşımın bütünlük düşüncesinden ödün vermek durumunda kalacağını iddia eder.<sup>60</sup>

Eş'arî düşüncedeki ruh telakkisine göre insanda 'latif bir cisim' olarak bulunan bir ruh vardır. Ruh, Eş'arî'ye göre bedende bulunan bir havadır ve canlılığı sağlar.<sup>61</sup> Bedenin çeşitli boşluklarına dağılmış vaziyette bulunan ruh canlılığın şartıdır. Fakat canlılık ile ruh arasında kurulan ilişkide canlılık tek başına ruhun sonucunda oluşmaz. Canlılık için bedenin bulunması gerekir fakat bedenin canlılığının devam edebilmesi için de ruha ihtiyaç vardır. Burada Eş'arî'nin yaklaşımının Mu'tezilî canlılık teorisi ile farkı görülebilir. Cübbâilerin anlayışına göre canlılık insan bütününde ortaya çıkan arazi bir özelliktir fakat Eş'arî canlılığı ruh ve bedenin bir özelliği olarak görmektedir.

Mu'tezile'nin bütünlük tanımına karşı Eş'arî'nin ileri sürdüğü diğer bir karşı argüman da parçalardan ve organlardan ayrı olarak bütünlüğün öne çıkarılması durumunda bunun organlarla ifa edilen fiillere dair sorumluluğu ortadan kaldıracığıdır.<sup>62</sup> Fakat yukarıda da üzerinde durulduğu üzere Mu'tezile'ye göre bütünlük parçaların bir araya gelmesinden başka ayrı bir anlam ifade etmez. Bu nedenle de insanın bütünlük olarak tanımlanması sorumluluk ile ilgili bir itirazı gerektirmez.

Eş'arî'nin insan tanımı Mu'tezile'nin insan tanımı ile ilgili genel yaklaşımı ile birlikte düşünüldüğünde Eş'arî'nin eleştirisinin Cübbâilerin diğer Mu'tezilî düşünürlere yönelik eleştirisi ile benzeştiği görülür. Bu iki yaklaşım arasındaki fark ruh teorisi ile ortaya çıkmaktadır. Zira Eş'arî ruhun latif bir cisim olmasını bedenselliği üzerinden temellendirir. Bu bakımdan Nazzâm'ın ruhun 'latif bir cisim' olduğu iddiası ile Eş'arî'nin yaklaşımı arasında bir ilişki kurulabilir. Fakat Eş'arî'ye göre ruh ayrı bir töz değildir. Latif bir cisimdir fakat

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlât* (Kahire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Dîniyye, 2005), 224.; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 438.

<sup>58</sup> İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1999), 102.

<sup>59</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlât*, 224.

<sup>60</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlât*, 224.

<sup>61</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlât*, 276.; Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı," 95.; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 466.

<sup>62</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlât*, 227.

bu latif cisim hava gibi bedenle bütünleşmiş bir varlıktır. Bu nedenle de Eş'arî'nin yaklaşımını *materyalist monizm* olarak tasvir etmek yanlış olmayacaktır. Netice itibariyle Eş'arî Mu'tezile'nin kadir, canlı ve belirli bir bünye ile meydana gelmiş bütünlük olarak insan tanımını nominalist bir yaklaşımla ele almakta ve 'bütünlük' düşüncesinin bir düalizme dönüşebileceği riskinden hareket etmektedir.

Eş'arî'nin filozofların insan tanımına eleştirisi Mu'tezile'nin eleştirisi ile benzerdir. Her iki eleştiri de filozofların insanın zatını değil zata ait olan özelliklerine odaklandıklarını savunur. Eş'arî, filozofların insan tanımını "ölümlü (mâit), canlı (hayy) ve nâtık" varlık olarak verir<sup>63</sup> ve Cübbâilerin kullandığı argümanların benzerini kullanır. Yukarıda da üzerinde durulduğu üzere Cübbâiler, filozofların insanı nâtık canlı olarak tanımlamalarına bunun insanı bir özelliği üzerinden tanımlamak olduğu gerekçesi ile karşı çıkmışlardı. Eş'arî de benzer bir gerekçe ile filozofların tanımına karşı çıkmaktadır. Eş'arî'nin eleştirisindeki tek fark, canlılık ile ölümün aynı tanımda bulunmasına yöneliktir. Fakat bu eleştiri de retorik karakterli bir eleştiridir çünkü filozoflar açısından bakıldığında insanın ölümlü olması onun zati bir özelliği değildir. Eş'arî'nin tanımını Mu'tezile'nin tanımından ayıran en önemli unsur bütünlükten ziyade cisim ve cesede yönelik vurgudur ki ruh teorisi ile birlikte düşünüldüğünde bu durum Eş'arî'nin tanımını Nazzâm ve Cübbâilerin tanımları arasında bir orta noktaya koymaktadır.

Eş'arî düşüncede cisim bizatihi kendi başına bir varlık olarak insanın temel unsurudur. Mu'tezilî düşüncenin bütünlük üzerinden ulaştığı sonuç Eş'arî'nin yaklaşımında bedenin kendisinde gerçekleşir. Eş'arî'nin bedensellik vurgusunu en bariz şekilde ruhu cisimsel bir hava olarak tanımlamasında görmek mümkündür. Eş'arî'den sonra gelen Bakillânî ve Cüveynî ise Eş'arî'nin oluşturduğu çerçeveyi farklı açılardan yorumlamışlardır. Şimdi Bakillânî ve Cüveynî'nin insanın tanımı ve ruhun mahiyeti ile ilgili teorilerini inceleyebiliriz.

## 8. Cüveynî ve Bakillânî Açısından İnsan

Bakillânî'ye göre insan bölünemeyen atomlar ve arazlardan meydana gelen bir bütünlük ve telif durumudur. İnsan farklı atom ve arazlardan meydana gelir. Bu yönüyle Bakillânî'nin Eş'arî'nin insan tanımındaki nominalist vurguyu devam ettirdiği söylenebilir. Fakat ruh ve canlılık konusunda Bakillânî'nin Cüveynî'nin yorumlarına temel oluşturan düşünceleri vardır. Bakillânî'ye göre canlılık bedensel bir bütünlük gerektirmez.<sup>64</sup> Bu düşüncesini temellendirmek için Bakillânî Mu'tezile'nin bütünlük teorisini eleştirir. Mu'tezilî düşünürlerin genel eğilimine göre canlılık bütünün özelliği olarak tanımlanır fakat canlılık organlara ve parçalara da yayılmış bir şeydir. Bakillânî'ye göre eğer canlılık bütünden ayrı bir şey değilse bu durumda onun bir araz yahut cevher olması gerekir. Cevher olması mümkün değildir çünkü bu durumda bir mahalde iki varlığın bulunması söz konusu olur. Araz olması da mümkün değildir çünkü bu durumda canlılık arazının hem bütünlükte hem de organlarda bulunması gerekir.<sup>65</sup> Bu problemde Bakillânî'nin yaklaşımı Eş'arî nominalizminin farklı bir şekilde uygulanmasıdır.

Diğer taraftan canlılığın parça ve bütünde nasıl bulunduğu ile ilgili problemin Bakillânî düşüncesi bağlamında çözümü için onun ruh telakkisi üzerinde durulabilir. Yukarıda Eş'arî'nin canlılık ve ruh arasında kurduğu ilişki üzerinde durulmuştu. Buna göre canlılık ruhun yeter nedeni değildi fakat gerek nedeni idi.

<sup>63</sup> İbn Füreke, *Mücerredü Mağâlât*, 227.

<sup>64</sup> Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 456.

<sup>65</sup> Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 456.



Diğer bir deyişle Eş'arî'ye göre ruhun bulunabilmesi için canlılığın bulunması gerekir fakat bu ruhun canlılık ile aynı anlama geldiğini göstermez.

Bakillânî ruhu bedene yayılmış bir hava (rîh münbasit) olarak tasvir eder. Bu hava nefes alıp veren insana yayılmıştır ve hava alıp verme ile meydana gelen şeydir.<sup>66</sup> Fakat Bakillânî bu düşüncesinin yanında meleklerin de ruha sahip olduklarını düşünmektedir ve bu nedenle meleklerin ruhlarının nasıl tasvir edilebileceği ile ilgili argümanlar sunmaktadır. Görüldüğü üzere Bakillânî Eş'arî'nin yaklaşımını geliştirmekte ve farklı konulara uygulamaktadır.

Cüveynî'nin insan anlayışı ise, bize göre, Eş'arî düşüncede önemli bir felsefi kırılmaya işaret etmektedir. Cüveynî'nin Gazzâlî'de tekemmül etmiş bir biçimde ortaya çıkan dönüşümün hem teoriler bağlamında hem de yöntemsel olarak başlatıcısı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>67</sup> Bu dönüşümü insan tanımında da görmek mümkündür. Cüveynî'ye göre insanda cisimsel mahiyete sahip bir ruh bulunur. Ona göre ruh, görünen cisimle bitişik ve onunla bağlantılı şekilde bulunan latif bir cisimdir.<sup>68</sup> Cüveynî'nin bu tasviri Eş'arî'nin yaklaşımından önemli bir farklılık içermemektedir. Fakat Cüveynî'nin beden ve bedensel bir varlık olarak ruh arasında kurmuş olduğu ilişki Eş'arî vesilecilik (occasionalism) teorisinin ruh beden ilişkisine uyarlanmış versiyonu olarak görülebilir.

Cüveynî'ye göre Tanrı ruh ve beden arasındaki ilişkiyi ve canlılığı latif cisim olan ruh ile mutlak olarak cisim olan beden arasındaki müşabeke (birliktelik) üzerinden devam ettirir ve canlılık bu sayede meydana gelir. Aynı şekilde bu birliktelik sona erdiğinde canlılık sona erer ve ölüm gerçekleşir.<sup>69</sup> Cüveynî'ye göre canlılık bedeni canlı hale getiren bir arazdır ve ruh canlılık arazı aracılığıyla canlı hale gelir.

Cüveynî Mu'tezilî düşüncede önemli bir sorun olarak devam edegelen bedensel bütünlük ve bütünlük ile bedensel yapı arasındaki ilişkinin nasıl meydana geldiği sorusunu sürekli olarak devam edegelen Tanrısal irade düşüncesiyle aşmaktadır. Bu çerçevede Cüveynî Mu'tezile'nin bütünlük ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için üzerinde durduğu telif teorisini detaylı olarak inceler ve bu konuda Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltir.<sup>70</sup> Diğer taraftan Cüveynî Bakillânî ve Eş'arî'nin aksine ruh ve nefes arasında doğrudan bir irtibat kurmaz. Cüveynî'nin ruh telakkisi ile ilgili değerlendirmesinde Shihadeh bu durumu Cüveynî'nin latif cisim olan ruh ile beden arasında bir karşıtlık gördüğünü ileri sürerek açıklar.<sup>71</sup> Cüveynî'nin insan anlayışını inceleyen Ş. Haklı ise şöyle bir değerlendirme yapar:

İlk bakışta Cüveynî'nin ruh tanımı ile Mu'tezile kelamcılarının Nazzâm'ınki birbirine paralel gibi gözükse de Cüveynî'de ruhun aslında soyut bir cevher olduğu, gayri cismanî bir şeyin cismanî bedenle ilişkisindeki zorluğu gidermek için onun bedenle ilişki halinde latif bir cisim adını aldığını düşündürmektedir.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 468.

<sup>67</sup> Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18, (2007).

<sup>68</sup> Cüveynî, *İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdulmünim Abdülhamid. (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 379.; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 471.

<sup>69</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 379.

<sup>70</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn* (İskenderiye: Münşeâtü'l-Mearif, 1969), 471-480.

<sup>71</sup> Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," 472.

<sup>72</sup> Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı," 98.

Bu iki yorum da farklı gerekçelerle Cüveynî'nin bedenden ayrı bir ruhun varlığını kabul ettiğine dair bir eğilime sahiptirler. Fakat Haklı'nın bahsettiği güçlüğü çözüme Cüveynî açısından yaklaşıldığında Cüveynî'nin bedenden ayrı soyut bir ruhun varlığını kabul etmesine gerek yoktur. Zira Cüveynî'ye göre latif bir cisim olan ruh ile beden arasındaki ilişki Tanrısal fiilin sürekliliği üzerinden sağlanır. Diğer bir deyişle Tanrı bu dinamik ilişkiyi sürekli olarak yaratır. Shihadeh'in yorumu ise Cüveynî'nin latif cisim olarak ruhu nasıl tasvir ettiğini göz önünde bulundurarak tadil edilebilir. Zira Shihadeh haklı olarak Cüveynî'nin ruhu hem bir latif cisim olarak gördüğü hem de onu havadan ayrı bir şey olarak tasavvur ettiğini söyler. Burada Cüveynî'nin latif cisimden anladığı şeyin hava tarzında değil cıva benzeri bedenden ayrı ama beden ile var olan bir şey olduğunu düşünmek daha doğru görünmektedir.

### Sonuç

Çalışmada insanın tanımı, yapısı ve fiilleri ile ilgili olarak erken dönemde kelâmda felsefi bir eğilimin gelişme gösterdiği gösterilmiştir. Bu bakımdan konuyla ilgili kelâmcıların teorilerindeki sürekliliği gösteren çalışmalara ihtiyaç vardır. Sonuç itibarıyla Gazzâlî öncesi kelâmda farklılıklar bulunmakla birlikte belirli bir satır üzerinde ilerleyen bir insan anlayışı görülmektedir. Buna göre ana eğilim filozofların düalizmine karşı olarak gelişmiş olsa da özellikle kelâm geleneğinde de farklı bir noktada bulunan düşünürlerde düalist bir eğilimin bulunduğu görülmektedir.

Fakat bu düalist eğilimlerde İbn Sinâci anlamda katı bir düalizm olarak değil kelâmın materyalist monizm olarak isimlendirdiğimiz yaklaşımı ile felsefi düalizm arasında bir orta noktada bulunmaktadır. Bu bakımdan teoriler arasındaki farklılıkların nasıl oluştuğu ve hangi yönlerden incelenmesi gerektiği de çalışmamızda gösterilmiştir. Çalışmada ayrıca insan tanımları bağlamında erken dönemdeki kelâmcıların yaklaşımlarına dair bir tasnif önerisi de yapılmaktadır. Zira Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri özellikle Basra Mu'tezilesi üzerinden bir genel çerçeve oluşturmuş ve farklılıklar bu genel çerçeveye karşı veya onun lehine gerçekleşmiştir. Çalışmamızın ana iddiası bu genel çerçevenin hangi teoriler üzerine kurulduğunu göstermek ve kelâm geleneği içerisindeki sapmaları da bu minvalde okumak üzerine kurulmuştur.

Sonuç olarak Gazzâlî öncesi kelâmda insanın varlık yapısı (ontolojisi) ile ilgili olarak Mu'tezile ve Eş'arî düşünce arasında filozofların düalizmine karşıt olarak insandaki özsel teklik ve bütünlüğü vurgulamaya yönelik bir anlayışın oluştuğu görülmektedir. Mu'tezile özellikle insandaki bütünlüğün vurgulanmasına odaklanırken, Eş'arî yaklaşım bu bütünlüğün de bir ikiliğe götürebileceği üzerine kurgulanmaktadır. Diğer taraftan düalizm, monizm tarzındaki isimlendirmelerin daha detaylı araştırmalarla incelenmesi gerekmektedir. Ancak yine de örneğin Eş'arî yaklaşımda cisimselliğin ön plana çıkması bu yaklaşımı bir materyalist monizm olarak nitelendirmeyi mümkün kılmaktadır.

## Kaynakça

- Abdülcebâr, Kâdî. *El-Muğnî Fî Ebvâbi't-Tevhîd*. Daru'l Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, n.d.
- Altaş, Eşref. "Fahreddîn Er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi." *İnsan Nedir?* içinde, Editörler: Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139-201. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Ayman Shihadeh. "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit," *The Muslim World* 102, (2012):433-447.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Farq beyne'l-fırağ*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Black, Deborah L. "Psikoloji: Nefs ve Akıl" *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Editörler: Peter Adamson, Richard Taylor, 348-355. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur" *İnsan Nedir?* içinde, Editörler: İbrahim Halil Üçer ve Ömer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Craig, Edward. "Monism," *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).
- Cüveynî. *eş-Şâmil fî uşûli'd-Dîn*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî. *İrşâd*. Mısır: Mektebetü'l- Hancî, 1950.
- Daiber, Hans. *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammâr Ibn 'Abbâd As-Sulamî*. Beirut: Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1975.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 2 Cilt. Mektebetü'l Asriyye, 1990.
- Ebü Reşîd en-Nisâbü'rî. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Beyrut, 1979.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Handbook of Oriental Studies. Section 1, The Near and Middle East*. Vol. 3. Leiden: Brill, 2017.
- Ezzeynî, Muhammed Abdurrahim. *Ebü'l-Huzeyl Allâf: Ârâhu'l Kelâmiyye ve Felsefiyye*. Mansure: Darü'l-Yakîn, 2010.
- Fahreddin Râzî. *el-Meţâlibü'l- 'âliye*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Fakhry, Majid Macid. "The Mu'tazilite View of Man" in *Recherches d'Islamologie: Recueil d'aerticles Offert á George C. Anawati et Louis Gardet Par Leurs Colléges et Amde*, 107-21. Leuven: Peeters, 1977.
- Faruqi, İsmail Raci. "The Self in Mu'tazilah Thought" in *East West Studies on The Problem of the Self*, Editörler: P.T Raju, Alburey Castell, 87-108. Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Frank, Richard M. *The Metaphysics of Created Being According to Abü l-Hudhayl al-'Allâf*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, 1966.
- Haklı, Şaban. "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı" *İnsan Nedir?* içinde, Editörler: İbrahim Halil Üçer ve

Ömer Türker. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Hasım, Ali Nehmî. *Cübbâiyyân: Ebû Ali, Ebû Hâşim*. Câmîatü'l- Lîbiyye, y.y.

İbn Hazm. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. Beyrut: Dârü'l-Ecyel. Beyrut: Darü'l Ecyel, y.y.

İbn Fâris. *Mu'cemü Meķâyisi'l-Luĝa*, y.y.

İbn Fûrek. *el-Ĥudûd fi'l-Uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Fûrek. *Mücerredü Maķâlât*. Kahire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Dîniyye, 2005.

İbnü'l Melâhimî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. Tahran: Freie Universitat Berlin; Müessese Bu-juhşi Hikmet ve Felsefe İnan, 1386.

Orhan Şener Koloĝlu. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Priest, Stephen. *Theories of the Mind*. New York: Houghton Mifflin Company, 1991.

Racha El Omeri. *The Theology of Abû l- Qâsim Al- Balkhî/ Al-Ka'bi*. Boston, Leiden: Brill, 2016.

Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çeviren: Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Sophia Vasalou. "Subject and Body in Başran Mu'tazilism, or: Mu'tazilite Kalâm and The Fear of Triviality," *Arabic Sciences and Philosophy* 17, (2007): 267-298.

Tahânevî. *Keşşâfu İştilâhâti'l Fünûn*. 2. Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18, (Temmuz 2007): 1-25.

Zafar, Abdul Basit. "Kâdî Abdulcebbar'da Teolojik Antropoloji." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.