T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

İBRAHİM en-NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN DOĞASI ve ZİHİNSEL EYLEMLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Bilal BİLİCİ

İstanbul, 2022

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

İBRAHİM en-NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN DOĞASI ve ZİHİNSEL EYLEMLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Bilal BİLİCİ

DANIŞMAN: DR. ÖĞR.ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İstanbul, 2022

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Bilal BİLİCİ

Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Bilim Dalı : Kelâm

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans – Nisan 2022

Anahtar Kelimeler : Nazzâm, İnsan, Beden, Zihin, İdrak, Biliş

ÖZET

İBRAHİM en-NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN DOĞASI VE ZİHİNSEL EYLEMLERİ

Tarih boyunca insan ve insana dair birçok problem araştırmanın konusu haline getirilmiş ve bu doğrultuda her dönemde insanın doğası yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bütünsel olarak insanı ele alarak onu düşüncenin nesnesi haline getiren ve böylece insana ait bedensel ya da zihinsel özelliklerin mahiyetini açıklamayı hedefleyen her girişim, bizlere insan hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Erken dönem kelamcıları da kendilerine böyle bir ilkeyi amaç edinip insanın doğasını, nasıl bir varlığa sahip olduğunu, onu diğer canlılardan ayıran niteliğin ne olduğunu ve onun bilişsel özelliklerini tüm netliğiyle ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de sahip oldukları varlık anlayışlarından yararlanmışlardır. Çünkü insan da fiziksel ve zihinsel tüm özellikleriyle varlıklar kümesinin bir elemanı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim bu konuda ortaya konan görüşlerin bazısı insanı, yalnızca bedensel ve maddî özelliklerini dikkate alarak tanımlamaya çalışırken bazıları ise onun zihinsel eylemlerini de göz önünde bulundurarak insanı soyut bir biçimde ele almıştır.

Tezimizde erken dönem kelamcılarından biri olarak İbrahim en-Nazzâm'ın insanın doğası ve zihinsel durumları hakkında dile getirmiş olduğu düşünceleri kendi öğretisi içerisinde incelemeye çalışılacaktır. Dolayısıyla bu tezde, Nazzâm'ın insan tanımı ve ruh hakkındaki

görüşleri incelenmekle birlikte onun duyumsama ve idrakin nasıl gerçekleştiği, insanın zihinsel durumlarının kaynağı sorunu, düşüncenin merkezi, ruh-beden ikilemi vb. birçok konu hakkındaki düşünceleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Bu amaçla araştırmamıza ilk olarak erken dönem kelamında ileri sürülen insan tanımlarını incelemekle başlayacağız. Erken dönem kelamcıların insanı hangi açıdan ele aldıklarını açıklamaya çalışacağız. Daha sonra Nazzâm'ın probleme yaklaşımını inceleyerek onun insana dair düşüncelerini aktarmayı hedeflemekteyiz. İkinci bölümde ise Nazzâm'ın insanın doğasına dair görüşlerinden hareketle onun insanın bilişsel özellikleri hakkında bizlere neler sunduğunu göstermeye çalışacağız.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Bilal BİLİCİ

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Kalam

Supervisor : Asst. Prof. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Degree Awarded and Date : Master – July 2022

Keywords : Nazzâm, Human, Body, Mind, Perception, Cognition

ABSTRACT

THE NATURE OF HUMAN AND MENTAL ACTIVITIES ACCORDING TO IBRAHIM al-NAZZÂM

Throughout history, human and many problems related to humans have been made the subject of research and in this direction, the nature of human has been tried to be re-interpreted in every period. Every attempt that takes the human being holistically and makes him an object of thought, and thus aims to explain the nature of human physical or mental characteristics, provides us with important information about human beings. The early theologians set such a principle as their aim and tried to reveal the nature of man, what kind of existence he has, what distinguishes him from other living things, and his cognitive features with all clarity. While doing this, they benefited from their understanding of existence. Because human, with all his physical and mental features, has been evaluated as an element of the schema of existence. As a matter of fact, some of the views put forward on this subject try to define human beings by considering only their bodily and material characteristics, while others consider human beings in an abstract way, taking into account his mental actions.In our thesis, we will try to analyze the views expressed by İbrahim en-Nazzam, as one of the early theologians, about the nature and mental states of human beings, by interpreting them in his own teaching. Also in this thesis; Nazzam's definition of human, his views on the soul, the source of human life, how perception

and perception occur, the source of human mental states, the center of thought, the soul-body dilemma etc. It will be tried to reveal how Nazzam gave answers to many issues.

In our thesis, we will try to analyze the views expressed by İbrahim en-Nazzam, as one of the early theologians, about the nature and mental states of human beings, by interpreting them in his own teaching. Also in this thesis; Nazzam's definition of human, his views on the soul, the source of human life, how perception and perception occur, the source of human mental states, the center of thought, the soul-body dilemma etc. It will be tried to reveal how Nazzam gave answers to many issues.

For this purpose, we will start our research by examining the definitions of human being put forward in the early period. We will try to explain from which perspective the early theologians approached the human being. Then, by examining Nazzam's approach to the problem, we aim to convey the dimensions of the effects of his thoughts on human beings on the history of kalam. In the second part, we will try to show what Nazzam offers us about the cognitive characteristics of human, starting from his views on the nature of human being. The results we have reached regarding the human nature in the early period theology will serve us to comprehend the nature of the human being today as it was in the past.

ÖNSÖZ

Kelam tarihinin önemli konularından biri olan insanın mahiyeti problemine dair erken dönemde birçok kelamcı çeşitli görüşler beyan etmiştir. Kelamcıların dile getirmiş olduğu bu görüşlerden hareketle, onların insan hakkındaki meseleyi daha çok ilahi teklife konu olması bakımından ele aldıkları söylenebilir. Nitekim çok erken tarihlerde başlayan insanın özgürlüğü probleminin bir uzantısı olarak ilahi irade ile insanın tercih yetisi arasındaki ayrımın gösterilebilmesi adına kelamcıların böylesi bir incelemeyi başlatmasının bir gereklilik olduğu söylenebilir. Zira insanın eylemlerine anlam kazandırması bakımından bu araştırmanın yapılması zorunluluk arz etmektedir. Ancak kelamcıların bu soruşturmayı yalnızca teolojik sınırlar çerçevesinde yapmadığı oldukça açıktır. Nitekim onlar var olanları olduğu gibi bilme düşüncesine sahip oldukları andan itibaren karşılaştıkları her nesnenin kendinde hakikatini araştırmaya koyuldular. Bu bağlamda insanın doğasına dair yürüttükleri tartışmalarda bilen özne olarak insanın sınırlarını çizmeyi hedefleyerek onun varoluşsal gerçekliğini ortaya koymayı istediler.

Bahsettiğimiz tüm bu amaçları kendisine ilke edinen ve erken dönem kelamcılarından biri olan Nazzâm, kendisinden önce ileri sürülen görüşlerle birlikte kendi döneminde yaşayan kelamcıların konu ile ilgili düşüncelerini yakından takip ederek meseleye özgün bir çözüm getirmeyi amaçlamıştır. Zira onun birçok alanda sahip olduğu entelektüel merak göz önünde bulundurulduğunda böylesi önemli bir problem hakkında sessiz kalması düşünülemezdi. O, sahip olduğu bilgi birikimiyle karşılaştığı tüm problemler gibi insanın doğası ve bilişsel özellikleri hakkında da fikirlerini dile getirerek problemin çözümüne katkıda bulunmuştur.

Biz de "İbrahim en-Nazzâm'a Göre İnsanın Doğası ve Zihinsel Eylemleri" isimli tezimizde Nazzâm'ın sözünü ettiğimiz meseleye ilişkin görüşlerini incelemeye çalıştık. Bunu yaparken konunun felsefe tarihi içerisindeki tarihsel zeminine işaret ederek Nazzâm'ın İslam dünyasında yeniden ele alınan insanın mahiyeti hakkındaki tartışmalara ne gibi yenilikler getirdiğini belirtmeye çalıştık.

Bununla birlikte insanın doğası ve zihinsel durumları hakkındaki tartışmalar halen güncelliğini korumakta ve çağdaş zihin felsefesi çalışmalarına konu olmaktadır. Nitekim bilim

ve teknolojideki gelişmelerle insanın doğasına ilişkin problemler yeniden tartışılmaktadır. Bu da insanı anlamlandırma çabasını kaçınılmaz olarak sürekli kılacaktır.

Tezimizde incelemeyi hedeflediğimiz tüm bu problemlerin belirleniminden araştırmamızın sonucuna değin benden hiçbir zaman ilgi ve alakasını eksik etmeyen, bu süreci en iyi şekilde tamamlamam için desteklerini esirgemeyen ve değerli yorumlarıyla bana yol gösterici olan kıymetli hocam ve aynı zamanda danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye tüm içtenlik ve samimiyetimle teşekkürü borç bilirim. Bununla birlikte tez jürimde bulunarak bana önemli katkılarda bulunan Doç. Dr. Mehmet BULĞEN ve Doç. Dr. Mehmet Zahit TİRYAKİ hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak bu süreçte her zaman maddî ve manevî desteklerini yanımda hissettiğim aileme ve yakın arkadaşlarıma sonsuz şükrân dileklerimi iletmek istiyorum.

Bilal BİLİCİ

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET i

ABSTRACT iii

ÖNSÖZ v

İÇİNDEKİLER vii

KISALTMALAR LİSTESİ ix

GİRİŞ 1

1. Problem 2

2.Yöntem ve Araştırmanın Planı 5

3. Kaynaklar 6

I.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM KELÂMINDA İNSAN TASAVVURLARI 9

1. Ebü'l-Hüzeyl: "Görünen Şahıs Olarak" İnsan 13

2. Bişr b. el-Mu'temir: Beden-Ruh Birlikteliği Olarak İnsan 15

3. Dırâr b. Amr: Arazların Toplamı Olarak İnsan 17

4. Muammer b. Abbâd: Soyut Cevher Olarak İnsan 18

5. Ali el-Esvârî: Kalpte Bulunan Ruh Olarak İnsan 23

II.BÖLÜM: NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN DOĞASI 25

1. Klasik Dönem Mu'tezile Kelamında Varlık 26

1.1 Dırâr b. Amr ve *Ashabü'l-A'râz* 26

1.2 Ebü'l-Hüzeyl 28

1.3 Nazzâm 32

2. Nazzâm'ın İnsan Tasavvuru 35

2.1 Latif Cisim Olarak Ruh 36

2.2 Bizâtihi Kâdir, Diri ve Bilen Olarak Ruh 39

2.3 Ruh-Beden İlişkisi: İnsan Eylemlerinin İlkesi Olarak Ruh 42
III. BÖLÜM: NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN ZİHİNSEL EYLEMLERİ 47
1. Zihinsel Durumlar Olarak Kalplerin Fiilleri 48
2. Hâtır: İnsanın Kalbine Doğan Söz 50
3. Duyumsama (*İhsâs*) ve *İdrak* 60
4. İstitâat ve İrade 71
SONUÇ 75
BİBLİYOGRAFYA 78

KISALTMALAR LİSTESİ

bk. : bakınız

nşr. : neşreden

c. : cilt

s. : sayfa

sy. : sayı

çev. : çeviren

ö. : ölüm tarihi

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

t.y. : tarih yok

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğer

GİRİŞ

1. Problem

Erken dönem kelamında insanın doğasına ilişkin çeşitli fikirler dile getirilmiştir. Kelamcıların insanın doğasına ilişkin yürütmüş oldukları tartışmaların en temel gayesi, insanın sahip olduğu idrak, irade ve güç yetirebilme özelliklerinin ne anlama geldiğini ortaya koymak olmuştur. Bu amacı taşıyan kelamcıların neredeyse tamamı insanın doğasına dair çeşitli fikirler dile getirmişlerdir. İnsanı tanımlayan bu fikirler, insanın diğer canlılar ile taşıdığı ortak noktalardan ziyade onun ayırt edici özelliklerini konu edinmektedir. İnsanın bu ayırt edici özelliği ise eşyanın hakikati hakkında düşünce üreten, olgu ve olayları anlamlandırabilen kısacası idrak ve bilinç taşıyan yönüdür.

Kelamcılar insanın mahiyetini tartışırken onun bilen özne olması üzerinde durmuşlardır. Klasik dönemde olduğu gibi günümüz epistemolojisinde de bilginin oluşum süreci içerisinde insanın, bilme yetisine sahip, eşya ile temas kuran konumda olduğu söylenebilir. O halde insanı anlamlandırma adına atılan her adım dışsal olguları idrak eden özne durumundaki insanın bilincinin, bizzat kendisi üzerine katlanmasından geçmektedir. Bu doğrultuda insan zihni kendisini tanımlama adına kendisine dışardan bakabilme yeteneğini gösterebilmelidir. İnsana dair düşünce üreten tüm kelamcıların bahsi geçen bu yöntem ile insan tasavvurlarını dile getirdikleri fark edilecektir.

Bu konunun kelamcılar tarafından ele alınmasında dış saiklerin mi yoksa kelâm ilminin kendi dinamiklerinin mi etkili olduğu sorusuna kesin bir cevap vermek zordur. Zira bildiğimiz kadarıyla insana dair görüşlerin ilk örneklerinin ileri sürüldüğü IX. yüzyıl öncesinde böylesi bir konunun gündeme gelmemesi, insanın doğası meselesinin kelamcılar adına yeni bir tartışma konusu olduğunu bizlere göstermektedir. Böylesi bir konunun kelamcılar tarafından incelenmesinin iç etkenleri olduğu gibi Antik Yunan eserlerinin Arapçaya kazandırılması ve bazı dini gruplarla yapılan teolojik tartışmaların da etkili olduğu söylenebilir. Söz gelimi Maniheist gruplar ile iyi ve kötünün kaynağı hakkındaki yürütülen tartışmalarda Mu‘tezile kelamcılarının felsefe tarihindeki Platoncu ve Aristotelesçi görüşleri anımsatan fikirleri ileri

sunmaları bahsi geçen savı destekler niteliktedir.[1] Ancak onlar insanın mahiyeti problemiyle sadece bu saik ile değil kendi fikirsel dinamiklerinin etkisiyle de ilgilenmişlerdir. Şöyle ki;

Erken dönem kelamcılarını insanın doğasına ilişkin araştırma yapmaya yönlendiren iç dinamiklerin temelde iki nedene bağlı olduğu söylenebilir: Bunlardan ilki kelâm ilminin teşekkülünde etkili olan ve kelamın sonraki tarihinde güncelliğini sürekli koruyacak olan irade özgürlüğü problemidir. Kelamcılar insanın eylemlerini ve eylemlerinden doğan sorumluluğu açıklayabilmek adına irade özgürlüğü konusuna girmişler ve bu konu hakkında tartışma yürütmenin, insanın mahiyetine ilişkin soruları cevaplamadan mümkün olamayacağını fark ederek insanın doğası hakkında inceleme başlatmışlardır.[2] Kelamcılara göre insanın ahlaki ve dini yükümlülüklerle sorumlu tutulması yalnızca onun doğası hakkındaki fikirlerin belirginleşmesiyle anlamlı hale gelebilir.

Burada kelamcılar insanın edimlerine anlam kazandıran bilme, eyleme, irade etme vb. zihinsel eylemleri açıklamaya çalışarak onun ahlaki değer ve sorumlulukları yerine getirebilme ile dini mükellefiyeti üstlenme yetkinliğini gözler önüne sermeyi hedeflemektedirler. Ancak kelamcılar böylesi bir hedefi gerçekleştirme adına düşünsel olarak birçok problemi de açıklığa kavuşturmanın gerekliliğinin de farkındadırlar. Bu yüzden insanın bilmesinin keyfiyetini ele aldıklarında bilginin imkânı, bilginin mahiyeti, bilginin oluşumu ve bilgiye ulaştıran vasıtalar gibi birçok soruna da değinmek zorunda kaldıklarını fark etmişlerdir. Ayrıca bilen özne olarak insanın duyumsama ve idrakinin nasıl gerçekleştiği ile idrakin gerçekleşmesi için gerekli olan şartların neler olduğu sorusuyla karşılaşmışlardır. Buradan hareketle bilinçli bir varlık olarak insanın zihinsel eylemlerinin nereye atfedileceği; düşüncenin merkezi, ruh-beden ayrımı ve ruhun mahiyeti gibi zihin felsefesi açısından temel sorunların da ortaya çıktığı fark edilmiştir.

---

[1] Yunus Cengiz, "Mu 'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 2, 2018, s. 55-72. Diğer taraftan insanın doğasına dair yürütülen tartışmaların makālât eserlerinde bütünlükten uzak ve dağınık bir tarzda işlenmesini, bu konunun makālât yazarları nezdinde İslam düşüncesi içerisinden kaynaklanmayıp Yunan felsefesinden ithal edilen bir mesele olduğu şüphesinden kaynaklandığını düşünenler olmuştur. Nitekim Macid Fahri, Mu'tezile'nin ahlak düşüncesini anlamak için onların insana dair görüşlerinin bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak Mu'tezile'nin insana dair görüşleri hakkında inceleme yapacak bir kişinin ilk karşılaşacağı problemin ise makālât eserlerindeki tutarsızlık ve olgunluktan uzak tartışmalar olacağını da hatırlatır. Çünkü ona göre bu tutarsızlığın ve eksikliğin kaynağı, bu tartışmaların Yunan düşüncesinden alınmış olduğu şüphesidir. bk. Macid Fahri, "Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sy. 40. Ancak makālât eserlerinde herhangi bir konuyu dağınık tarza ele alınması, bu eserlerin yöntemiyle alakalı bir hususdur. Dolayısıyla insan bahislerinin makālât eserlerinde bütünlükten uzak tasvir edilmesiyle bu konunun yabancı bir kültürden devşirildiği arasında doğrudan bir ilişki kurmak tartışmaya açık bir konudur.

[2] Yunus Cengiz, *"Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur",* s. 57.

Erken dönem kelamcılarının insanı inceleme konusu yapmalarının bir diğer yönü ise dini ve ahlaki teklifi meşru kılma adına sahip oldukları ve genel kabul görmüş varlık görüşüne uygun olarak insanın doğasını inceleme istekleridir.[3] Nitekim Tanrı dışındaki her varlığın maddî bir varlığa sahip olduğunu düşünen kelamcılar bu maddî varlıklar âleminin bir parçası olan insan da dahil var olan her şeyi cevher-araz öğretisi içerisinde ele almışlardır. Bu da onları insanın doğasını maddî niteliklerle açıklamaya yönlendirmiştir. Ancak her ne kadar sözünü ettiğimiz konuda kelamcıların hareket noktası aynı olsa da insana dair ileri sürülen bu açıklamaların tek düze olduğunu söylemek mümkün değildir.

Dolayısıyla bilen, irade eden ve güç sahibi özne olarak insanın mahiyetinin özünde ne olduğunu ortaya koymak isteyen kelamcılar farklı sonuçlara ulaşmışlarıdır. Bu farklılığı oluşturan en temel soru ise insanın zihinsel durumlarına bedenin mi yoksa ruhun mu kaynaklık ettiği sorusudur. Bazı kelamcılar bilen ve irade eden insanın zihinsel durumlarını bedene ircâ ederken kimi kelamcılar ise bu durumların ruh/nefsten kaynakladığını iddia etmişlerdir.

Erken dönem kelamında insanı salt maddesel olarak tanımlamış olan düşünürlerin bulunması, aslında onların zihinsel durumların kaynağını beden ile açıklayacakları sonucuna bizleri götürecektir. Çünkü insanın, algıya konu olan arazlardan müteşekkil bir varlık olduğunu düşünmek zorunlu olarak onun bilinçli deneyimlerinin bedeninden kaynaklı olduğu düşüncesini ortaya çıkaracaktır. Bunun yanında kelamcıların kalplerin fiilleri olarak isimlendirdiği irâde, kerâhet, zan, bilgi, nazar ve fikir gibi zihinsel durumların tamamının birer araz olduğunu söylemeleri, bu zihinsel durumların kaynağının da maddi olmasını zorunlu kılacaktır. Zira "kalplerin fiilleri" isimlendirmesindeki kalbin bütünüyle maddi bir organa işaret etmesi bunun en önemli delilidir.

Verilen bu örnek, insan hakkında fikir beyan eden tüm düşünürler üzerinde de uygulanabilir bir nitelik arz etmekte ve bize ulaşmak istediğimiz asıl sonuca dair bilgiler vermektedir. Böylece dışsal maddi dünyadan varlığın en soyut aşamasındaki Tanrı hakkındaki bilgi ve idrakimizin kaynağının sınırlarını, erken dönemdeki bir düşünüre göre nasıl çizilebileceği hakkında fikir sahibi olacağız. Esasen yakın tarihte zihin felsefesinin uğraş alanı olarak karşımıza çıkan bu konunun, kelam ilminin klasik dönemindeki izdüşümlerinin ortaya konulması ve köklerinin, düşünce tarihinin erken dönemlerinde olduğunu bildiğimiz bu

[3] Macid Fahri, "Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, s. 391.

meselenin, bahsi geçen bir nazarla incelemeye tabi tutulması, problemin süreç içerisindeki değişimlerinin bir portresini de bize sunacaktır.

Peki insanın doğasını bütünüyle maddî olarak açıkladığımızda bu maddesellikte gayr-i maddi zihinsel durumlarımızı nasıl açıklayacağız? Bu zihinsel durumlara kaynaklık eden şey nedir? İşte bu sorular insanın mahiyeti konusunun odak noktasını oluşturmakla birlikte araştırmamızın temel problemine zemin teşkil etmektedir. Nitekim bu sorular cevaplanmaksızın insanın doğasına ilişkin bütüncül bir bakış açısı ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. İşte bu soruların cevabını erken dönem kelamcılarından biri olan Nazzâm'ın bilen öznenin mahiyeti hakkındaki düşüncelerinde aramaya çalışacağız.

Bunu yapabilmek için öncelikle Nazzâm'ın sahip olduğu doğa görüşü onun insan tasavvurunu nasıl etkilediğini, Nazzâm'a göre insan denilince neyi kastettiğini araştırmamız gerekmektedir. Daha sonra onun insanın doğasına dair açıklamaları, sözünü ettiğimiz problemlere nasıl bir çözüm sunduğunu belirleyebiliriz.

2.Yöntem ve Araştırmanın Planı

Araştırmamız, Nazzâm'a göre insanın doğası ve zihinsel durumları olmak üzere temelde iki kısımdan oluşmaktadır. Ancak Nazzâm'ın insanın doğasına ilişkin fikirlerini ele almadan önce konunun tarihsel ve entelektüel arka planının sunumunu yapmak istiyoruz. Bu sebeple tezimizin birinci bölümünde Antik Helen döneminden başlayıp Nazzâm'a kadarki sürecin bir resmini çizmek istiyoruz. Ardından ikinci bölümde Nazzâm'ın insan tasavvurunu incelemeye çalışacağız. Ancak kelamcıların insanın doğasına dair düşüncelerini, onların varlık hakkındaki fikirlerinden bağımsız işlemek mümkün değildir. Buna göre ikinci bölümün hemen girişinde kelamcıların insan tasavvurları üzerinde önemli etkisi olan cisim hakkındaki görüşleri tasnif edilecektir. Ardından Nazzâm'ın sahip olduğu varlık görüşünün onun insan tasavvurunu nasıl etkilediğini aktarmaya çalışacağız. Bununla birlikte onun varlık hakkında Mu'tezile kelamının öncü isimlerinden olan Ebü'l-Hüzeyl ile aralarındaki fikirsel farklılığın, insanın mahiyeti meselesine yansımalarını da ortaya koyacağız.

Tezimizin üçüncü bölümde Nazzâm'ın idrak, duyumsama ve irade gibi zihinsel eylemleri nasıl değerlendirdiğini ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bunun yanında bilme, inanma, irade, kerahet gibi zihinsel eylemlerin her birinin Nazzâm'a göre nasıl meydana geldiği açıklamaya çalışacağız. Tüm bu fiilleri açıklarken ise başvuracağımız anahtar kavram *hâtır*

olacaktır. Nitekim hâtır, bilginin ve iradenin oluşum süreci içerinde kurucu kavramlardan biridir. Diğer taraftan duyumsama ve idrakin bilen özne olarak insanda nasıl bilgiyi meydana getirdiğini Nazzâm'ın gözünden ortaya koymaya çalışacağız. Bununla birlikte Nazzâm'ın duyumsama ve idrak konusunda dile getirdiği fikirleri, felsefe tarihindeki Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi önemli isimlerin görüşleriyle karşılaştırarak onun meselenin çözümünde dile getirdiği özgün tavrı belirlemeye çalışacağız.

Yine bu bölümde insanın sahip olduğu tüm zihinsel eylemlerin kaynağı sorusu ele alınacaktır. Bu soruya cevap ararken önceki bölümde ortaya koymayı hedeflediğimiz Nazzâm'ın insana dair görüşleri ve onun ruhun mahiyeti hakkında ileri sürdüğü fikirleri bize yardımcı olacaktır. Böylece Nazzâm'ın ruh-beden ikiliği tartışmalarında nasıl düşündüğü belirlenmeye çalışılacaktır. Son olarak insanın yapabilme gücü (kudret) ve yetkinliğinin sınırlarını Nazzâm'ın gözünden nasıl değerlendirildiğini ortaya koyarak ikinci bölümü bitirmeyi hedeflemekteyiz.

3. Kaynaklar

Kelam tarihi içerisinde dile getirilen insan tasavvurlarını ve buradan hareketle onun bilişsel özelliklerini inceleyip Nazzâm'ın konuya getirdiği özgün fikirleri değerlendirmeyi hedeflediğimiz bu çalışmada ne yazık ki Nazzâm'ın dile getirdiği düşünceleri içeren eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu durumun onun görüşlerinin büyük bir bölümünü bütüncül olarak takip etmeyi zorlaştırdığı söylenebilir. Dolayısıyla gerek Nazzâm'ın gerek ise erken dönemde diğer kelamcıların birçok konuda olduğu gibi insana dair görüşlerini takip ettiğimiz ana kaynak makālât eserleri olacaktır. Bu bağlamda birincil kaynağımız Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/926) *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve'l İhtilâfü'l-Musallîn* isimli kitabı olacaktır.

Eş'arî'nin *Makālât*'ının yanında sıklıkla başvurduğumuz diğer eser Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1024) *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı eserinin XI. cildi olmuştur. Bir sistem düşünürü olarak Kādî'nın kendinden önceki kelamcılar tarafından dile getirilen görüşleri sistematik bir biçimde ele alması onun eserlerini temel referans kaynağı haline getirmiştir. Nitekim Kādî, birçok meselede Nazzâm'ı eleştirecek ancak bunu yapmadan önce ona ait tüm görüşleri etraflıca ortaya koyacaktır. Bu bakımdan onun eseri Nazzâm'ın görüşlerini elde ettiğimiz kaynakların başında gelecektir. Bunların dışında Hayyât'ın (ö. 300/912) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid* ve İbnü'l-Murtazâ'nın

(ö.840/1437) el-*Münye ve'l- Emel* adlı eserlerden de yararlanılmıştır. Abdülkâhir el-Bağdadî'nin *el-Farḳ Beyne'l-fıraḳ ve Beyânü'l-Fırḳati'n-Nâciye Minhüm* ve *Usûlü'd-Dîn* eserleri başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Nitekim Bağdadî, bu eserlerinde Nazzâm'ı eleştirmek adına onun birçok görüşüne yer vermiştir.

Eş'arî'nin makālâtındaki bilgileri karşılaştırmak adına kullandığımız diğer makālât eserleri ise Şehristânî ve İbn Hazm'a aittir. Nitekim Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Niḥal* adlı eseriyle İbn Hazm'ın *el-Fasl* adlı eseri referans aldığımız makālât eserleridir.

Bununla birlikte erken dönem kelamında insanın doğasını konu edinen ikincil kaynaklar da oldukça önemlidir. Bunların başında Macid Fahri'nin *Mu'tezile'nin İnsan Görüşü* isimli makalesi gelmektedir. Fahri burada bir yandan Mu'tezile geleneğindeki insan tasavvurlarını bizlere aktarırken diğer yandan Kadı Abdülcebbâr'ın bu tasavvurlar hakkındaki yorumları üzerinde durmaktadır. Ayrıca Yunus Cengiz'in *Mu 'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri* başlıklı yazısı kelam geleneğinde hâkim olan alternatif insan görüşlerinin detaylarını bizlere sunması bakımından oldukça önemlidir. Son olarak İslam düşüncesi içerisinde insanın mahiyetini kelamî, felsefî ve tasavvufî çerçevelerden inceleyen ve içerisinde birçok derleme makalenin bulunduğu, editörlüğünü Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer'in yaptığı *İnsan Nedir?* adlı çalışma konumuz bakımında yararlandığımız kaynaklardan biri diğeridir.

Her ne kadar çeşitli araştırmalarda kelamın erken döneminde insanın doğasına dair görüşler konu edilmişse de bu konu Nazzâm üzerinden insanın doğası ve zihinsel eylemlerinin kaynağı açısından tartışılmamıştır. Dolayısıyla bu incelemeyle birlikte bahsedilen ihtiyacın giderilmesi amaçlanmıştır. Örneğin Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde'nin (ö.1991) Nazzâm hakkında kaleme aldığı ve onun görüşlerini detaylı bir şekilde incelediği *İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye* başlıklı çalışması günümüzde halen önemini korumaktadır. Ebû Rîde yüksek lisans olarak sunduğu bu çalışmasında Nazzâm'ın öğretilerini formüle etmeye çalışıp yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir. Ancak Nazzâm hakkında değerli bilgiler taşıyan bu incelemenin de sözünü ettiğimiz insanın doğası ve zihinsel durumları konusunda Nazzâm'ın fikirlerinin değerlendirilmesine yer vermediği söylenebilir. Nitekim Nazzâm özelinde gerçekleştirdiğimiz bu araştırma bizlere Nazzâm'ın insana dair tasavvuruyla birlikte onun, düşünce tarihinin temel sorunlardan biri olan zihin-beden ikilemine yaklaşımını

ve ruh, idrak, bilinç gibi önemli kavramların açıklanmasına nasıl ışık tuttuğunu gözler önüne serecektir.

Tüm bu makālât eserlerinin yanı sıra tezimizde güncel kaynaklara da yer vermeye özen gösterdik. Nitekim Kādî'nın *el-Muğnî'*nisinin şerhi niteliğinde olan ve antropoloji bahsinde kendisinden yararlandığımız bir diğer önemli eser ise J. R. T. M. Peters'ın kaleme aldığı *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the MuʿtazilîQâḍîl-Quḍât Abû L-Ḥasan ʿAbd Al-Jabbâr Bn Aḥmad Al-Hamaḏânî* adlı kitabıdır. Peters burada Kādî'nın görüşlerinin detaylı açıklamalarına yer vererek konumuza hizmet eden değerli aktarımlarda bulunmuştur. Bunun yanında doğrudan Nazzâm'ın görüşlerini ele alan eserler de tezimizde kullanılmıştır. Bunlardan biri David Bennett'in *The spirit of Ahypokeimenonical physics: Another side of Kalām Natural Philosophy* adlı çalışmasıdır. Bennett burada Nazzâm'ın görüşlerini değerlendirmiş ve onun sahip olduğu fikirleri anlamlandırmaya çalışmıştır. Onun bu eserinde en çok dikkatleri çeken görüşü ise makālât yazarlarının kimi konularda Nazzâm'ın görüşlerini yanlış değerlendirmiş olmaları ihtimali üzerinde durmasıdır. Diğer taraftan Josef Van Ess'in *Theology and Science:The Case of Abû Ishaq al-Nazzâm* ve *The Flowering of Muslim Theology* adlı çalışmaları, Nazzâm'ın İslam düşüncesi içerisinde öğretileriyle çok önemli bir konuma sahip olduğunu vurgulaması bakımından önemlidir. Temelde orijinal metinden yaralanmakla birlikte kimi yerlerde eserin Mehmet Bulğen tarafından yapılan tercümesinden de faydalandığımızı söyleyebiliriz.

Tezimizin zihinsel durumları konu edinmesiyle birlikte bazı çağdaş zihin felsefesi metinlerine de yer verdiğimizi söyleyebiliriz. Bunlardan ilki John Heil'in *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş* adlı eseridir. Zihin felsefesindeki temel yaklaşımları oldukça yalın bir dille kaleme alan Heil, konumuzun çağdaş dönemdeki karşılıklarını bizlere sunması bakımından oldukça önemlidir. Bunun dışında Andrew Bailey'in *Zihin Felsefesi* ve John R. Searle'nin *Bilincin Gizemi* adlı eserleri bu konudaki diğer yaralandığımız yapıtlardır.

I.BÖLÜM: ERKEN DÖNEM KELÂMINDA İNSAN TASAVVURLARI

Tarih boyunca "insan nedir?" sorusu düşünmenin konusu yapılmış ve bu çerçevede birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. İnsanın doğası meselesinin düşünce tarihindeki kilometre taşlarının izleri sürülecek olursa dikkatlerin ilk olarak Antik Yunan coğrafyasına çevrilmesi gerekmektedir. Nitekim doğa, insan, ahlak gibi kavramların geniş tartışmalarla incelendiği bu dönemde insan bilincini sonraki dönemlerde yetkinleştirecek fikirlerin nüvelerinin atılmıştır. Felsefenin doğuşunu besleyen şiirsel metinlerin insan tarifleri, zaman içerisinde ilmek ilmek dokunmuş ve üzerinde en çok konuşulan problemlerin başında gelmiştir. Bu dönemde insanın mahiyetini tanımlama girişiminde bulunan birçok filozofun ortaya koymuş oldukları tanımların, olumsuzlama yoluyla üretildiği fark edilecektir. Karşıtlık üzerinden kurulan bu tanımlar insanın ne olduğunu değil daha çok ne olmadığını bizlere sunmuştur.

Söz gelimi Platon *Devlet Adamı* diyaloğunda titiz bir düşünsel sınıflandırmada bulunacak ve incelemesine en temelde canlılar ve cansızlar ayrımıyla başlayacaktır. Daha sonra canlıları kendi içerisinde vahşi ve evcil olarak sınıflandıran Platon, amacının evcil ve sürü halinde yaşayan canlıları aramak olduğunu belirtecektir. Sürü halinde yaşayan canlılar ise Platon'a göre ya karada ya da denizde yaşayanlar olarak ayrılacaktır. Karada yaşayan canlıları kendi içerisinde uçanlar ve yürüyenler olarak ayırmış olan Platon, yürüyen canlıların ya boynuzlu ya da boynuzsuz olduğunu söyleyerek boynuzluların yönetimini bir çobanın gerçekleştirdiğini ifade edecektir. Ancak Platon'a göre çoban ile devlet adamı arasında bir fark olması gereklidir. Sınıflandırmasına boynuzsuz canlıları iki ayaklı ve dört ayaklı olanlar diye bölerek devam eden Platon, iki ayaklılar içerisinde kuşların ve insanların ortak özellikler taşıdığını söyleyecek ve sonuç olarak insanı "iki ayaklı, tüysüz (kanatsız) canlı" şeklinde tanımlayacaktır.[4] Felsefe geleneğinin, daha önce ortaya konulan fikirlerin her dönemde yeniden ve etraflıca ele alınması niteliğine sahip olduğu düşünülürse, Platon'un mantıksal akıl yürütme ile ulaştığı insan tanımı, Sinoplu Diyojen'in çarpıcı eleştirisiyle belki de tüm yetkinliğini yitirecektir. Nitekim Platon'un büyük övgüler toplayan "iki ayaklı, kanatsız" insan tarifini duyan Diyojen bir horoz bulup tüylerini yolacak ve Platon'un akademisinin kapısına gelerek "İşte Platon'un insanı" diyerek etraftakilere seslenecektir.[5]

[4] Platon, *Devlet Adamı,* Say Yayınları, 2018, s. 40-50.

[5] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* Yapı Kredi Yayınları, s. 301.

Ancak Platon'un ruh ve ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki görüşleri dikkate alınmadan insana dair görüşünü yukarıdaki ifadelerle sınırlamak bir hata olacaktır. Nitekim Platon *Sokrates'in Savunması* diyalogunda ölüm ve ötesi hakkında birkaç ihtimalin üzerinde durmaktadır. Platon, ölülerin ya hiçbir şey hissetmedikleri ve var olmadıklarını ya da ölümün bir değişim olup ruhun göç ettiğini düşünür. Ölümü "hiçbir rüyanın görülmediği derin bir uyku" haline benzeten Platon, böylesi bir durumun insan için kazanç sayılabileceğini düşünmektedir.[6] Ölüm ve sonraki yaşam hakkında kararsız bir tutum sergileyen Platon, Phaidon diyalogunda ise Sokrates'in öldükten sonra diğer hayatta büyük nimetlere kavuşacağından bahsetmektedir. Önceleri ölüm hakkında net bir tutum sergilemekten kaçınan Platon, burada 'ölümün, ruhun bedenden kurtulmasından başka bir şey olamadığını' açıkça ifade ettiği dikkatleri çekmektedir.[7] Böylece ruh-beden ikilemi felsefenin gündemine belki de çok daha net bir biçimde Platon'un bahsi geçen eserleriyle girecektir. Nitekim ruhu değişim ve dönüşümün ilkesi olarak tanımlayan Platon, insanın tüm eylemlerine bedenin zindanına düşen ruhun kaynaklık ettiğini düşünmektedir.[8] Bu konu sonraki dönemlerde güncelliğini koruyarak çağdaş zihin felsefesinin ele aldığı en temel problemlerden biri halini alacaktır.

Platon'un ileri sürmüş olduğu bu görüş onun en sadık öğrencisi olan Aristoteles tarafından tekrar ele alınmıştır. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak ruhu cismin bir formu olarak tanımlamış ve uzun süre devam edecek bu tartışmada Platon'un gayr-i maddî ruh tanımının karşıt pozisyonunu temsil etmiştir.[9] Tanımlamanın, mantık disiplinin konusu olduğu

---

[6] Platon, *Sokrates'in Savunması*, İş Bankası Yayınları, s.60-61.

[7] Platon, *Sokrates'in Savunması,* s. 95-96.

[8] Platon'a göre ruh ile beden birbirlerinin tamamen zıddı konumundadırlar. Ruhun beden içinde zindanda olup ondan kurtulmasıyla ancak yetkinliğe ulaşması mümkündür. Doğası bakımdan hareketin ilkesi olan ruh düşünme, idrak etme, arzu ve öfkelenme gibi zihinsel durumların da kaynağıdır. Nitekim bahsi geçen bu zihinsel eylemler de Platon'a göre hareketin bir biçimidir. Ayrıca o, kendiliğinden harekete sahip olan ruhun ölümsüz olduğunu da vurgular. Ona göre ruhun ölümsüz olmaması durumunda evrenin bütün olarak hareketten azade kalması gerekliliktir. Bu anlamda ruh, bedenin ortadan kalkmasıyla varlığını yitirmez. Sahip olduğu ruh görüşüyle Platon, felsefe tarihinde kendisinden önceki doğa filozoflarından ayrılarak ruhun gayr-i maddi niteliğe sahip olduğunu belirtir. Akılsal olan ruhun ideler âlemini temaşa etme imkanına sahip olması insana bahşedilen en büyük mutluluktur. Ancak Platon'un fitilini ateşlediği ve daha sonra Descartes tarafından dile getirilecek olan düalisttik insan tasavvuru, modern dönem zihin felsefesinde ele alınan temel açmazlardan biridir. Nitekim özü itibariyle gayr-i maddi olan ruhun tamamen maddi niteliklere haiz olan beden ile nasıl bir etkileşim kurduğu ciddi bir sorundur. bk. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, II, 359-375.

[9] Bedenden bağımsız bir töz olarak ruhun varlığından bahsedebilmenin imkanını hareket noktası edinen Aristoteles, sahip olduğu özgün fikirleri öne sürmeden ilk olarak kendisinden önceki filozofların konu ile ilgili görüşlerini aktararak işe başlamıştır. Buradan hareketle önceki düşünürlerin, ruhun özelliklerinden hareket ve duyumu ön plana çıkardıklarını aktarmaktadır. Daha sonra kendi düşüncesini inşa eden Aristoteles, tözün olası anlamından biri olan form kavramı üzerinde durmaktadır. Ruh ise Aristoteles'e göre hayata sahip olan cismin bir formudur. Ruhun bedenden ayrı bir varlığının mümkün olmayacağını ileri süren Aristoteles bu anlamda göz ve

düşünülecek olursa, düşüncenin kurallarını ortaya koymayı hedefleyen mantık biliminin kurucusu Aristoteles'le birlikte insan tasavvurları yöntem bakımından değişime uğramıştır. Bu yönteme göre tanımlanmak istenen şey ilkin genel bir kategoride değerlendirilerek (cins) daha sonra içerisinde bulunduğu bu kategorinin üyelerinden onu ayırt eden özelliğe (fasl) dikkat çekilir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre insan, her şeyden önce düşünceye sahip bir canlı olarak tanımlamaktadır. İnsanın düşüncesinin kaynağının nefs olduğunu ileri süren Aristoteles, nefsin ise tüm canlılarda bulunan bir töz ve "yaşama sahip cismin doğal formu" olduğunu söyleyecektir. Bu anlamda insan bir nefse sahip olmakla tüm canlılarla ortak paydada bulunurken nefsinde taşıdığı logos sayesinde diğer canlılardan ayrılacaktır. İnsan nefsinin sahip olduğu logosun ise en temel etkinliği düşüncedir. İnsan nefsinin en ayırt edici özelliğinin düşünce olduğunu belirten Aristoteles diğer taraftan onun büyüme, algılama ve arzulama gibi bitkisel ve hayvanî nefislerin niteliklerini de taşıdığını belirtecektir. Böylelikle o nefsin üç temel formundan söz etmiş olacaktır. Ancak burada dikkatleri çeken bir husus var ki o da Platon'un ruh öğretisinin ahlak ve metafizik konulara odaklandığı söylenebilirken Aristoteles'e göre nefsin doğası bizatihi araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Nitekim Aristoteles kaleme aldığı *Ruh Üzerine* adlı çalışmasında bellek, duyu algısı, rüya ve uyku gibi nefsin doğasına dair birçok konuyu incelemiştir. Böylece Aristoteles'e göre nefs biyolojinin bir konusu olmaktadır. Dolayısıyla o, ruh öğretisini daha çok biyolojik çalışmalarla ortaya koymuştur.[10] Nitekim yaklaşık XIV y.y. sonra İbn Sina da nefs hakkındaki tartışmaları fizik bahsi altında yürütecektir.

Dikkatlerimizi Antik çağlardan İslam düşünce geleneğinin erken dönemlerine çevirdiğimizde, insanın doğasına dair meselenin sistematik bir çerçeve içerisinde öncelikle Mu'tezilî kelamcılar tarafından ele alındığı söylenebilir. Nitekim insanın doğası sorunu erken dönem kelamında tartışılan önemli meselelerden biridir. Bu bağlamda kelâmın erken döneminde insanın doğasına ilişkin çok çeşitli fikirlerin ortaya atılmıştır. Ancak erken dönem kelamcıların görüşlerini içeren eserlerin günümüze kadar ulaşmaması konunun çalışılmasını zorlaştıran bir etkendir. Dolayısıyla erken dönem kelamcıların konuyla ilgili görüşlerini içeren kaynakların günümüze çok az sayıda ulaşmasından dolayı söz konusu dönem içerisinde ortaya

görme, balta ile kesme arasındaki ilişkiyi örnek göstererek göz ve baltanın hasara uğraması durumunda görme ve kesmeden nasıl bahsedemiyorsak bedenin bir formu olarak ruhun da bedenin yok olmasından sonra işlevini yerine getiremeyeceğini söyler. bk. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Aristoteles*, III, 207-221.

[10] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe*, Küre Yayınları, 2018, I, 272-78.

konan insan tasavvurlarını sonraki dönem yazarlarının nakillerinden hareketle incelenebilmektedir. Şimdi bu tasavvurları ana hatlarıyla sunmaya çalışacağız.

1. Ebü'l-Hüzeyl: "Görünen Şahıs Olarak" İnsan

Kelamcıların yapmış oldukları insan tanımlarının ruh ve beden ekseninde yoğunlaştığı dikkatleri çekmektedir. Bu anlamda kimine göre insan bedenden ibaret iken kimine göre insan denildiğinde kastedilen şey ruhtur. Bu iki görüşün dışında kalan bir yorum daha var ki o da insanın beden ve ruhun bir bütünü olarak tanımlanmasıdır. Söz gelimi İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre insan isminin ruhun dışında yalnızca bedene karşılık geldiğini kabul eden görüş Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) ait iken insan denildiğinde kastedilenin nefs/ruh olduğunu savunan görüş ise İbrahin en- Nazzâm'a (ö. 231/845) aittir.[11]

İbn Hazm tüm bu görüşleri ve delilleri zikrettikten sonra bunlardan birinin diğerine, kabul etme konusunda üstünlüğünün bulunmayıp iki istidlalin her birinin doğru olduğunu söylemektedir. O bu fikirlerden biri ile diğerine karşı çıkılmasının doğru olmadığını çünkü bu delillendirmelerin her birinin Allah'ın katından olup, Allah'ın katından olan bir şeyde ise çelişki ve ihtilaf bulunamayacağını vurgulayacaktır. Ona göre konuyla ilgili zikredilen ayetlerin hepsi hakikat olarak kabul edilmelidir. Bu doğrultuda insanın hem bedenin dışında nefis hem nefis olmaksızın beden anlamına gelebileceğinin ortaya koyulmasında bir yanlışlık yoktur. Düşüncesini netleştirmek adına birkaç örnek veren İbn Hazm, canlı olan birisi hakkında "Bu bir insandır." denildiğini ve buradaki insan isminin beden ve ruhu kapsadığını söyler. Ayrıca ölen bir kişinin nefsi olmayan bir ceset olduğu halde "Bu bir insandır." denildiğini hatırlatmaktadır. "İnsan ismi, ruh ve bedene birlikte karşılık gelir" diyen kişilerin yanlış düşündüğünü belirten İbn Hazm zikredilen ayetlerin bunu geçersiz kıldığına işaret eder. Çünkü sözü edilen ayetlerde insan isminin nefis olmaksızın bedene, beden olmaksızın nefse karşılık geldiği görülmektedir.[12]

İbn Hazm insanın, ruhun dışında sadece bedene ait bir sıfat olduğunu iddia eden Ebü'l-Hüzeyl ve onun gibi düşünen kelamcıların bu konuda şu ayetleri delil olarak getirdiklerini söylemektedir; *"Allah, insanı pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.",*[13] *"İnsan neden*

[11] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 245.

[12] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 245.

[13] er-Rahmân 55/14.

yaratıldığına bir baksın. O, atılan bir sudan yaratıldı. O su, bel ve göğüs kafesi arasından çıkar.",[14] *"Bu su, bel ile kaburga kemikleri arasından çıkar. O dökülen meniden ibaret az bir su değil miydi?"*[15]. Nitekim onlara göre tüm bu ayetler, ceset olan insanın yaratılmasının tamamlanmasından sonra ruhun üflenildiğinin kanıtıdır.

Ebü'l-Hüzeyl insanın mahiyeti problemine çözüm bulmak adına insana dair inceleme yürüten önemli isimlerden biridir. İnsan denildiğinde anlaşılan şeyin beden olduğunu savunan kelamcıların başında gelen Ebü'l-Hüzeyl, insanı, "iki eli ve ayağı bulunan, belli, görünen, yiyen ve içen beden" olarak tanımlamıştır.[16] Bu ifadeye göre Ebü'l-Hüzeyl savunucusu olduğu atomcu öğreti içerisinde Tanrı'nın dışındaki her şeyin maddî bir varlığa sahip olduğu düşüncesine uygun olarak insanı da maddesel nitelikleri ile tanımlıyor gözükmektedir. İnsanın sahip olduğu hayatın ise "görünen, yiyen ve içen bedenin" dışında bir anlam taşıyıp araz veya cisim olabileceğini söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, insan denildiğinde kastedilenin beden olduğuna işaret eder.[17] Bunun dışında nefsin ruhtan farklı bir anlam taşıdığını ruhun ise hayattan başka bir şey olup hayatın araz olduğu düşüncesini vurgulayan Ebü'l-Hüzeyl, bu düşüncesini delillendirmek amacıyla, insanın uykudayken ruhunun ve nefsinin alınmasının mümkün hayatının alınmasının ise mümkün olmadığına vurgu yapar. O bu düşünceye ise *"Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır."*[18] ayetinden hareketle vardığını söyler.[19]

Ebü'l-Hüzeyl'in hayatın araz ve cisim olması konusundaki görüşlerini değerlendiren Kādî Abdülcebbâr, onun bu görüşüyle canlı olan şeyin ancak kendisi bir araz olan ruh ile canlılık kazanabileceğini kastettiğini söyler ve bu bütünün hayat olarak isimlendirileceğini aktarır. Kādî Abdülcebbâr ruhun kan ve saç gibi olduğunu kabul etmekte ve onun insana canlılık kazandıran bir varlık olmadığı gibi canlılık taşıyan bir niteliğe de sahip olmadığını savunmaktadır. Ona göre ruh, esinti ya da nefes gibi kendisi canlı olmayan ancak canlılığın

[14] et-Târık 86/5-7.

[15] el-Kıyâme 75/36-37.

[16] Eş'arî, *Makālât*, s. 329; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 310.

[17] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 310: حكى أبو القاسم البلخىّ- رحمه الله- عن أبى الهذيل- رحمه الله- أنه: هذا الجسد الظاهر المرئىّ الآكل الشارب، و حياته غيره. و يجوز أن تكون الحياة عرضا، و يجوز أن تكون جسما.

[18] ez-Zümer 39/42.

[19] Eş'arî, *Makālât*, s.337.

ortaya çıkması için gerekli olan bir şeydir.[20] Buradan hareketle tüm cisimlerin arazlara sahip olması gibi insanın da bir arazı olan ruh, insanın fiillerini gerçekleştirmede hiçbir etkinliğe sahip değildir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl'e göre tek başına fail olan şey bedenin parçalarının her biridir.[21] Sonuç olarak insan denildiğinde Ebü'l-Hüzeyl'e göre duyumsayan ve idrak eden beden anlaşılırken ruh ise tırnak ve saç gibi insanın eylemlerini ortaya çıkarmada hiçbir etkinliğe sahip olamayan bu bedenin bir arazı olarak değerlendirilmektedir.[22] Ruhun bir araz olduğunu ve arazların fani olup iki zamanda baki olamayacağını söyleyen Ebü'l-Hüzeyl kişinin ölümüyle ruhun da ortadan kalkacağını dile getirir.[23] Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü, doğal cismin formu olan ruhun bedenin ortadan kalkmasıyla birlikte yok olacağı fikrine dayalı Aristocu düşünceyi akıllara getirmektedir.[24]

2. Bişr b. el-Mu'temir: Beden-Ruh Birlikteliği Olarak İnsan

İnsanın, ruhun dışında bedene karşılık geldiğini söyleyenlerin dışında onun ruh ve bedenin birlikteliğinden ibaret olduğunu düşünenler de olmuştur. Söz gelimi Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâlî el-Bağdâdî'nin (ö. 210/825) insan hakkındaki düşüncelerini özetleyecek olursak onun insanı ceset ve ruhun her ikisiyle birlikte ancak insan olabileceğini savunduğu söylenebilir. Canlılığın ruh ve bedenin birlikteliğiyle ortaya çıktığını söyleyen Bişr b. el-Mu'temir'e göre eylemleri ortaya koyan, ceset ve ruhtan müteşekkil insandır.[25]

---

[20] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 338.

[21] Eş'arî, *Makālât,* s.329-330; İbn Hazm'a göre ruhun ya da nefsin araz olduğu düşüncesi felsefe tarihinde Galen tarafından da kabul görmüştür. Ancak Galen ve Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerinin birbirlerinden farklılaştığını aktaran İbn Hazm, Galen'e göre nefsin, bedenin karışımından ortaya çıkan bir araya gelmiş bir mizaç olduğunu yazar. O Ebü'l-Hüzeyl'e göre nefsin, cismin arazlarından biri gibi olduğundan bahseder. (و قال جالينوس و أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف: النفس عرض من الأعراض ثم اختلفا فقال جالينوس هي مزاج مجتمع يتولد من تركيب أخلاط الجسد. و قال أبو الهذيل هي عرض كسائر أعراض الجسم bk. İbn Hazm, III, 253-54.

[22] Yunus Cengiz, "Mu 'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", s.63.

[23] İbn Hazm, el-Fasl, II, 375: و ذهب أبو الهذيل العلاف و الأشعرية إلى أن الأرواح أعراض تفنى و لا تبقى وقتين، فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلا Eş'arî lerin de böyle düşündüğünü söyleyen İbn Hazm Bâkıllânî ve onun düşüncesini benimseyen diğer Eş'arî lerî kelamcıların nefsi ya da ruhu teneffüs aracılığıyla bedene girip çıkan bir rüzgâr olarak değerlendirdiklerini aktarır. Onlara göre de tıpkı Ebü'l-Hüzeyl'de olduğu gibi ruh bir araz olup hayat anlamına gelmekte ve nefsten başka bir anlamı ifade etmektedir (و قالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهي النفس، قالوا: و الروح عرض و هو الحياة فقط فهو غير النفس و هذا قول الباقلاني و من اتبعه من الأشعرية). bk. İbn Hazm, el-Fasl, III, 253-54.

[24] Ebü'l-Hüzeyl'in dile getirdiği insan düşüncesi Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından benimsenecek ve en yetkin halini Kādî Abdülcebbâr'ın elinde alacaktır. bk. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 311-368.

[25] Eş'arî, *Makālât,* s, 329; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 310.

Bu görüşün benzerinin ufak farklılıklarla diğer kelamcılar tarafından kabul edildiği görülecektir. Aralarında Hayyât (ö. 300/913 [?]), Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî[26] (ö. 218/833'ten önce) ve Hişâm b. Hakem'in (ö. 190/805) de bulunduğu rivayet edilen bu kelamcıların insanı ruh ve beden birlikteliğiyle tanımladıkları ileri sürülebilir. Nitekim Hişâm b. Hakem'e (ö. 190/805) göre insan, ruh ve bedenden ibarettir. Ona göre ruh, nurlardan bir ruh olup bedenin aksine idrak eden, hisseden ve fiilleri gerçekleştirmede etkin iken beden ise ölü, cansız bir varlığa sahiptir.[27]

Hişâm b. Amr el-Fuvatî ise ayrıca insanın bölünemeyen bir cüz olduğunu ve bu parçanın mahallinin kalpte bulunduğunu kaydeder.[28] Zira O, cismi de bu şekilde tanımlayacaktır. Yine insanın ruh ve cisimle birlikte bir araya gelmiş parçalardan oluştuğunu düşünen Hüseyin en-Neccâr, insanın ruh ve bedenin birleşimiyle meydana geldiğini savunan kelamcılar arasında değerlendirilebilir.[29]

İnsanı ruh ve beden birlikteliğiyle tanımlayan sözünü ettiğimiz kelamcılar ruhun maddesel niteliklere sahip olduğunu kabul etmiş ve tüm zihinsel durumların kaynağına maddi olan ruhu yerleştirmişlerdir. Tanrının dışındaki her şeyin cevher ve arazlardan meydana geldiğini düşünen sözünü ettiğimiz kelamcıların insanı da bu öğretiye uygun bir şekilde tamamen maddi olarak ele almaları şaşırtıcı bir sonuç olmayacaktır. Dolayısıyla onların varlık hakkındaki öğretilerinin, insanın mahiyetine ilişkin görüşlerini de etkilediği açıkça gözlemlenebilmektedir. Bunun yanında kelamcıların kalplerin fiilleri olarak isimlendirdiği irâde, kerâhet, zan, bilgi, nazar ve fikir gibi zihinsel durumların tamamının birer araz olduğunu söylemeleri, bu zihinsel durumların kaynağının da maddi olmasını zorunlu kılacaktır. Zira "kalplerin fiilleri" isimlendirmesindeki kalbin bütünüyle maddi bir organa işaret etmesi bunun en önemli delilidir. Ancak burada akıllara gelen önemli bir sorun var ki o da tamamıyla maddi niteliklere sahip olan insanın, kendisi maddi olmayan zihinsel eylemleri nasıl ortaya çıkaracağıdır.[30]

---

[26] Macid Fahri, "Mutezile'nin İnsan Anlayışı", s.392; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, s.310 : و حكى عن هشام بن عمرو مثل قول بشر بن المعتمر، لكنه كان يجعل الأعراض التى لا يكون الإنسان إلّا بها من أحد قسمى الإنسان.

[27] Eş'arî, *Makālât,* s.331; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, s.310.

[28] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, s.311: أن الإنسان جزء لا يتجزّأ، و محلّه القلب

[29] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 311.

[30] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.84-86.

3. Dırâr b. Amr: Arazların Toplamı Olarak İnsan

Erken dönem kelamında insan tasavvurlarından bir diğeri de varlığın bütünüyle arazlardan meydana geldiğini savunan kelamcılar tarafından ortaya atılmıştır. Bu kelamcılardan biri olan Dırâr b. Amr cismin bir araya gelmiş arazlardan oluştuğunu ileri sürmüş ve buradan hareketle insanın arazların toplamından meydana geldiğini ve bu arazlardan meydana gelen insanın herhangi bir cevher taşımadığını belirtmiştir.[31] Dırâr b. Amr'ın görüşlerine benzer bir şekilde insanı görünen nitelikleriyle tanımlayan başka kelamcılar da vardır. Bunlardan biri olan Burgûs[32] da insanın; renk, tat, koku vb. arazların karışımından meydana geldiğini savunmaktadır. Diğeri ise Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm'dır (ö. 200/816) İnsanın görülen şey olduğunu, onun ruha sahip olmayıp bir cevher olarak değerlendirilebileceğini söyleyen Ebû Bekir el-Esam, hissedilebilen ve idrakimize konu olanların dışında hiçbir şeyin varlığını kabul etmemektedir.[33] Bununla birlikte Esam, duyular ile müşahade edilmeyen hiçbir şey hakkında bilgi iddiasında bulunmayacağını ileri sürer.[34]

Kelamın erken döneminde insanın doğasına dair görüşleriyle dikkatleri çeken Dırâr, Esam ve Burgûs bu anlamda daha önce gündeme getirilmeyen bir düşüncenin savunucusu olmuşlardır. Özellikle Dırâr ve Esam'ın görüşlerine göre herhangi bir şeyin varlığından bahsetmek o şeyin duyulara konu olması ve idrak edilmesine bağlıdır. Nitekim Esam'ın varlık hakkında ortaya koymuş olduğu düşünce, yalnızca evrendeki/uzay-zamandaki üç boyutlu cisimler yani uzunluğu, derinliği ve genişliği olan nesnelerin ispat edilebilir nitelikte olduğuna işaret eder. Buradan hareketle algımıza konu olmayan hiçbir şeyin var olmadığı öne sürülecektir. Nitekim Nazzâm, bu tür bir düşüncenin Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin imkânı

---

[31] Eş'arî, *Makālât*, s.330; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 310-11.

[32] Neccâriyye kelamcılarından biri olan Muhammed b. Îsâ daha çok Burgūs lakabıyla tanınır ve onun görüşlerini benimseyenlere "Burgusiyye" denilir. bk. Mustafa Öz, "Neccâriyye", *DİA*, XXXII, 482-3

[33] Eş'arî, *Makālât*, s.331.

[34] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 253: قال أبو محمد: اختلف الناس في النفس فذكر عن أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم إنكار النفس جملة، و قال: لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسّي Nitekim Eş'ari onun bu görüşünü şu şekilde aktarır: "Esam, hayatı ve ruhu, cesetten (bedenden) başka bir şey olarak ispat etmiyor ve şöyle diyordu: Gördüğüm ve müşahede ettiğim uzun, geniş ve derin olan cesetten başkasını düşünemiyorum. Şöyle diyordu: Nefs, bizzat bu bedendir, bedenin dışında başkası değildir. Bu isim nefse, bir şeyin hakikatini açıklama ve tekit için verilmiştir. Yoksa nefsin bedenden başka bir anlamı olduğu için değil. Dolayısıyla Esam'ın bu fikirleri sadece ruhun değil duyulara konu olmayan metafizik bilginin imkânı konusunda da ciddi soru işaretleri akıllara getirmektedir. O, hayatı ve ruhu bedenin dışında bir anlam olarak kabul etmez." bk. Eş'arî, *Makālât*, s.335-36.

hakkında problemlere yol açacağını dile getirecektir.[35] Ayrıca Dırâr b. Amr ve Esam'ın söz konusu düşüncelerinin, erken dönem kelamında bir metafizik eleştirisi olarak değerlendirilmesinin imkânı, cevaba muhtaç olan önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buradan hareketle söz konusu kelamcılar, insanı ruh ve bedenin birleşimiyle tanımlayan kelamcılar gibi benimsedikleri varlık düşüncesinden hareketle dışsal yani görünen nitelikleriyle tanımlamışlardır. Ancak Dırâr, Esam ve Burgûs'u diğer kelamcılardan ayıran şey onların tamamen maddi bir şekilde tanımladıkları insanın ruha sahip olmadığını açıkça ifade etmeleridir. İnsanın ruha veya nefse sahip olmaması ise onun inanan, bilen, hisseden gibi zihinsel durumlarının gördüğümüz uzun, geniş ve derin maddî bedenden kaynaklanmasını zorunlu kılacaktır. Nitekim aynı düşünce Ebü'l-Hüzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Hüseyin en-Neccâr, Hişam b. Amr ve insanın zihinsel durumlarının kaynağına maddi bedeni yerleştiren diğer kelamcılar için de geçerliydi. Ancak ruhun varlığını inkâr eden kelamcılar için söz konusu olan bir diğer önemli sorun var ki o da metafizik bilginin imkanıdır. Zira bütünüyle maddî nitelikleri haiz olan insanın, gayr-i cismânî varlıkların bilgisine erişmesi mümkün gözükmemektedir. İşte bu ve benzeri sorunların farkında olan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) kelamî gelenek içerisinde farklı bir görüşün savunucusu olacaktır. Ona göre ne ruhun reddedilerek zihinsel durumların tamamen müşahade edilen bedene ait olduğunu düşünmek ne de ruhu kabul edip onun maddi bir varlık olduğunu ileri sürmek sözü edilen sorunların hiçbirini ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla Muammer bu sorunu ortadan kaldıracak tek çözümün, zihinsel durumları kendisine atfedeceğimiz nefsin gayr-i cismani bir cevher olduğunu kabul etmekten geçtiğini savunmuştur.[36] Şimdi ise Muammer'in bu görüşünün detaylarını inceleyeceğiz.

4. Muammer b. Abbâd: Soyut Cevher Olarak İnsan

Muammer'in insanın doğasına dair görüşleri incelendiğinde onun her şeyden önce insanı yani nefsi, gayri maddi bir cevher olarak tanımladığı dikkatleri çekecektir. İnsanın cevher

[35] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.82-83.

[36] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.86.

olduğunu söyleyen Muammer onun cisim ve araz olmadığını ve dolayısıyla cisim ve arazların sahip olduğu genişlik, uzunluk, derinlik, bir mekânda bulunma ve bölünme gibi nitelikleri barındırmadığını düşünmektedir. Muammer'in insanın mahiyetine ilişkin sözünü ettiğimiz görüşleri aktaran kelamcılardan biri olan Eş'arî şunları yazar:

> İnsan bölünemeyen bir cüzdür. O, alemde düzenleyendir (müdebbir). Görünen beden insanın bir aletidir. Gerçekte o bir mekânda değildir. O, bir şeye, bir şey de ona temas etmez. Hareket, sükûn, renkler ve tatların onda bulunması mümkün değildir. İlim, kudret, hayat, irâde ve kerâhetin onda bulunması mümkündür. İnsan, bedeni harekete geçirir, onu kullanır ve fakat ona temas etmez.[37]

Eş'arî, Muammer'in insanda hareket ve sükûn gibi niteliklerin meydana gelemeyeceği; onun parçalanmayan bir cüz olduğu görüşlerini bir başka yerde şu şekilde aktarır:

> İnsan, nefsinde hareket ve sükûn meydana getiremez. Ancak o, nefsinde irâde, ilim, kerâhet, nazar ve temsil meydana getirebilir. O, kendi dışında bir şey meydana getiremez. İnsan, parçalanmayan cüz'dür. Bölünemeyen bir mânâdır. O, bu bedende temas ve hulûl üzere değil, tedbîr amacıyla bulunmaktadır.[38]

Eş'arî'nin aktardığı yukarıdaki pasajlarda en çok dikkat çeken kısım Muammer'in insanın "bölünemeyen bir cüz" olduğunu söylemesidir. Bu anlamda bölünemeyen cüz ifadesi maddi atomları hatırlatmaktadır. Peki Eş'arî'nin Muammer hakkındaki bu aktarımından hareketle nefsin maddi bir atom olduğu sonucuna ulaşmak doğru mudur? Eş'arî'nin Muammer'in cevher mefhumunu yanlış anlaması mümkün müdür?[39] Tam bu noktada konu ile ilgili diğer kelamcıların aktardığı pasajlar incelendiğinde bahsi geçen bölünemeyen cüz ile Muammer'in nefsin maddi bir atom olduğunu söylemek yerine onun felsefedeki kullanımıyla soyut bir cevheri kastettiği anlaşılacaktır. Nitekim yukarıdaki pasajlarda geçen; hiçbir şeyin insana temas etmeyip insanın da hiçbir şeye temas etmemesi ve insanda hareket, sükûn, renk

[37] Eş'arî, *Makālât,* s.331-32. Bahsi geçen pasajın devamında kelamcılar arasındaki bir grubun da insanın bölünmeyen cüz olduğunu ancak Muammer'den farklı olarak onda dokunma, ayrılma, hareket ve sükûn gibi niteliklerin bulunabileceğini düşünenler olduğunu nakleden Eş'ari, onların insanı bu bedene hulûl etmiş bir cüz olup meskeninin kalp olduğunu kabul ettiklerini ve onda bütün arazların bulunmasını mümkün gördüklerini de aktarır. Eş'ari tüm bu görüşleri aktardıktan sonra ise bu görüşlerin Salihî'ye ait olduğunu söyler. Ayrıca İnsanın bölünmeyen cüz olduğunu söyleyen bir başka kişi de daha önce değinildiği üzerer Hişam b. Amr el-Fûvatî'dir.

[38] Eş'arî, *Makālât,* s.405.

[39] Nitekim Macid Fahri, Eşari'nin bölünmez parçanın atom olduğunu söyleyerek cevher hakkında Muammer'in görüşünü yanlış okuduğunu düşünmüştür. bk. Macid Fahri, "Mutezile'nin İnsan Anlayışı", s. 394.

ve tat gibi niteliklerin bulunmaması ifadeleri Muammer'e göre nefsin gayr-i cismani oluşunun en önemli göstergeleridir. Çünkü temas etme ve arazlara sahip olma ancak cisimlerde gerçekleşmektedir.

Diğer taraftan Kadı Abdülcebbâr Muammer'in soyut nefs görüşünü açık bir şekilde ortaya koyar. Kadı'nın aktardığına göre Muammer insanı *ayn*lardan bir *ayn* olarak tanımlamakta ve onun bölünmesini mümkün görmemektedir. Ayrıca ona göre insan bir parça ve bütüne sahip olmayıp cisimlerin nitelendirildiği hareket etme, durma ve diğer niteliklerle vasıflandırılamaz. Aynı zamanda temekkün edeceği ya da başka bir deyişle içerisinde bulunacağı, hulûl edeceği bir mekâna muhtaç değildir. Ona göre insan görünen bedeni tedbîr etmektedir. Muammer'le ilgili pasajın hemen devamında ise insanın bedeni tedbîr etmesi yani yönetmesinin, harekete geçirme ve durdurma anlamına geldiğini aktarmaktadır. Bedeni yöneten bu yönetici ilke ise Muammer'e göre görülemez (و لا يرى ،و أنه يدبّر هذا البدن و يحرّكه و يسكّنه)[40]. Gerek Kadı gerek ise Eş'arî'nin işaret ettiği nefsin, yönetici ilke anlamında kullanılabilecek müdebbir olduğu ifadesi ve bedenin nefis için bir alet olduğu düşüncesi, Muammer'e göre bedensel ve zihinsel bütün fiillerin soyut olan nefisten kaynaklandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Muammer'in insanı soyut bir cevher olarak anlamış olduğunu ortaya koyan pasajlardan biri de Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) aittir. Onun aktarımında Muammer'e göre insan, cisim değildir. Dolayısıyla uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip olmayıp cüzleri de yoktur. Aynı zamanda insanın herhangi bir mekânda bulunduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira cisim hangi halde var olursa olsun mutlaka kendisine temas edeceği bir mekânda var olacaktır.[41]

Tüm bu görüşlerden hareketle nefsi, cisim ve arazın dışında, uzunluk, genişlik ve mekâna sahip olmayan bir töz olarak gören Muammer, maddesel olmayan nefsin; hareket, sükûn, renkler ve tatları barındırmadığını; onun bir şeye temas etmediği gibi ona da bir şeyin temas etmeyeceğini düşündüğü açık bir şekilde görülmektedir. Bu anlamda insanın cisim olmadığını vurgulayan Muammer'in, insanı tamamen maddî niteliklerle değerlendiren diğer kelamcılara bir yanıt verdiği düşünülebilir. Çünkü Muammer'e göre nefis, cisimsel niteliklerin

[40] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, s.311.

[41] Ka'bî, *Kitâbü'l-Makālât,* s. 71.

herhangi biriyle vasıflandırılamaz. Bu yönüyle Muammer, kelamcıların Tanrı'dan başka var olan her şeyi maddî çerçevede açıklama hassasiyeti dışına çıkarak insanın gayr-i cismani nefisten oluştuğunu dile getirmiş ve bu yönüyle insanı anlamlandırma çabasına yeni bir pencere açmıştır. Sonuç olarak insanı, sahip olunan varlık tasavvurundan hareketle maddesel özellikleri ön plana çıkarılarak tanımlayan diğer kelamcılara karşın Muammer insanı bölünmeyen, bedenden ayrı ancak bedeni yöneten ve görülemeyen bir cevher (töz) olarak tanımlamıştır.

Muammer yapmış olduğu bu tanımla birlikte insana dair tüm algıları değiştirmekle beraber kendisinden sonraki makalât yazarlarına da büyük bir sorunsalı miras bırakmıştır. Nitekim Eş'arî, Muammer'in insan tanımında geçen *ayn* kelimesini kelamî literatürdeki cevhere hamlederek bunun bir atom olduğunu düşünmüştür.

Bununla birlikte Şehristânî, Muammer'in bu görüşünün kaynağında filozofların nefisler teorisi olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Şehristânî değindiğimiz diğer kelamcılar gibi Muammer'in insanın doğası hakkındaki görüşlerine yer vererek ona göre insanın cesetten başka bir mana ya da cevher olduğunu aktarır. Nefsin Muammer'e göre alim, kadir, muhtar ve hâkim olduğunu söyleyen Şehristânî, onun düşüncesinde nefsin, hareketli, sakin, bir mekânda yer tutan, görülebilen, dokunulan ve hissedilen bir varlık olmadığını nakleder. Aynı anda yalnızca bir yerde bulunur ve mekân onu kuşatamaz. Nefs, bedene taalluk etmektedir. Bu talluk ise sadece bedenin yönetim ve iradesini üstlenmekle ilgilidir. Muammer'in insanın doğasına dair tüm bu görüşlerini aktaran Şehristânî, bu aktarımının sonunda onun bu düşünceyi felsefecilerden aldığını net bir şekilde ifade eder. Şehristânî felsefecilerin aklî varlıkları ortaya koyarken insan nefsini ispat etmeye çalıştıklarını ve böylelikle onun; bir yer tutmayan, mekânda yer edinmemiş bizzât varlığını sürdüren bir cevher olduğunu belirttiklerini hatırlatır. O, Muammer'in ise sözü edilen felsefecilerin görüşlerine yönelerek insanı nefs ile özdeş kıldığını ve nefsî fiiller ile bedenin fiillerini birbirinden ayırmak suretiyle nefsin fiilinin yalnızca irade olduğunu, bunun dışında kalan hareket, sükûn ve i'timâd gibi fiillerin tümünün bedene ait olduğunu düşündüğünü aktarır.[42]

[42] Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, I, 81: و إنما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمرا ما، هو جوهر قائم بنفسه. لا متحيز و لا متمكن، و أثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة. ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنسانا، و بين القالب الذي هو جسده؛ فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب. و النفس إنسان، ففعل الإنسان هو الإرادة؛ و ما سوى ذلك من الحركات و السكنات و الاعتمادات فهي من فعل الجسد.

Ancak burada Muammer'in insanın doğasına dair görüşleri akıllarda önemli bir soruyu getirmektedir. O da maddî olan bütün arazların soyut nefste nasıl bulunacağı sorusudur. Eğer zihinsel durumlar olan kalplerin fiilleri de dahil olmak üzere kudret, itikâd, irâde, kerâhet ve ilim arazları bütünüyle maddî ise onların soyut nefiste bulunmaları mümkün gözükmemektedir. Böylesi bir sorunun farkında olan Muammer ise sözü edilen arazların nefste mânevi olarak yer edinebileceğini kastederek mânevi olarak nefste bulunan bu arazların nefse hayy, mürîd, kârih, kâdir, hâkim, muhtâr ve âlim gibi nitelikler kazandıracağını söylemektedir.[43] Nitekim Muammer'e göre nefsin bu sıfatlara sahip olduğu Şehristânî'nin aktarımında açık bir şekilde ortaya koyulmuştur. Çünkü ona göre nefs hiçbir şeye temas etmediği gibi hiçbir şey nefse de temas etmemektedir. Bu yüzden maddî olan arazların soyut nefste doğrudan bulunması düşünülemez.

Muammer'in soyut nefs düşüncesi insanın mahiyetine ilişkin tartışmaya farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bilen, irade eden, inanan ve eyleyen öznenin gayr-i cismânî bir cevher olan nefs olduğunu belirten Muammer, zihinsel durumlarla birlikte tüm eylemlerin kaynağında bedeni yöneten bu nefsin olduğuna dikkat çekmiştir.

Muammer'in insanın parçalanmayan bir cüz, bölünmeyen bir mana olduğunu, bedende temas ve hulûl üzere değil ancak tedbir gayesiyle bulunduğunu dile getirerek insanın mahiyeti tartışmalarında onun istisnai bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Ancak asıl önemli olan onu bu düşünceye iten saiklerin neler olduğudur. Muammer'in böylesi bir düşünceye sahip olmasının nedeni, soyut varlıklara ilişkin bilginin temellendirilmesi olduğu söylenebilir. Nitekim bütünüyle maddî niteliklere sahip olan insanın cisimsellikten uzak olan soyut varlıkların bilgisine ulaşması, onlar ile irtibat kurması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Muammer aslında ilkesel bakımdan filozofların ortaya koymuş oldukları bu düşünceyi benimsemiş ve Tanrı'ya dair bilginin imkanını tesis etmek adına insanın soyut nefs olduğunu kabul etmiştir. Muammer'le birlikte benimsenmeye başlanan soyut nefs görüşü daha sonraları Ragıb el-Isfahânî ve Gazzâlî gibi birçok düşünür tarafından savunulmuştur.[44]

[43] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.88.

[44] Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", (Ed. Ömer Türker & İbrahim Halil Üçer), *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İlem Yayınları, 2022, s.22-24

5. Ali el-Esvârî: Kalpte Bulunan Ruh Olarak İnsan

Muammer'in soyut nefs düşüncesi çağdaşı olan kelamcılar arasında yeteri kadar ilgi görmemiştir. Bundan dolayı kelamcılar tarafından insanın doğasına dair çeşitli fikirler benimsenmiştir. İlkin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencileri arasında yer alırken daha sonra Bağdat'a giderek Nazzâm'ın görüşlerini benimseyen Ali el-Esvârî (ö. 240/854) bunlardan biridir. Ali el-Esvârî'ye göre insan, kalpte bulunan ve görünmeyen ruhtan ibarettir.[45] Benzer bir şekilde İbnü'r-Râvendî de insanın kalpte olduğunu söyler. Ancak o, insanın ruhtan başka bir şey olduğunu, ruhun ise bedene yerleşmiş olduğunu savunur.[46] Ayrıca İbnü'r-Râvendî, Hişâm el-Fuvatî ve Hüseyin es-Sâlihi'nin görüşlerini anımsatacak bir şekilde insanın hakikatte tek bir şey olup kalpte bulunduğunu düşünmektedir (هو شيء واحد فى الحقيقة و هو فى القلب).[47] Kalpte bulunan insan muhtâr, memur ve menhîdir. Bütün organlar insanın hakimiyetine verilmiştir. Ona göre organların kendisinde herhangi bir kudret mevcûd değildir. Organlar insanın harekete geçmesinden önce hareket edemezken onun durmasından önce de duramazlar. Eğer organlarda da bir kudret bulunmuş olsaydı o halde bu organların insanın hakimiyetine verilmiş olması anlamını yitirirdi. İbnü'r-Râvendî'ye göre bedende hisseden ve acı duyan canlı ruhlar vardır. Ancak kudrete sahip olan yalnızca kalpte bulunan ruhtur. Böylece o, tüm bedenin kalpte bulunan ruh tarafından yönlendirildiğini kabul etmektedir.[48]

Ca'fer b. Harb ise "Sana ruhtan sorarlar. Deki: Ruh Rabbimin emrindendir"[49] ayetini delil göstererek ruhun cevher mi yoksa araz mı olduğunun bilinemeyeceğini ifade eder. Ancak Eş'âri, onun cevher ve araz olmayan şeyin ne olduğunu söylemediğine dikkat çekerek Ca'fer b. Harb'in hayatı ruhtan başka bir şey ve araz olarak ispat ettiğini düşünür.[50] Eş'âri'nin naklettiği kadarıyla Ca'fer b. Harbe göre nefs şu gördüğümüz cisimde bulunan bir arazdır. Nefs, insanın eylemlerini ortaya koyarken yardımını aldığı sağlık, sağlamlık ve benzeri aletlerden biridir. Ca'fer 'e göre nefs cevher ve cisimlerin taşıdığı niteliklerden herhangi biriyle

[45] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 311.

[46] Eş'arî, *Makālât,* s.332.

[47] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 311.

[48] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 311.

[49] İsra, 17/85.

[50] Eş'arî, *Makālât,* s.334.

vasıflandırılamaz.[51] Bir başka kelamcı Ca'fer b. Mübeşşir'e göre ise cevher olan nefs cisim olmayıp cisimde de değildir. O nefsin, cisim ile cevher arasında bir mana olduğunu söylemektedir.[52]

Sonuç olarak görüşlerini aktardığımız kelamcıların insanı (i) ya "şu görünen beden" (i) ya beden ve ruhun birleşimiyle (i) ya da soyut bir nefs olarak ele aldıkları dikkatleri çekmektedir. İnsanın yalnızca bedenden ibaret olduğunu savunan kelamcılara göre insana dair tüm zihinsel durumlar da bu maddî bedene indirgenmektedir. İnsanı beden ve ruhun birlikteliğiyle tanımlayan kelamcılar ise öncekilerden farklı olarak ruhun varlığını kabul edip zihinsel durumların ruhtan kaynaklandığını söylemekte ancak ruhu gayr-i maddi değil, araz olarak değerlendirmektedirler. İnsana ait tüm zihinsel eylemlerin kaynağının maddî olana ircâ edilmesi her iki görüşün de ortak noktasıdır. Muammer ise bilen öznenin soyut nefs olduğunu düşünmesiyle diğer kelamcılardan ayrılır. Nitekim Muammer'e göre nefs bedeni yöneten ilke olup tüm zihinsel eylemlerin kaynağıdır.

[51] Eş'arî, *Makālât*, s. 337.

[52] Eş'arî, *Makālât*, s. 337.

II.BÖLÜM: NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN DOĞASI

1. Klasik Dönem Mu‘tezile Kelamında Varlık

Bir önceki bölümün sonunda kelamcıların insan tasavvurlarının, onların cisim hakkındaki görüşleriyle bağdaştığına değinmiştik. Nitekim birçoğunun nesneleri cevher ve arazlar yardımıyla açıklamaları, insanın doğasına dair yapmış oldukları incelemeleri de yakından etkilemiştir. Ancak kelamcıların cismin mahiyetine ilişkin görüşlerinin tek düze olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira kelamın erken döneminin hemen ardından, onların varlık hakkında kapsamlı bir araştırma yürüterek var olanlara dair genel bir kanaate ulaşmayı hedefledikleri söylenebilir. Böylesi bir soruşturma ise cismin doğasına ilişkin birbirinden farklı düşünceler üretilmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla erken dönem kelamındaki insan tasavvurlarını anlamlandırabilmemiz için kelamcıların sözünü ettiğimiz cisim hakkındaki fikirleri tasnif edilmelidir. Bu sayede insanın mahiyeti konusunda görüş belirten bir kelamcının ulaşmış olduğu sonuca öncülük eden fikirsel süreci daha kolay takip etmemiz mümkün olacaktır. İşte bu bölümde ilkin kelamcıların varlık hakkındaki görüşlerine yer verirken bir Mu‘tezile kelamcısı olan Nazzâm’ın bahsi geçen konudaki görüşlerini değerlendirerek onun insanın doğasına ilişkin ortaya koyduğu fikirleri incelemeye çalışacağız.

Peki kelamcılar var olanların doğasına dair nasıl bir algıya sahiplerdi? Böylesi bir sorunun müstakil bir incelemeye gereksinim duyacak şekilde oldukça kapsayıcı bir mahiyete sahip olmasından dolayı bu soruya yalnızca Mu‘tezile kelamcıların cisim hakkındaki esas yaklaşımlarını ele alarak cevap vermeye çalışacağız. Eş‘arî’nin belirtmiş olduğu üzere cismin mahiyeti konusunda kelamcılar on iki gruba ayrılmışlardır.[53] Ancak biz burada nesne hakkında ileri sürülen en temel üç düşünceyi incelemeye çalışacağız.

1.1 Dırâr b. Amr ve *Ashabü’l-A‘râz*

Bu konuda görüşlerini inceleyeceğimiz ilk isim, cismin arazlardan oluştuğunu söyleyen Dırâr b. Amr olacaktır. Ona göre cisim, bir araya getirilmiş arazlardan ibarettir.[54] Cisim ancak bu te’lif ile sabit olur ve böylece kendisinde yer edinen arazları taşıma ve halden hale değişebilme özelliğini kazanır. Dırâr’a göre cisimler mutlak suretle arazlardan veya zıtlarından meydana gelmektedir. O, Cisimlerin kendisinden veya zıtlarından bağımsız olamadığı bu arazların ise hayat ve ölüm, renkler ve tatlar, ağırlık ve hafiflik, sertlik ve yumuşaklık, sıcaklık

[53] Eş‘arî, *Makālât*, s.301.

[54] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 246: و ذهب ضرار بن عمرو: إلى أن الأجسام مركبة من الأعراض

ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi nitelikler olduğunu düşünür. Bu düşünceye göre cismin yukarıdaki niteliklerin ikisinden birden bağımsız olması mümkün değildir. Daha basit bir anlamda bir cisim ya canlı ya da ölüdür. Hem canlı hem ölü olamayacağı gibi ne canlı ne ölü olması da düşünülemez. Bununla birlikte bazı arazların cismin kendisinden ve zıddından ayrılabileceğini söyleyen Dırâr, bunların kudret, elem, bilgi ve cehalet arazı olduğunu belirtir. Ona göre bu arazların birleşmesi ve varlığa sahip olduktan sonra cesetlere dönüşmesi mümkün değildir.[55]

Bununla birlikte Dırâr'ın cismin doğasına ilişkin kanaatlerini, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr'ın da taşıdığı söylenebilir. Nitekim bu üç isme göre de cisim, cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Cüzler ise renk, tat, sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşak gibi niteliklerdir. Cüzlerin bu niteliklerin dışında bir anlama sahip olmadığını söyleyen söz konusu kelamcılara göre cismin ortaya çıkabilmesi için en az on cüzün bulunması gerekmektedir. Onlar cismi oluşturan bu parçaların birbirlerini çevrelediklerini (mücâvere) düşünürler.[56]

Dırâr'a göre cismi meydana getiren şey arazlardır. Bu arazlar ise mücâvere yoluyla bir araya gelmektedir. Nitekim Eş'arî şöyle yazar:

> Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk ve ölçü cismin parçalarıdır. Onlar birbirini kuşatmıştır. Ondan (Dırâr'dan) istitâat ve hayat konusunda da benzeri bir görüş nakledilir. O, hareketler, sükün ve cisimlerden meydana gelen diğer fiillerin, cisimler değil arazlar olduğunu iddia etmiştir. Onun te'lifi, cismin bir kısmı olarak kabul ettiği nakledilir. Cisimler konusunda onun görüşünde olanlardan biri, te'lif, birleşme, ayrılma ve istitaatın cisimlerden başka olduğunu iddia ediyordu.[57]

Dırâr sözünü ettiği cismi oluşturan unsurlar olan parçalar (ba'z) ile her ne kadar parçalanamayan cüzleri yani atomları kastetmese de onun bu yaklaşımının atomcu öğretinin temellerini attığı söylenebilir. Cismi oluşturan temel öğelerin bu parçalar ya da arazlar

---

[55] Eş'arî, *Makālât*, s.305.

[56] Eş'arî, *Makālât*, s.317-318. Nitekim Dırâr, cüzlerin ancak mücâvere yoluyla birleşebileceğini söylerken daha sonra değineceğimiz Nazzâm'ın müdahale teorisini de eleştirmiştir. Eş'ârî, onun bu konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde aktarır: "Dırar şöyle dedi: Cisim, mücavere yoluyla bir araya gelmiş şeylerden oluşur. Bunlar, en güzel şekilde birbirini çevrelemiştir. O, "müdahale" yi ve bir mekânda iki şeyin, iki arazın veya iki cismin bulunmasını reddetmiştir. (…) Zurkân, Dırar b. Amr'ın şöyle dediğini nakletti: Varlıkların bazısı gizlidir, bazısı gizli değildir. Gizli olanlar, zeytindeki yağ, susamdaki yağ ve üzümdeki şıra gibidir. Bunların hepsi, İbrahim'in ortaya koyduğu "müdahale" yoluyla değildir. Gizli olmayanlar, taştaki ateş vb. gibidir. Yakıcı olmadıkça taşta ateşin olması imkansızdır. Onun yakıcı olmadığını gördüğümüz zaman onda ateş olmadığını anlarız." bk. Eş'arî, *Makālât*, s.328.

[57] Eş'arî, *Makālât*, s.345.

olduğunu düşünen Dırâr cevherlerin varlığını kabul etmez. Bu yönüyle o, nesnelerin yalnızca sıcaklık, soğukluk, tat, koku, renk gibi arazlarını algılayabileceğimizi söylemektedir. Bu anlamda gerçekliğin bütünüyle algılarımızda ortaya çıktığını söylemek mümkün olacaktır.[58]

1.2 Ebü'l-Hüzeyl

Ebü'l-Hüzeyl, Dırâr'ın cisim hakkındaki görüşlerine karşı çıkmakla birlikte onun öğretisinin bazı değişikliklerle ilahi iradeye yer açması bakımından kullanılabilir olduğunu düşünmüştür. Nitekim cismi oluşturan parçaların bir araya gelmesi için bir iradeye ihtiyaç duyması ve bu iradenin ise yalnızca her şeye gücü yeten bir Tanrı'ya ait olması fikri, Ebü'l-Hüzel için dini naslarla uyumlu bir ontolojinin tesisi adına hareket noktası olabilecek nitelikteydi. Bu bakımdan Ebü'l-Hüzeyl, Dırâr'ın nesne hakkındaki görüşlerine eleştiriler getirirken bir taraftan da kendi varlık düşüncesini inşa etmiştir. O, ilk olarak Dırâr'ın arazlarla aynı anlama gelen parçalar ifadesini, maddi parçalar anlamına gelen "atom" kavramıyla değiştirmenin daha doğru olduğunu düşünmüştür. Bu sayede Dırâr'ın nesnenin nitelikleriyle kurmuş olduğu cisim tasavvurunu, Ebü'l-Hüzeyl maddi gerçekliği bulunan, aynı zamanda cevher olarak kabul edilebilecek atomlar aracılığıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla Tanrı bir cismi oluşturmak istediğinde atomları yaratmayı irade etmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için ise belirli bir sayıdaki atomu bir araya getirmesi yeterlidir. Te'lif arazıyla atomları bir araya getiren Tanrı, sonuç olarak cisme en, boy, derinlik yani üç boyut kazandırmış olmaktadır. Birleşme arazını ortadan kaldırdığında ise bozulma ve dağılma meydana gelecektir.[59]

Esasen maddeci bir öğretiye dayanan atomculuk fikri, Ebü'l-Hüzeyl tarafından Tanrı'nın varlığının ispatında kullanılan bir delil haline gelmiştir. O, atomculuğun materyalist modelinde ileri sürülen, atomların tesadüfen kendi başlarına göre hareket etmesi görüşünü kabul etmeyerek bunu Tanrı'nın iradesine bağlamıştır. Her ne kadar Dırâr da varlık anlayışında yaratıcı iradeye aynı rolü biçmiş olsa da onun öğretisi bütünüyle nesnelerin dışsal niteliklerine ilişkin olduğundan Tanrı'nın varlığının ispatında kesin bir delil arz etmekten uzaktır. Ancak Ebü'l-Hüzeyl nesnelerin sadece görünen niteliklerden oluşmadığı, onların varlığına imkân

[58] Josef van ESS, "Mu'tezile Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2012, X, sy. 1, s.258.

[59] Josef van ESS, "Mu'tezile Atomculuğu", s. 258-9.

tanıyan cevherlerin de bulunduğunu söyleyerek Dırâr'ın duyumculuğu karşısında Tanrı'nın varlığına dair daha kesin bir formül sunmaktaydı.[60]

Ebül'-Hüzeyl her şeyden önce eşyanın görünen nitelikleriyle tanımlamasına karşı çıkmıştır. Ona göre doğada var olan herhangi bir şey yalnızca arazlardan meydana gelmemekte, aynı zamanda birer taşıyıcı olarak arazların varlıkları mümkün kılan cevherler de olmalıdır. Çünkü var olanlar kendileri sürekli bir şekilde değişime tabi olan bu niteliklerle tanımlanamazlar. Ona göre kendisi nesne olmayan ancak nesneleri meydana getiren aslî öğeler cevher ve arazlardır. Nitekim Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in cisim tanımını şu şekilde aktarır:

> Ebü'l-Hüzeyl şöyle dedi: Cisim sağı, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan şeydir. Bir cisim, biri sağ diğeri sol, biri dış diğeri iç, biri üst diğeri alt olmak üzere en az altı cüzden oluşur. Parçalanamayan bir cüz, bu şekildeki altı cüzden oluşur. O, hareket eder, durur ve başkasıyla birleşir. Onun için oluş (kevn) ve temas caizdir. Bu altı cüz bir araya gelinceye kadar, zikrettiklerimiz dışında renk, tat, koku ve diğer arazlardan başka bir şeyi bulundurmaz. Bunlar bir araya gelince, o artık cisimdir. O zaman anlattığımız şeyleri bulundurur.[61]

Ebü'l-Hüzeyl burada bölünemeyen cüz ifadesini kullanmasıyla Dırâr b. Amr'ın duyumculuğunu aşarak nesnelerin oluşumunda düşünsel bir boyuta dikkat çeker. Cisimlerin bu bölünemeyen altı cüzden[62] meydana geldiğini söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, bölünemeyen cüz fikrine, hardal tanesinin ikiye, sonra dörde, sonra sekize ve parçalanmayan cüz oluncaya kadar

[60] Josef van ESS, "Mu'tezile Atomculuğu", s. 259.

[61] Eş'arî, *Makālât*, s.302-303.

[62] Cismin bölünemeyen kaç cüzden meydana geldiği konusunda farkı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Metteveyh cismin iki, dört, altı cüzden oluştuğunu söyleyen kelamcıların görüşlerini aktarırken kendisinin bu konuda uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere cismin üç boyuttan oluştuğu fikrini benimsediğini aktarır. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 8. Bunun yanında Muammer cismi uzun, geniş ve derin olan şey olarak tanımlarken onun sekiz cüzden oluştuğunu düşünmüştür. Ona göre bu cüzler bir araya geldiği takdirde arazları bulundurması zorunla hale gelmektedir. Ancak onun görüşünü diğerlerinde ayıran özellik, cisimlerin bu arazları tabiatları gereği meydana getirdiğini söylemesidir. Her cüzün kendisinde bulunması gereken arazları meydana getirdiğini söyleyen Muammer, bir cüzün, başka bir cüze eklenmesiyle, uzunluk; o iki cüze bir diğer iki cüzün eklenmesiyle genişlik; dört cüzün, dört cüz üzerine konulmasıyla ise derinliğin meydana geldiğini savunur. Böylece sekiz cüz, derin, uzun ve geniş bir cisim olur. Hişam b. Amr el-Fuvâtî ise cismin parçalanmayan otuz altı cüzden oluştuğunu düşünmüştür. Ebü'l-Hüzeyl'in cüz dediğini, Hişam rükün olarak isimlendirmiştir. Ona göre, otuz altı cüzü altı rükün, her bir rükün ise altı cüzdür. Hişam'a göre cüzlerin teması caiz değildir. Temas rükünler için geçerlidir. Her bir rüknün içinde bulunan altı cüzde temas ve ayrılık bulunmaz. Bu, ancak rükünler için mümkündür. Bunu için cisim renk, tat, koku, sertlik, yumuşaklık, soğukluk vb. bütün arazları bulundurur. bk. Eş'arî, *Makālât*, s.303-304.

bölünmesiyle ulaştığını belirtir.[63] Bir başka deyişle bölünemeyen cüz, cisimlerin artık daha fazla bölünemedikleri noktaya verilen isimdir.

Bununla birlikte bölünemeyen cüzün hareket etme ve durma gibi arazlara sahip olabileceğini söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, onun başka bir cüzle birleşmesini de kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın bölünemeyen cüzü tek başına bırakması ve bizde ona dair görme ve idrak yaratarak gözlerimizin onu görmesi de mümkündür. Ancak renkler, tatlar, kokular, ölüm, kudret vb. arazların cevherde bulunması mümkün değildir. Çünkü bu arazlar yalnızca bir cisimde bulunabilir.[64] Bu arazların bulunacağı cismin ortaya çıkması için bölünemeyen cüzlerden altı tanesinin bir araya gelmesi gerekmektedir.[65] Ayrıca bölünemeyen cüzün uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip olamaması da aynı nedenden dolayıdır. Bunların dışınca cevherin arazlarla birlikte olması ise onun zorunlu bir özelliğidir. Yani cevherin hiçbir zaman arazlardan hâlî kalması düşünülemez.

Dolayısıyla cevherlerin cismi oluşturan temel unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Aynı zamanda cisimde bulunan geçici nitelikler olan arazların mahallidirler. Cevherlerin varlığı mümkün olmasaydı eğer arazların varlığından bahsetmemiz de mümkün olmayacaktı. O halde bir nesnenin arazlarının bilinmesi öncelikle onun cevherlerin bilinmesine bağlı olduğu söylenebilir. Bütün cevherler aynı cinstirler. Onları birbirlerinden farklı kılan şey, kendilerinde bulunan arazlardır. Yani cevherler ve arazlardan meydana gelen cisim, cevherlerin tek cins olması sebebiyle yalnızca taşıdıkları arazlarla birbirlerinden ayrılırlar.[66]

O halde dışsal özellikleriyle onları algıladığımız arazlar bulundukları cisme anlam kazandırmaktadırlar. Örneğin insanın canlılığı, sahip olduğu hayat anlamı sebebiyle mümkün olmaktadır. Nitekim insanın bir kudrete sahip olduğunu ve onun fiil işleme yetisinin aynı

---

[63] Eş'arî, *Makālât*, s.314-315.

[64] Eş'arî, *Makālât*, s.311.

[65] Buradaki bölünemeyen cüzün cevher-i vahid anlamına geldiğini vurgulamak gerekmektedir. Zira kelâmî literatür içerisinde cevher biri genel diğeri ise özel olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Kelamcılar cevher ile kimi zaman cismin kendisini kastettikleri gibi kimi zaman ise cismi oluşturan parçayı da ifade etmektedirler. Cevher, cismi oluşturan parça anlamında kullanıldığında ise cevher-i ferd ya da cevher-i vâhid ismini almaktadır. Eş'arî, *Makālât*, s.307: ليس كل جوهر جسما و الجوهر الواحد الّذي لا ينقسم محال ان يكون جسما لأن الجسم هو الطويل العريض العميق و ليس الجواهر الواحد كذلك، و هذا قول «ابى الهذيل» و «معمّر» و الى هذا القول يذهب «الجبّائى Ayrıca detaylı bilgi için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.136.

[66] Eş'ârî, bu konuda Aristoteles'in görüşlerini benimseyenlerin şöyle düşündüğünü aktarır: Alemin cevheri tek cevherdir. Cevherler, kedilerinde bulunan arazlar sebebiyle farklılaşır ve benzeşirler. Onların arazlar sebebiyle değişmeleri de aynı şekildedir. Ancak ortadan kalkması caiz olan bir "gayriyet" ile değişir. Böylece cevherler, bir öz (ayn) ve tek bir şey olmuş olur. Bu, Aristoteles taraftarlarının görüşüdür. bk. *Makālât*, s.308.

zamanda bilgi sahibi olduğuna da işaret ettiği üzerinde duran kelamcılar, kudret ve bilgi gibi anlamların yalnızca canlılığa sahip olan bir varlıkta meydana geleceğini düşünerek hayat arazına ulaşmışlardır. Böylece hayat, irade, şehvet, bilgi, kudret vd. arazları belirledikleri gibi bu arazların tersi olan ölüm, nefret, acz ve bilgisizlik gibi arazların da varlığını ispat etmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl bu arazların dışında kalplerin fiilleri olarak isimlendirdiği ve zihinsel durumlara tekabül eden bilgi, zan, itikad, nazar ve kerâhet arazlarını tespit etmiştir.[67]

Netice itibariyle düşünce tarihinde kökleri Hint uygarlığına kadar dayanan atomculuk fikrini yeniden formüle ederek Tanrı'nın, bütünüyle maddî niteliklerden oluşan evrendeki etkinliğine vurgu yapan Ebü'l-Hüzeyl'e göre bu maddî evren sağ, sol, iç, dış, alt ve üst olmak üzere en az altı atomun telifinden oluşan cisim ve bu cisimlerin birbirleriyle birleşmesinden meydana gelmektedir. Bunula birlikte cismi oluşturan atomların kendisi bir cisim olmayıp, boyutsuz ve mütecânis olduklarının da Ebü'l-Hüzeyl tarafından altı çizilmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl'in bu doğa tasarısını en sıkı bir şekilde eleştiren ise İbrahim en-Nazzâm olmuştur. Onun, nesnenin doğasına ilişkin görüşlerini pek çok açıdan sorunlu olduğunu düşünen Nazzâm, bu problemli hususlardan bir tanesinin zayıf nokta olduğunu düşünerek bu bahsi daha detaylı bir şekilde incelemeye koyulacaktır.[68] Sözünü ettiğimiz ve Nazzâm'ın Ebü'l-Hüzeyl hakkında zayıf nokta olduğunu düşündüğü bahis ise atomların bir boyuta sahip olmaması fikridir. Boyutları bulunmayan atomların bir araya gelmesiyle bir boyuta sahip olmalarının imkanını uzun uzadıya inceleyen Nazzâm, bu yönüyle daha önce atomculuk eleştirilerinde görüş beyan eden Aristoteles'i akıllara getirecektir. Nitekim Aristo da aynı argümantasyonu Pisagorculara karşın ortaya koymaktaydı.[69] Dolayısıyla Nazzâm, cismin cevher ve arazlardan oluştuğunu savunan atomcu öğretiyle düşünsel anlamdaki ilk hesaplaşmasını, amcası Ebü'l-Hüzeyl'in dile getirmiş olduğu bu düşünceler üzerinden yürütmüş olacaktır.

[67] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.145-146.

[68] Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s.82.

[69] Josef Van ESS, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, sy. 46, s.267-86.

1.3 Nazzâm

Nazzâm'ın cisim tanımına yer veren Eş'arî konuyla ilgili şu cümleleri aktarır:

> Nazzam şöyle dedi: Cisim uzun, enli ve derin olandır. Cismin cüzleri için sınırlı bir sayı yoktur. Her yarımın bir yarısı, her cüzün bir cüzü vardır.[70]

Eş'arî'nin Nazzâm'ın cisim hakkındaki görüşlerini naklettiği bu pasajda, onun düşüncelerinin filozoflarınkine benzerliğine vurgu yapmasının yanında dikkat çeken başka hususlar da vardır. Bunlardan biri Nazzâm'ın Ebü'l-Hüzeyl ve diğer birkaç kelamcının aksine cismi oluşturan cüzler konusunda herhangi bir sayı sınırlamasına gitmemesidir. Buna paralel olarak her yarımın bir yarısı, her cüzün bir cüzü olduğunu söyleyerek cismi oluşturan cüzün sonsuza kadar bölünebilmesini mümkün görmüştür. Buradan hareketle Nazzâm, cüzün parçalanma bakımından bir sonu olmadığını düşünür.[71] Böyle bir düşünce ise Ebü'l-Hüzeyl'in bölünemeyen cüz öğretisinin karşıt pozisyonunu oluşturmaktadır.

Ancak Nazzâm'ın, cisimlerin sonsuza kadar bölünebilmesi düşüncesi Ebü'l-Hüzeyl başta olmak üzere diğer kelamcıların kabul edemeyeceği bir durumu ortaya çıkarmaktadır. O da bu kabulün, hareketin imkanını ortadan kaldırmasıdır. Zira bir cismin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmek iki nokta arasındaki mesafenin de herhangi bir sınırı olmadan bölünebilmesini zorunlu olarak kabul etmek demektir. Bu da bir noktadan yola çıkan ve diğer noktaya ulaşmak isteyen kişinin her seferinde gideceği yolun yarısını kat etmek suretiyle asla gideceği noktaya ulaşamaması anlamına gelmektedir. O halde lineer bir hareketin varlığından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Makālât kitaplarında bu durumun bir örneklendirme ile şu şekilde izah edildiği fark edilecektir: "Kaya üzerindeki bir karınca bir taraftan başka bir tarafa yürüdüğünde sonsuz bir mesafe kat etmiş olacaktır. Ancak sonlu olan sonsuzu nasıl kat edecektir (فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى).[72] Nazzâm'ın kendisine yöneltilen bu soruya vermiş olduğu cevapla cismin sonsuza kadar bölünebilmesi düşüncesinin yol açacağı sorunları önceden fark ettiği anlaşılacaktır. Nitekim Nazzâm her ne kadar sonsuz bölünebilmeyi kabul etse de hareketi inkâr etmemekte hatta hareketin tek araz olduğunu düşünmektedir. O böylesi

[70] Eş'arî, *Makālât*, s.304.

[71] Eş'arî, *Makālât*, s.318.

[72] İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye*, s.159; Şehristânî, *el-Milel*, I, 69-70. İlgili pasajlarda Nazzâm'ın sonsuza kadar bölünebilme düşüncesini filozoflardan aldığı da belirtilmektedir.

bir soruya "hareket edenin mekanın bir kısmını yürüyerek, bir diğer kısmını ise sıçrayarak (tafra)" katedeceği şeklinde cevap vermektedir. Ona göre A noktasında bulunan bir cismin daha sonra tafra yoluyla B noktasında bulunun bir mekâna uğramadan C noktasına geçmesi mümkündür.[73] Dolayısıyla onun bir yandan sonsuza kadar bölünebilmeyi savunurken diğer yandan hareketin varlığını kabul etmenin bir çelişki olmayacağını, geliştirmiş olduğu tafra ispatlamaya çalışmaktadır.[74] Böylelikle hareketi inkâr etmekten kurtulan Nazzâm, hareketi tek araz kabul ederek sonsuza kadar bölünebilme düşüncesini desteklemek istemiştir.[75]

Nazzâm'ın tek araz olarak hareketi kabul etmesi ise cevher-araz öğretisini savunan kelamcıların bölünemeyen parça görüşlerine katılmaması ve onların araz dediklerine cüzler demesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda hareketin tek araz olduğunu söyleyen Nazzâm, insana ait bütün fiillerin hareketler olduğunu dolayısıyla insan fiillerinin tamamının da araz olduğunu söyleyecektir. Eş'arî onun bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır:

> İbrahim en-Nazzâm şöyle dedi: İnsanın hareketten başka fiili yoktur. İnsan hareketi ancak kendisinde meydana getirebilir. Namaz, oruç, iradeler, kerahetler, ilim, cehalet, doğruluk, yalan, insanın konuşması ve susması ve diğer fiilleri hareketlerdir. İnsanın mekânda hareketsiz olması da böyledir. Bunun anlamı, orada iki vakitte var olması, yani orada iki vakitte hareket etmesidir. O şunu iddia ediyordu: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar, sesler, elemler latif cisimlerdir (اجسام لطيفة).[76]

Nazzâm burada insanın tüm fiillerinin hareket arazı sınıfına girdiğini vurgularken kelamcıların araz olarak vasıflandırdığı niteliklerin ise latif cisimler olduğunu söylemektedir. O halde atomcu görüşü kabul eden kelamcılar cisimlerin aynı cins cevherlerden ve cisimler

---

[73] Eş'arî, *Makālât*, s.321.

[74] Nazzâm'ın sonsuza kadar bölünebilme ve hareketin imkânı konusunda ortaya attığı düşünceler dikkate alındığında, onun felsefe tarihi içerisindeki temel sorunları yakından takip ettiği ve bu sorunları içselleştirerek çözüm bulma gayretinde olduğu dikkatleri çekecektir. Hatta Nazzâm felsefe tarihindeki temel sorunlar ile o kadar yakından ilgilenecek ki kendi öğrencisi olan Câhız, onun söz konusu konulardaki fikirlerini anlaşılmaz kişisel kaprislerinden kaynaklı olduğunu dile getirecektir. bk. Josef Van ESS, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", s.274.

[75] Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s.83. Ayrıca Nazzâm'ın sonsuza kadar bölünebilme düşüncesinin fiziksel olmayıp zihinsel düzeyde gerçekleştiği iddiası, üzerinde durulması gereken bir diğer önemli konudur. Çünkü eğer Nazzâm cisimleri oluşturan cüzlerin sonsuza kadar bölünebilmesini zihinsel bir boyutta gerçekleştiğini düşünüyorsa yukarıda değindiğimiz onun, fiziksel mekânın sonsuza kadar bölünmesi iddiasına dayanan hareketi inkâr ettiği yönündeki eleştirileri tafra teorisiyle boşa çıkarmaya çalışması anlamsız hale gelmektedir. bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.153.

[76] Eş'arî, *Makālât*, s.403-404.

arasındaki farklılıkların kaynağı olan arazlardan meydana geldiğini düşünmelerine karşın Nazzâm cisimin latif cisimlerin toplamından oluştuğunu düşünmektedir. Atomculara göre cismin geçici nitelikleri olan arazların var olmak için bir mahalde bulunmaları gerekmektedir. O mahal ise cevherlerdir. Nazzâm ise cismi oluşturan cüzler ya da latif cisimlerin aynı mekânı paylaştıklarını söyler. Böylece o daha sonra birçok kelamcının eleştireceği müdahale teorisini ortaya atmış oluyor. Müdahalenin, iki cisimden birinin diğerinin de mekânı olması ve iki şeyden birinin diğerinde bulunması anlamına geldiğini söyleyen Nazzâm, latif cisimlerin müdahale yoluyla aynı mahalli paylaştığını vurgulamıştır. Buradan hareketle o, rengin tat ve koku ile iç içe geçebileceğini ve böylelikle rengin mekanının diğer iki duyunun mekânı olabileceğini iddia etmiştir.[77]

Diğer taraftan Nazzâm'a göre kâinatta var olan her şey zıddıyla ve karşıtıyla iç içe geçmiş durumdadır. Zıtlık, bir niteliğin bulunması halinde diğerini ortadan kaldıran ve bozan anlamına gelmektedir. Nitekim sıcak ve soğuk, tatlılık ve acılık bu zıtlıklara örnektir. Müdahale yoluyla iç içe geçen bu niteliklerden herhangi biri ortaya çıktığı zaman diğeri ortadan kalkmaktadır. Nazzâm'a göre karşıt ise tatlılık-soğukluk ve ekşilik-soğukluk gibi anlamlar arasındadır.[78]

Cismin doğasına ilişkin sonsuza dek bölünebilme ve müdahale görüşleriyle uyumlu bir yaratma teorisi geliştiren Nazzâm, maddenin kendisine özgü niteliklerin, maddenin içerisinde gizil bir biçimde bulunduğu, gizli bir şekilde var olan özelliğin ise ortaya çıkması olarak yorumlanacak kümûn-zuhûr teorisini ortaya atacaktır. Nazzâm'ın diğer görüşleri gibi ortaya attığı bu görüş de oldukça tartışılacak ve İslam düşünürleri varlık konusunda *ashâbü'l-kümûn ve't-tabâi', ashâbü'l-cevâhir ve'l-a'râz , ashâbü'l-a'râz* gibi gruplara ayrılacaklardır. [79] Kümûn teorisinin Nazzâm'a, İbnü'r-Râvendî tarafından atılmış bir iftira olduğu dile getirilmiş olsa da [80] onun bu düşüncesinin *tedâhül* fikri ile kolaylıkla bağdaştırılabileceği söylenebilir. Nitekim Nazzâm, tedâhül ile görünüşte sonlu olan bir cismin sonsuza kadar bölünebilmesi ve yaratıcı iradenin evrendeki varlıkları tek seferde yaratıp nesnelerin içerisine özelliklerini

[77] Eş'arî, *Makālât*, s.327.

[78] Eş'arî, *Makālât*, s.327.

[79] Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XXVI, 552.

[80] Ebü'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, s.47-48.

yerleştirmesinin imkanını açıklamayı hedeflemiştir.[81] Çoğu kelamcının kabul ettiği hudûs delilinin tüm önermeleri, Nazzâm'ın ortaya koyduğu zıtlıkları barındıran, aynı anda ve mekânda birden fazla cevherin bulunması fikrine dayalı kümûn ve tedâhül teorileriyle boşa çıkacaktır. Ancak bunu yaparken arazların bekası problemiyle karşı karşıya geleceğini ön gören Nazzâm, varlık şemasındaki bir nesnenin tüm niteliklerine cisim derken araz olarak ise sadece hareketi kabul edip hareketin de sürekli olmadığına vurgu yapacaktır. Bu şekilde dış dünya, hareketin devamlılığı için sürekli olarak bir yaratıcı iradeye ihtiyaç duyacaktır.[82]

2. Nazzâm'ın İnsan Tasavvuru

Kelamcıların farklı nesne tasavvurlarına sahip olmaları onların insanın doğasına dair görüşlerini yakından etkilemiştir. Bu anlamda cismi oluşturan şeylerin bütünüyle arazlardan meydana geldiğini söyleyen ve ashâbü'l-a'râz olarak nitelenen kelamcılara göre, insanın bir araya gelmiş arazlar bütünü olduğunu düşünmeleri zorunluluk arz etmektedir. Tamamen maddî özelliklerle açıklanan insanın sahip olduğu duyu tecrübeleri, fiilleri ve hatta zihinsel durumları bu maddî bedenin bir ürünü olmaktadır. Diğer taraftan cismi sadece bu kalıcı olmayan, değişen nitelikler üzerinden kurmayıp bu niteliklerin var olabilmesi için taşıyıcı bir unsur olarak cevherlerin gerekli düşünen kelamcılara göre insan, sahip olduğu hayat arazıyla canlıdır. Ashâbü'l-cevâhir ve'l-a'râz olarak isimlendirilen bu kelamcıların ashâbü'l-a'râz'dan tek farkı, insanın tanımında ruhun varlığını kabul etmeleri ancak bu ruhun da araz olduğunu söylemeleridir.

Peki bu iki grup kelamcılardan farklı olarak nesneyi inşa eden Nazzâm'ın, insanın doğasına dair görüşleri nelerdir? O insanı, daha önce dile getirilen görüşler gibi tamamen maddî nitelikleri haiz olan bir canlı olarak mı tanımlamakta yoksa insanın gayr-i cismânî soyut bir cevher olduğunu düşünen Muammer'in fikirlerini mi benimsemektedir?

Özgün birçok teoriyi ortaya attığı gibi insanın mahiyeti konusunda da sonraki dönemlerde üzerinde çokça tartışma yaşanmasını sağlayacak fikirler üreten Nazzâm'ın, bu özelliğiyle bir sistem düşünürü olduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Meseleleri, yalnızca içinde üretildiği dinamiklerden hareketle kavramayıp çeşitli kültürlerin sözü edilen tartışma konusu hakkındaki görüşleriyle birlikte analiz ederek bir sonuca varma çabası, belki de onun

[81] Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri"*, s.101.

[82] Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s.104.

özgünlüğünün ardında yatan en temel faktör olarak görülebilir. İşte bu çabayı onun, insanın doğasına dair görüşlerinde de yakından gözlemlemekteyiz. Nitekim onun, insan üzerine düşünürken bu konuda felsefe tarihinde daha önce ileri sürülmüş olan tanım ve tartışmalardan haberdar olduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca Nazzâm'ın insan hakkında ortaya koyduğu fikirlerin tüm yönleriyle kuşatılması, diğer kelamcılarda olduğu gibi onun varlık düşüncesini anlamaktan geçmektedir. Bu anlamda Nazzâm'ın sahip olduğu insan tasavvurunun onun nesnelerin doğasına dair görüşleriyle ne kadar ilintili olduğu da ortaya çıkacaktır.

2.1 Latif Cisim Olarak Ruh

Nazzâm'ın insanın doğasına ilişkin düşüncelerini incelediğimizde çeşitli başlıkların öne çıktığını fark etmekteyiz. Şimdi Nazzâm'ın insan tasavvurunu yansıtan bu başlıkları inceleyeceğiz.

Kadı Abdülcebbâr, onun bu düşüncelerini şöyle aktarır:

> İnsan ruhtur. Ruh bu bedene karışmış hayattır. Ruhun bedende bulunması iç içe geçme şeklindedir (على جهة المداخلة). O, farklı parçalardan oluşmayan tek bir cevherdir. O, zatı gereği (بذاته) güçlü, diri ve bilendir.[83]

Benzer bir pasajı aktaran Eş'arî, Nazzâm'a göre ruhun beden ile iç içe geçtiğini ve ona karıştığını; onun hisseden ve idrak eden olduğunu belirttikten sonra bedenin ruh için bir afet, hapis ve darlık olduğunu nakleder.[84] Dolayısıyla her iki pasaja göre insan denildiğinde kastedilenin ruh olduğunu düşünen Nazzâm, cisim hakkındaki fikirlerinin bir sonucu olarak ruhun beden ile iç içe geçtiğini belirtmektedir.

Kādî ruhun mahiyeti konusunda ortaya atılan görüşleri tek tek sıralar. Kimi Mu'tezîlî kelamcıya göre ruhun tamamen farklı türden, hayatın ilkesini oluşturan, bedenden farklı bir şey olarak ele alındığını ifade eder. Nitekim zannımızca burada kastedilen Nazzâm ve Muammer'in dile getirdikleri nefs düşüncesidir. Bunun yanında ruhun; bedeni yöneten unsur, kalbin bir atomu, bedene nüfuz eden bir nitelik olarak da tanımlandığını aktarır. Kādî'nın belirttiği bedene nüfuz eden, canlılığın kaynağı olduğunu söylediği nefs görüşü ile, Nazzâm'ın müdahale teorisine dayanan insanın doğasına dair fikirlerini kastetmektedir. Kādî ise ruhu daha çok maddî

[83] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 339.

[84] Eş'arî, *Makālât,* s.321; Eş'ari'nin naklettiği bu pasaja göre Nazzâm, insanın ruhtan ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Ancak yukarıdaki atfın daha dikkat çeken bir yönü var ki Nazzâm, Platoncu anlamda ruhun beden içerisinde bir hapiste olduğunu dile getirerek düşünce tarihindeki düalistik yorumları akıllara getirmektedir.

niteliklere haiz bedene giren ve çıkan nefes olarak tanımlamaktadır. O, ruhun "rüzgâr" cinsine ait olduğunu (ريح) ve canlı bir varlığın bedeninde bulunduğunda yalnızca "ruh" (روح) olarak adlandırılacağını belirtmektedir (و إنما يوصف بذلك متى حصل فى الحىّ، و إلّا فهو من جنس الريح و النفس المردّد). Ancak o hayatın neme ve bir bünyeye ihtiyaç duyduğunu söyler ki bu nitelikler ruhta bulunmamaktadır.[85] Buradan hareketle kişinin saçıyla algılayamadığı gibi ruhun da algılama özelliğine sahip olmadığını belirterek canlı olmayıp canlılığın da bir parçası olmayan kan gibi ruhun da her ne kadar kendinde canlılık niteliği olmasa da hayat için bedenin ihtiyaç duyduğu bir nitelik olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ruhun kendinde hayat ve irade sahibi olduğu düşüncesinin ispat edilemeyeceğini dile getiren Kādî, bir anlamıyla Nazzâm'ın iddialarına cevap vermektedir. Zira Nazzâm, insanı ruh ile tanımlayıp ruhun da zatıyla canlı ve kudret sahibi olduğunu iddia etmektedir.

Diğer taraftan Nazzâm'ın insanın doğasına ilişkin görüşleri incelendiğinde ilk olarak belirtilmesi gereken husus onun, insanı nefs ile özdeşleştirerek Muammer'in görüşleriyle benzer bir doğrultuda düşündüğüdür. Her iki kelamcı da insanın bütünüyle maddî niteliklerden oluştuğunu düşünmenin birtakım sorunlara yol açacağını fark ederek insanı nefs ya da ruh ile açıklamayı tercih etmişlerdir. Ancak bu benzerliğin yanında Nazzâm'ın insan tasavvurunu Muammer'inkinden ayıran önemli bir fark bulunmaktadır. Nitekim Nazzâm, nefs teorisi konusunda Muammer'le aynı doğrultuda düşünmüş olsa da insan ile özdeşleştirdiği bu nefsin *latif cisim* olduğunu söyleyerek Muammer'den ayrılmaktadır. Dolayısıyla kelam tarihi içerisinde istisnai bir şekilde insanın ya da nefsin, bedenden farklı soyut bir cevher olduğunu söyleyen tek kelamcının Muammer b. Abbâd olduğu söylenebilir.[86]

Nazzâm'a göre ruh birbirinden farklı parçalardan oluşmayan basit bir cevherdir. Ona göre beden farklı parçaların birleşiminden oluşmuş olsa da ruh bölünme kabul etmez. Ayrıca Nazzâm'a göre ruh bizatihi güç yetirebilen, canlı ve bilen özelliklerine sahiptir. Bu haliyle onun

[85] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 331.

[86] Birçok kültür ve medeniyette üzerine düşünülmüş ve çeşitli tanımlamaları yapılmış olan ruh kavramının İlkçağ Yunan felsefesindeki karşılığından İslam düşüncesine değin çeşitli anlam katmanları kazandığı dikkatleri çekmektedir. Sokrat öncesi felsefede zamanın ruhuna uygun bir biçimde maddesel bir nitelik olarak tanımlanan ruhun, gayr-i cismanî soyut bir kavrama ilkin Pisagorcu öğretilerle daha sonra ise Platon'un düşünceleriyle dönüştüğü söylenebilir. Söz gelimi ilk ilkenin hava olduğunu düşünen Anaksimenes, bizi bir arada tutan ruhun kendisinin de hava olup hava ile ruhun eş anlamlı olduğuna vurgu yapmıştır. Daha sonra Orfeusçu inançlar ve Pisagor'un ruh göçü fikirleri tüm bu maddesel ruh tanımlarını ters yüz ederek ruha yeni bir form kazandırmıştır. Bu tartışma daha sonra Platon'un Phaidon diyaloğunda ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine evrilirken ruha dair fikirler Antik çağdaki son halini "canlı organizmanın formu ve ilk yetkinliği" olarak Aristoteles ile alacaktır. bk. G.W.F. Hegel, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi,* I, 179-180.

bu düşüncesinin filozofların nefs teorileriyle hiçbir farkı olmadığı söylenebilir. Ancak Nazzâm, bedenden ayrı, basit bir cevher olan bu ruhun bedenle iç içe geçmiş olduğunu düşünmektedir. İşte tam bu noktada büyük bir benzerlikle ortaya koymuş olduğu nefs düşüncesi filozofların aklî cevher görüşünden farklılaşacaktır. [87]

Çünkü daha önce de değindiğimiz üzere cisim Nazzâm'a göre iç içe geçmiş cüzlerden meydana gelmektedir. O bu görüşü insanı tanımlarken de kullanarak insanın bedende müdahale yoluyla bulunan ruh ile oluştuğunu söylemiştir. Sonuç olarak bir yandan ruhun basit bir cevher olduğunu düşünen Nazzâm, diğer taraftan onu latif cisim olarak değerlendirdiğinden beden ile iç içe bulunduğunu ifade etmiştir. O halde latif cisim, Nazzâm'ın insan tasavvurunda öne çıkarılması gereken en önemli kavramlardan biri haline gelmektedir.

Nazzâm'a göre latif cismin ne olduğunu soracak olursak eğer onun bu konuda bir tanım yapmaktan çok nelerin latif cisim olduğunu söylemekle yetindiğini görürüz. Zira ona göre renkler, tatlar, kokular, sesler, elemler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluğun hepsi birer latif cisimdir (اجسام لطاف). Bununla birlikte rengin, tat ve kokunun mekânı olduğunu, buradan hareketle latif cisimlerin birbirlerinin mekânı olduğunu söyleyebiliriz.[88] İşte ona göre latif cisimlerden biri olan ruh da insanın kesif cismi olan bedeninde yer edinmektir. Eş'arî, onun bu görüşünü şu şekilde ifade eder:

> Nazzâm ve Ali el-Esvarî şunu iddia ettiler: İnsan başkasından gelen hayat ve nitelikleriyle değil, bizzat kendisi hayat sahibi ve güç yetirendir. Nazzam'a göre insan ruhtur. Ruh, bu kesif cisme girmiş olan latif bir cisimdir.[89]

Tüm bu pasajlardan Nazzâm'a göre insanın, ruh ve bedenin iç içe geçmesinden oluştuğu anlaşılırken, bedene canlılık kazandıran ruhun asıl idrak eden ve hisseden olduğu da söylenebilir. Bunun yanında Nazzâm, insan denilince kastedilen ruhun latif bir cisim olduğunu da belirtecektir. Böylelikle latif cisim ifadesi, Nazzâm'ın insanın doğasına dair görüşlerini anlamlandırmada önemli bir kavram halini almaktadır.

---

[87] Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", s.29.

[88] Eş'arî, *Makālât*, s.347.

[89] Eş'arî, *Makālât*, s.229.

2.2 Bizâtihi Kâdir, Diri ve Bilen Olarak Ruh

Nazzâm'ın insan tasavvurundaki önemli hususlardan biri de ruhun latif bir cisim olmasına dikkat çekmesinin yanında onun bizatihi güçlü, canlı ve bilen olduğunu düşünmesidir. Kelamcıların çoğu yaratılan her şeyin belirli sayıdaki cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan bünye ve ona ilişen arazlarla meydana geldiğini düşünmüşlerdir. Bu cisim tanımına göre insan, cevherlerin bir araya gelmesiyle ve taşıyıcı olan cevherlere izafe olan arazlarla oluşmaktadır. Nitekim cevherlerin bir araya gelerek oluşturdukları bünye, canlılık özelliğini ancak kendisine hayat arazı eklendiğinde kazanabilmektedir. Peki bu düşünce insanın sahip olduğu tüm özelliklere ve onun fiillerine uygulanabilir mi? Nesnelerin, kurucu atomlar ve ona izafe edilen arazlardan meydana geldiğini düşünen tüm kelamcılara göre bu sorunun cevabı kuşkusuz evet olacaktır. Söz gelimi insanın zihinsel eylemlerden biri olan idrak etme yalnızca insanı oluşturan cevherlere idrak arazının eklemlenmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla müdrik olarak isimlendirilen insan bunu ancak kendisinde bulunan idrak arazı[90] sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Bununla birlikte insanın kâdir olabilmesi kudret, irade eden olabilmesi için ise ona eklenen irade arazına bağlıdır. İnsanı bilen özne olarak tanımlanmasını mümkün kılan bilgi arazı için de aynı şey geçerlidir.[91]

Eğer arazlar esas anlamda fiiller ise yukarıda sözü edilen arazları gerçekleştirmede insanın etkinliği söz konusu mudur? İnsanların meydana getirdiği arazlar var mıdır? Yoksa bu niteliklerin tamamı Tanrı tarafından mı meydana getirilmektedirler? Bu soruları kendince cevaplayan birçok kelamcı vardır. Bunlardan biri olan Ebü'l-Hüzeyl'e göre, Allah'ın, insanları hareketler, sükûn, sesler, elemler ve diğer keyfiyetini bildikleri şeylere kudretli kılması mümkündür. Bununla birlikte renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, acz ve kudret gibi insanların keyfiyyetini bilmedikleri arazlarda Allah'ın insanları kudretli kılmakla vasıflandırmasını mümkün görmemektedir.[92] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl, insanın yapmakta kudret sahibi olduğu arazlarla insanın ortaya çıkmasında herhangi bir etkinliğe sahip olmadığı arazları birbirinden ayırır.

Diğer taraftan Bişr b. El-Mu'temir'e göre Allah kullarını renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluğa kudretli kılmaya kâdirdir. İnsanları buna kudretli

---

[91] Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", s.30-31.

[92] Eş'arî, *Makālât*, s.378.

kılmıştır ancak hayat ve ölüme insanları kudretli kılmaya kâdir olması câiz değildir.[93] Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ise Allah'ın, kullarını cisimler yapmaya kudretli kılmaya kadir olmakla vasıflanamayacağını düşünür. Fakat O'nun, onları hayat, ölüm, ilim, kudret ve diğer araz cinslerinin hepsini yapmaya kudretli kılmaya kadir olduğunu söyler.

Her ne kadar sözünü ettiğimiz arazların bir kısmının Allah tarafından insana verilen bir kudretle insanların meydana getirmesi mümkün görülse de nihayetinde bu arazların insanlara kazandırmış olduğu bilen, idrak eden, irade eden, canlı ve kâdir gibi anlamlar, insanın bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Ancak Nazzâm bu konuda ismini saydığımız kelamcılarla aynı fikirde değildir. Cisimlerin sürekli olmayan arazlar üzerinden inşa edilmesine karşı çıkan Nazzâm, araz denildiğinde sadece hareket arazını kastetmekte ve hareketin de kalıcı olmadığını belirtmekteydi. Dolayısıyla Nazzâm nesnelerdeki sürekliliği tesis etme adına farklı bir düşünceye başvurmuştur. Nitekim o doğaları gereği arazların geçici olduğunu düşünmesinden dolayı sürekliliği cisimlerde bulunan tabiatlar üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Bu da Nazzâm'ı kümûn ve zuhur görüşünü ortaya koymaya sevk etmiştir.[94] Kümûn cisimlerde bir takım gizli tabiatların bulunduğu anlamına gelirken bu gizli tabiatların zamanı geldiğinde ortaya çıkması ise zuhûr olarak isimlendirilmiştir. Ona göre odundaki yanıcılık, ateşteki yakıcılık, gıdalardaki besleyicilik özelliklerinin varlığı, bu niteliklerin zorunlu bir şekilde cisimlerin içerisine gizil bir şekilde konulduğunu bizlere gösterir. [95] Nazzâm zuhûr ve kümûn öğretisinin gereği olarak insanın tabiatında doğalar bulunduğunu düşünmüştür. Ona göre bu doğalardan canlılık, irade ve kudretli olmayı gerçekleştiren doğalar ortaya çıkmasından dolayı insan ya da ruh bizatihi canlı, bilen, irade eden ve kâdir olmaktadır.[96]

Şehristânî Nazzâm'ın, ruhun bizatihi bilen, güç sahibi ve canlı olduğu düşüncesini şöyle aktarır:

> Ona göre ruhun kuvveti, istitâatı, hayatı ve iradesi bulunaktadır. Ruh bizâtihi fiilden önce mevcut bir istitâate sahiptir.[97]

---

[93] Eş'arî, *Makālât,* s.378.

[94] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.157.

[95] Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XVI, 552.

[96] Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", s.31.

[97] Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal,* s.70; Şehristânî burada, Nazzâm'ın insan hakkındaki görüşlerinin kaynağının filozoflar olduğunu belirterek onun insan tasavvurunun tedâhül teorisiyle ilişkisini bizler için tekrar gözler önüne sermektedir. Ancak burada dikkat çeken bir bahis daha var ki o da Şehristânî'nin, Nazzâm'ın yalnızca insanın

Burada Nazzâm, ruhun zatıyla canlı ve bilen olduğuna, onun kendisinde bir fiili gerçekleştirmeden önce istitâate sahip olduğuna vurgu yapmıştır.

Nazzâm'ın bizatihi canlı ve bilen ruh görüşü birçok kelamcı tarafından eleştirilmiştir. Onun bu görüşünü en sistematik bir şekilde kritik eden belki de Kadı Abdülcebbâr'dır. Ona göre insanın kendisiyle bütünleşen ruh vasıtasıyla canlı olduğunu söylemek, insanın bizâtihi hayat sahibi olduğunu ileri süremeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Nitekim bu özelliğin evrende yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu dile getiren Kādî, Nazzâm'ın ileri sürdüğü ve canlılığın kaynağının yalnızca ruh olduğu fikrini, canlılığın insanın bütününü kapsayan bir niteliğe dönüştürecektir. Yaşamın, insan uzuvlarının hareketi ya da duyu organlarının idrakini kapsamasının sonucu olarak insanın bütününe teşmil edilmesinin gerekliliğini savunan Kādî, yalnıza ruhun yaşama kaynaklık etmesi fikrinin bahsi geçen uzuvların hareketi veya duyuların idrakine imkân sağlamayacağını ileri sürmektedir. Bu açıklamalarla yetinmeyip Nazzâm'ın fikrini çürütme adına varsayımsal hipotezler kuran Kādî, onun "bizâtihi canlı ve muktedir" görüşünün, bütünün her bir parçasına ait bir nitelik olarak telakki edilmesinin bizi bir başka probleme götüreceğini ileri sürer. Cevher-i vâhid fikriyle çelişki içerisinde olacak böylesi bir görüş, 'kalbin insanının konuşmasını veya yürümesini dilerken bu konuda isteksiz dil ya da ayağın bu iradeyi reddetmesi' örneğini vererek konunun bu haliyle her açıdan açmazlarına işaret edecektir.[98] Kādî'ya göre insan maddi ve manevi unsurların birleşimi olmayıp, insanı ifade eden muktedir canlı özelliği, tamamıyla bedene aittir.

Sonuç olarak, fiillerin hem algısı hem de imkânı canlı varlığın göstergeleri olduğundan, bu birleşik beden canlı olmalıdır. Bu yönüyle Kādî Abdülcebbâr, muktedir olan canlı varlığın veya insanın, birleşik beden olduğunu, başka bir şey olmadığını savunarak Nazzâm'ın tezini reddeder.[99] O Nazzâm'ın ruhu insan bedenine yayılmış ve canlılığın temel unsuru olarak kabul

mahiyeti düşüncesini değil varlık hakkındaki teorisinin de filozoflardan kaynaklandığını iddia etmesidir. Bu bağlamda o, kümûn ve zuhûr teorisinin özgün olmayıp tabiatçı filozoflardan alındığını düşünmektedir. Kümûn ve Zuhûr teorisinin özgünlüğü hakkında görüşleri nakleden Neşşâr, Şehristânî'nin burada işaret ettiği tabiatçı filozofun Anaksagoras olduğunu ifade eder. O, Şehristânî'nin kümûn ve zuhûr teorisinden ilk bahseden kişinin Anaksagoras olduğuna atıfta bulunur. Bunun yanında Horrovitz'in, Nazzâm'ın bu düşüncesinin Stoacı felsefeden etkilenmiş olduğu görüşünü de aktarır. Son olarak Ebû Ride'nin görüşünü aktaran Neşşâr, onun bu konuda diğer iki isme katılmayıp Nazzâm'ın kümûn ve zühûr hakkındaki düşüncelerinin tevhid ile doğrudan ilişkili ve özgün olduğu görüşünü paylaşarak bahsi kapatır. Bkz. Alî Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yayınları, 1999, II, 349.

[98] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni,* XI, 339-340.

[99] J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the MuʿtazilîQâḍîl-Quḍât Abû L-Ḥasan ʿAbd Al-Jabbâr Bn Aḥmad Al-Hamaḏânî,* s.159-223. İnsanın mahiyetine dair yürütülen tartışmalara daha bütüncül bir bakış açısı içerisinde yaklaşan Kādî, insanın; özü, canlılığı, sahip olduğu ruh ya da nefsin neliği, güç

etmesi görüşüne karşı çıkarak ruhun insana canlılık kazandıran bir varlık olmadığı gibi kendinde de canlılık taşımadığını dile getirerek onun esinti ve nefes gibi bir şey olabileceğini dile getirecektir.[100]

2.3 Ruh-Beden İlişkisi: İnsan Eylemlerinin İlkesi Olarak Ruh

Nazzâm'ın insanın doğasına ilişkin düşüncelerinden çıkartılabilecek önemli yargılardan biri de ruhun eylemleri, kesif olan bedenle birleşmesinden dolayı ihtiyari olarak gerçekleşmesidir. Peki ruh eğer beden ile birleşmeseydi fiillerini nasıl ortaya çıkartacaktı? Nazzâm'ın bu konudaki düşünceleri Platoncu ruh öğretisini akıllara getirmektedir. Nitekim Nazzâm'a göre insan denilince anlaşılanın beden değil, ruh olduğuna işaret etmiştik. Bedenin eylemleri gerçekleştirmede herhangi bir etkinliği olmadığı gibi ruh için sadece bir araç olarak kabul edilmektedir. Nitekim eğer ruh bedenle bütünleşmemiş olsaydı tüm fiillerini zorunlu bir şekilde ortaya koyacaktı. Bedenle iç içe geçmiş olmasından dolayısı ise ruhun eylemleri iradi seçimler halini almıştır.

Eş'âri, bu konuyla ilgili Nazzâm'ın görüşlerinin detaylarını şöyle nakleder:

> Nazzam şöyle dedi: Ruh, cisimdir. Ruh, nefstir. O, ruhun zatıyla canlı olduğunu iddia etmiştir. O, hayat ve kuvvetin, canlı ve kuvvetli dışında bir anlamının olmasını inkâr etmiştir. Ruhun, bu bedende bulunma durumu, bedenin onun afeti olması ve onun için ihtiyara (özgürlüğe) sebep olması yönüyledir. Ruh, bedenden kurtulmuş olsaydı, bedenin fiilleri tevellüt ve zorunluluk yoluyla olacaktı.[101]

---

yetirebilmesi, dilemesi gibi birçok özelliğini ayrıntılarıyla gözler önüne sermektedir. Özellikle onun ruh hakkındaki görüşleri oldukça dikkat çekicidir. Kādî'nın, insanın özünü ve niteliklerini tartışma konusu yapmasındaki en temel nedenin, insanın dini terminoloji ile mükellef olmasının açıklamasına dayalı olduğu söylenebilir. O, Tanrı tarafından insana yüklenen görevlerin insanı sorumlu kılmasının anlamını, insanın algımıza ve tecrübelerimize konu olması yönüyle nasıl tanımlanması gerektiğiyle aynı zamanda tartışmıştır. Sorumluluk sahibi bir özne olarak insanın, kendisiyle sorumlu tutulan fiilleri yerine getirmesi için sahip olması gerektiği nitelikleri dile getirmiş, buradan insanın öncelikle muktedir olmasının zorunluluğuna işaret etmiştir. Kendisine yüklenen sorumluluğu yapabilme gücüne sahip olan insanın öncelikle bu sorumluluğun bilincinde olması gerektiğinden hareketle ise insanın bilici özelliğine dikkat çekmiştir. Yine insanın sorumluluğundan hareketle onun yapabilme ve bilme niteliklerine sahip olması gerektiğini söyleyen Kādî, tüm bu zihinsel eylemlerin temeline canlılığı yerleştirmiştir. Nitekim sözü edilen zihinsel eylemlerin ancak canlılık özelliği taşıyan bir varlıkta ortaya çıkacağı zorunluluk arz etmektedir. Fenemolojik açıdan incelendiğinde, algılarımızın ve tecrübelerimizin, insanın canlılık niteliğiyle hayvanlarla ortak paydada bulunduğunu söyleyen Kādî, onun diğer canlılardan ayrılan yakın faslının belirtilmesinin gerekliliğini de dile getirmiştir. Dolayısıyla insanın mahiyetine dair ileri sürdüğü tüm nitelikleri (bilme, güç yetirebilme, dileme, idrak etme vb.) bu bağlamda onun ayırt edici niteliği olarak değerlendirmiş ve bu nitelikleri tek tek serimlemeye çalışmıştır.

[100] Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 331.

[101] Eş'arî, *Makālât*, s.333-334.

Nazzâm'a göre ruh bedenden kurtulduğu takdirde eylemlerinin tamamını zorunlu olarak gerçekleştirecektir. İnsan eylemlerinin tamamını hareketler olarak niteleyen Nazzâm, ruhun bu hareketlerini de zorunlu hareket olarak tanımlar. Bu zorunlu hareketler ruhun kendisinde bulunan tabiatın gereği olarak ortaya çıkar. Ancak ruh bedenle bütünleşmesi ile onun afetine maruz kalmış, Nazzâm'ın değişiyle onun zindanına düşmüştür. Çünkü bu birliktelik ruhun en temel yetkinliği olan zorunlu hareketin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Bedenle bütünleşen ve iç içe geçen ruh, hareketlerini fiillerini iradi olarak ortaya koymak durumunda kalacaktır. Dolayısıyla insanın fiillerinin iradi olmasının kaynağında beden vardır. Zira bedenle bütünleşen ruh haz, elem, arzu gibi duyusal tecrübeler ile karşılaşacaktır. Ruh, bedenden kurtulması halinde tabiatında bulunan zorunlu fiillerini tekrardan gerçekleştirebilecektir. Bu konuyla ilişkili olarak Nazzâm'ın nasıl düşündüğüyle ilgili İbnü'r-Râvendî'nin iddialarını değerlendiren Hayyat şunları aktarır:

> "Nazzam ruhların tek bir cins olduğunu iddia ediyordu" sözü doğrudur, Nazzam öyle söylüyordu. O'nun "renk, tat ve koku gibi cisimler ruhlar üzerine afettir" sözüne gelince, o sadece şöyle diyordu: Bu cisimler imtihan, tecrübe etme ve sıkıntı dünyasında ruhlar üzerine afettir. Bu dünya imtihanın tamam olması ve seçimin sahih olması için sıkıntılarla doludur. Ama ona göre cennet sıkıntı ve tecrübe etme yurdu değildir, orası nimet ve sevap yurdudur, afetler yurdu değildir. Nazzam'a göre Allah ahirette sevabı tam vermek istediğinde renk, tat ve koku gibi cisimleri oraya sokar, çünkü yeme-içme, nikah ve çeşitli nimetler ancak bu cisimleri oraya sokmakla mümkün olur.[102]

Yukarıdaki pasajda Nazzâm'ın konu ile ilgili görüşlerini değerlendiren Hayyât, ruhun afeti olan şeyleri renk, tat, koku gibi cisimler olarak belirler. Nazzâm ruhun sözü edilen afetlerle karşı karşıya kalmasını ise daha çok öte dünya inancıyla açıklar. Nitekim Nazzâm'a göre ruhun ihtiyari fiiller ortaya koymasına neden olan bu afetler, kişinin eylemleriyle değerlendirileceği; sıkıntılarla nasıl yüzleştiği kısacası imtihan olan bu dünyayı anlamlı hale getirmektedir. Zira insanlar ebedi olan bir sonraki yaşamlarını ona göre afetlerin ruh ile bütünleşmesi sonucunda doğan ihtiyari fiilleriyle belirleyeceklerdir. Eğer ruh bedenle bütünleşmiş olmasaydı ve tüm eylemlerini zorunlu bir şekilde ortaya koymuş olsaydı, sıkıntılarla dolu olan ve aynı zamanda

[102] Ebü'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, s.36; Ayrıca bkz. Ebu'l Hüseyin el-Hayyat, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*, Endülüs Yayınları, 2018, s.66.

seçimlerimizle değerlendirdiğimiz bu dünyanın bir anlamı kalmayacaktı. Çünkü ruh tabiatında bulunan zorun eylemleri sergilemiş olacaktı.

Nazzâm'a göre cennet ise bu dünyanın aksine sıkıntılarımızla sınandığımız bir yer değildir. Bundan dolayı orada ruha arız olan afetlerin bulunmamaktadır. Sadece nimetlerin bulunduğu bir yer olan cennette, Allah insanlara yaptıklarının tamamıyla karşılığını vermeyi dilediğinde renk, tat, koku gibi afetleri orada yaratacaktır. Nitekim Nazzâm'a göre bu cisimlerin bulunmasıyla ancak yeme-içme, nikah vd. çeşitli tensel zevkler mümkün olmaktadır. Diğer taraftan cehennem ehline gelindiğinde İbnü'r-Râvendî Nazzâm'ın, cehennem ehlinin ruhlarında onların hissedecekleri azapların miktarından daha fazla bir şiddet olması gerektiğini düşündüğünü aktarır. Çünkü ona göre eğer azap ruhları kuşatıp onun hissedeceği seviyeyi aşarsa ruhların hisseleri iptal olmuş olacaktır. Dolayısıyla ruh, belli bir eşikten sonrasında acı ve elem hissetmeyecektir. Hayyat ise İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm hakkındaki bu iddiasının gerçeklikle bir ilişkisinin bulunmadığını söyleyerek onu eleştirecektir. Nitekim Hayyat'a göre Nazzâm'ın bu sözü, cehennem ehlinin ruhlarının, onların başına gelen ve hissettikleri azabın miktarının daha fazlasına tahammül edebilecekleri anlamına gelecektir. O Nazzâm'ın bu görüşünün bütün Müslümanların ortak görüşü olduğunu aktarır. Hayyat'a göre eğer Allah cehennem ehline bünyelerinde kaldırabileceği ölçüden daha fazla azap vermiş olsaydı, onlar azabın ve cezanın acısını hissedemeyeceklerdi. Bundan dolayı Allah onlara bünyelerinin kaldırabileceği ölçüde, akıllarını ve hislerini iptal etmeyen bir azap verecektir.[103]

Nazzâm'ın ruhların elemleri hissetmesi ve ruhların tensel zevkleri hissedebilmesi için Allah'ın onda cisimleri ya da afetleri yaratması düşüncesi, İslam düşünce geleneğindeki cismani haşr tartışmalarını akıllara getirir. Nitekim ona göre yukarıdaki elem, acı ve ödüllere muhatap olan ruhtur.

Cahız ise Nazzâm'ın yukarıdaki pasajlarda ifade ettiği ruhu, aklın kaynağı olarak tanımlayacaktır. Bu durumda beden ise arzunun kaynağıdır. Nitekim beden ile ruhun bütünleşmesi, iç içe geçmesi, akıl ve arzunun karşılaşmasına, akıl ile arzunun karşılaşması ise ruhun eylemelerinin irade olmasına neden olacaktır. Cahız'a göre bu iradi fiiller ya da hareketler kararsızlık durumuna işaret ederken, aklın ortaya koyduğu hareketler doğallığı

[103] Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr,* s.36-37.

belirtecektir. Dolayısıyla Nazzâm'a göre beden bağımsız olduğu sürece ruhun kaçınılmaz olarak gerçekleştireceği faaliyet akli bir hareket olan düşüncedir.[104]

Öte yandan Nazzâm'ın "ruh cisimdir, ruh nefstir" görüşü, ruh ve nefs mefhumlarının dilin imkânı bakımından aynı şeyleri mi ifade ettikleri yoksa birbirinden tamamen farklı iki kavram oldukları meselesini akıllara getirmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki antik dönem metinlerin çevirileri esnasında bu iki kavramın kaplamlarında da değişiklik meydana gelmiş olabilir. Nitekim, esasında maddesel bir varlığa sahip olan ve klasik tıbba göre kalbin damarları içerisinde bulunan ruh (pneumo) maddesel bir yapıya işaret ederken, nefs (psukhe) ise felsefî literatürde daha çok düşünce yetisinin kaynağı aynı zamanda bir töz olarak görülmektedir.[105] Ancak kelamın erken döneminde birçok düşünürün bu ayrıma gitmediği gibi Nazzâm da nefs ve ruh arasında ayrıma gitmeyecek hatta nefs ve ruha bir de "insan"ı da ekleyerek her birinin aynı şeyi ifade ettiğini dile getirecektir ki yukarıdaki pasajda da bu açıkça fark edilmektedir.

Tüm bu görüşlerle birlikte Nazzâm'ın insan tasavvurunu yakından inceleyen bir diğer isim olan Abdülkâhir el-Bağdadi, onun insanın doğasına dair düşüncelerini bize sunmaktadır. Bağdâdî, Nazzâm'ın düşünce dünyası içerisindeki bazı görüşleri ele alır. Bu fikirleri 'onun saçmalıklarından bazıları' şeklinde derleyerek eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre 'saçmalık' olarak değerlendirilecek görüşlerden biri de Nazzâm'ın insanın doğasaına ilişkin görüşleridir. Nazzâm'ın insanı, kesif cisme giren latîf cisim" olarak tanımladığını aktaran Bağdâdî, bu fikirden ortaya çıkabilecek sorunları birkaç madde halinde sıralar. Nazzâm'ın tanımından çıkarılabilecek yargının insanın, bedenin içindeki cevher olup gerçek anlamda görülemez niteliğe sahip olduğunu dile getiren Bağdâdî, verdiği örneklerle tezini güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Aktardığı örneklere göre Nazzâm'ın sahip olduğu insan tasavvurunu kabul etmek aslında hiçbir kimsenin gerçek anlamda Peygamberimizi göremeyeceği, bir kimsenin anne ve babasını göremeyip ancak onların kalıplarını müşahede ettiği sonucunu zorunlu olarak doğuracaktır. Örneklerine bir yenisini daha ekleyerek devam eden Bağdâdî, aynı şeklide insanın bedene girmiş ruh olduğunu söyleyip onun görünen cesetten ibaret olmadığını savunmak, etrafımızda gördüğümüz canlılar sınıfındaki tüm varlıklar için aynı sonucu doğuracak ve bu

[104] Yunus Cengiz, "Mu 'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", s.59.

[105] Kusta b. Luka el-Yunânî, Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında, çev. İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, 2009, s.195-208.

Sonuç olarak Nazzâm'ın kendi dönemi içerisinde genel kabul gören varlık düşüncesini benimsemeyip alternatif bir düşünce üretmiş olması onun varlıklar hiyerarşisi içerisinde yer alan insana karşı yorumunu da etkileyecektir. Nitekim Tanrı dışındaki tüm varlıkları maddî niteliklerle açıklamaya çalışan dolayısıyla insanı tamamen bedensel yönüyle tanımlayan görüşleri daha önce zikretmiştik. Nazzâm'ın, onların benimsemiş olduğu varlık düşüncesini kabul etmeyip tedâhül teorisini temele alarak evreni açıklaması, insanı da bahsi geçen diğer kelamcılardan çok daha farklı boyutlarıyla ele alacağının bir göstergesidir. Dolayısıyla o, insanın; hayat sahibi, güç yetirebilen ruhtan ibaret olduğunu, ruhun ise tedahül yoluyla insanın her yerine (kesif cismine) sirayet eden latif bir cisim olduğunu dile getirmiştir.

Peki Nazzâm, insanın ortaya koyduğu; bilme, irade etme, idrak etme, duyumsama, arzu, nefret etme, inanma ve isteksizlik (kerâhet) gibi zihinsel eylemleri, insanı kendisiyle tanımladığı ruha mı irca etmektedir? Yoksa Nazzâm'a göre tüm bu zihinsel durumlar bedenden mi kaynaklanmaktadır. Nazzâm tarafından insanın zihinsel durumları ve kaynağı sorunu doğrudan inceleme konusu edilmese de onun bizlere sunmuş olduğu insanın doğasına ilişkin görüşler, bu konu hakkında bir cevaba ulaşabilmemizi mümkün kılacaktır. Nitekim insanı yalnızca maddî özellikleriyle tanımlayan kelamcıların sözü edilen zihinsel eylemlerin kaynağına bedeni yerleştirmeleri çıkartılabilecek zorunlu bir sonuç ise aynı akıl yürütme Nazzâm için de geçerli olacaktır. Dolayısıyla bu bölümde ortaya koymaya çalıştığımız Nazzâm'ın insan tasavvurunun, onun insanın zihinsel durumları konusunda ne gibi fikirsel sonuçlara bizleri ulaştıracağını bir sonraki bölümde ele alacağız.

III. BÖLÜM: NAZZÂM'A GÖRE İNSANIN ZİHİNSEL EYLEMLERİ

1. Zihinsel Durumlar Olarak Kalplerin Fiilleri

Kimsenin bulunmadığı bir ormanda devrilen ağacın ses çıkarıp çıkarmayacağı sorusu, modern dönem zihin felsefesi açısından ortaya atılan anlamlı sorulardan biridir. Bu soruya verilen olumlu ya da olumsuz bir cevap görüş sahibinin, zihin felsefesinin en temel problemlerinden biri olan bilinç ve bilincin kaynağı konusundaki fikirlerini de ele verecektir. Algı ya da duyumsamanın, yalnızca algılayan ve duyumsayan bir zihne mi bağlı olduğu yoksa zihinden bağımsız bir gerçekliğinin bulunup bulunmadığı meselesi, sözü edilen bu popüler sorunun derinliklerindeki fikirsel zemini teşkil etmektedir. Bu noktada ses denildiğinde bir bilinç tarafından duyumsanan ses kastediliyorsa devrilen bu ağacın ses çıkarmayacağını dile getiren düşünürler olmuştur. Felsefe tarihi içerisinde sayısına oldukça sık rastladığımız ve "*Solipsizm"* diye adlandırılan öğretinin savunucusu olan bu filozoflar, dışsal maddi dünya ve zihinsel dünya ayrımına giderek dalgalar halinde yayılan ölçülebilen fiziksel sesin, bir gözlemci ve zihnin varlığına bağlı olan deneyimlenen ve ancak kişiye ait, ölçülemeyen sesten farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir.[106] Aristoteles'ten beri gelen varlığın kategorik şeması fikri bu filozoflarca kullanılmış ve temelde iki niteliğin bulunduğu, bunlardan birincil niteliklerin dışsal dünyanın ya da nesnelerin özelliklerini oluştururken ikincil niteliklerin ise bilinçli gözlemcide içsel deneyimleri oluşturan özellikler olduğu ifade edilmiştir. İşte tam da burada ortaya çıkan bu bilinçli deneyimlere insanın fizyolojik yönünü temsil eden bedenin mi yoksa soyut bir idea olan ruh ya da nefsin mi kaynaklık ettiği sorusu bu konunun en önemli açmazlarından biridir.

Birinci bölümde insanın mahiyetinin sınırlarının Nazzâm tarafından nasıl çizildiğini inceledikten sonra kimilerince maddî kimilerince gayr-i maddî olarak telakki edilen insanın zihinsel durumlarının neler olduğu ve nasıl ortaya çıktığı meselesi konumuz ile ilişkili olan bir diğer inceleme bahsidir. Nitekim insanın bilme, idrak etme, güç yetirebilme, inanma ve nefret etme gibi zihinsel eylemlerinin neliği hakkında birçok fikir ortaya atılmış ve bu görüşlerin hepsi *ef'al-i ibâd, amâl-i ibâd , ef'al-i kulûb* başlıkları altında değerlendirilmiştir.

Zihinsel durumlara karşılık gelen kalplerin filleri hakkındaki detaylı bilgileri Ebü'l-Hüzeyl'in düşünceleri arasında bulmaktayız. Ebü'l-Hüzeyl kalbin fiilleri ile organların fillerini karşılaştırmaktadır.[107] Kalplerin fiilerinin nazar, itikad, irade, kerahât ve zan olduğunu söyleyen

[106] Andrew Bailey, *Zihin Felsefesi,* Fol Yayınları, 2019.

[107] Abdülkāhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırâk,* s. 117.

Ebü'l-Hüzeyl bu fiillerin araz olarak insanın düşüncesinin merkezinde yani kalpte ortaya çıktığını söylemiştir.[108] Ebü'l-Hüzeyl göre araz olan bu zihinsel durumlar tamamen maddî nitelikleri haiz insanda meydana gelmektedir. Ancak Muammer'e göre maddi olmayan zihinsel durumların tamamıyla maddî olan bedenden kaynaklanması mümkün değildir. O zihinsel durumların ancak gayr-i cismani nefste ortaya çıkacağını savunmuştur.

Peki Nazzâm'a göre zihinsel durumların kaynağı nedir? Bu soruya cevap bulabilmek adına yapacağımız ilk inceleme, Nazzâm'ın insanın ya da ruhun etkinliklerinden ikisi olan idrak ve nazar hakkındaki düşünceleri üzerine olacaktır. Bu iki zihinsel durum insanda bilgiyi ortaya çıkarması bakımından oldukça önemlidir. İnsanda bulunan tüm bilgilerin sekiz çeşit olduğunu söyleyen Nazzâm, bunlardan birinin ihtiyârî; kalan yedisinin ise ızdırârî (zorunlu) olduğunu düşünmüştür. Ona göre ihtiyârî bilgiyi elde etmenin tek yolu nazardır. Geri kalan zorunlu bilgiler ise duyumsama, idrâk ve haber yoluyla ortaya çıkmaktadır.[109]

Nazar ile birlikte bir diğer zihinsel durum olan irade de kelamcıların üzerinde çokça durduğu kavramlardan biridir. İlk olarak insanın fiillerini inceleme konusu yapan kelamcılar, ilahi teklife muhatap olabilme adına insanın özgürlüğünden bahsetmenin imkanını gözler önüne sermeyi amaçlamışlardır. Fiillerin ortaya çıkışındaki tüm aşamaları titizlikle inceleyen kelamcılar eylem aşamasına kadar bir fiili taşıyan düşünsel süreçlerin neler olduğunu tartışmışlardır. Bu doğrultuda düşünce aşamasından organların hareketine kadar geçen süreç genellikle tasavvur, şevk, irâde, tahrik-i a'za olarak nitelenmektedir.[110] Bu düşünsel sürecin de öncesinde neyin bulunduğunu araştıran kelamcılar orada kalbe doğan fikirler anlamına gelen *daîler* ya da *havâtır*ı bulmuşlardır. Bazı kelamcılara göre bu daîlere insanın kendisi ulaşır. Bazısına göre bu daîler ilahi müdahalenin neticesinde ortaya çıkarken bazılarına göre ise bunlar insanın bizatihi doğal yapısından kaynaklanan süreçlerdir. Bu aşamada ise zihinsel durumlardan olan bilgi ve irade ile hâtır kavramı arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.

[108] Eş'arî, *Makālât*, s. 313.

[109] Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", s.125-126.

[110] Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, 2010, s. 141.

2. Hâtır: İnsanın Kalbine Doğan Söz

İslam dünyasında fikirsel dinamizmin başlangıcına sebebiyet verecek Cemel ve Sıffin savaşları gerçekleşmiş ve bu olaylar ile birlikte Müslüman düşünürler Kur'an tarafından sınırları çizilen iman, küfür, nifak gibi belirleyici kavramlar üzerinde yeniden düşünmeye başlamışlardı. Toplum içerisindeki fertleri niteleyen bu kavramların anlam belirsizliğine maruz kalması, meselenin çözümünün, insanın fiillerini gerçekleştirmesindeki özgürlüğünün açıklığa kavuşturulmasına bağlı olduğunu düşündürmeye başlamıştır. Allah'ın failliğinin, insanın fiillerindeki özgürlüğünü ne derecede etkileyebileceği üzerinde yoğunlaşan erken dönem Müslüman düşünürler, bu konuda çeşitli fikirlere ulaşmış ve kendilerinden sonraki dönemde sistemleştirilen ekollerin mesnedi durumuna gelmiştirler. Kelam tarihi içerisinde herhangi bir düşünürün mezhebi ya da savunmuş olduğu doktrini anlayabilmek adına fikirlerine bakılması gereken konulardan biri olan kulların fiillerinin yaratılması meselesi, bir yandan kelam ilminin en çok tartışılan başlıklarından biri iken diğer taraftan konumuz ile ilgili çok değerli bilgiler barındırmaktadır. Nitekim Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkili olarak ele alınan kulların fiilleri meselesi; bilginin mahiyetinden, bilgiye ulaşmanın yöntemine, bilgi türleri ve bu bilgi türlerinden insanın ortaya koyduğu fiillere değin yoğun bir zihin şemasını muhteva etmektedir. Geniş hatlarla zarurî, ihtiyarî ve ittifakî olarak çizilen insanın fiillerinin sınırları, bu fiillerin ortaya çıkışındaki etkiye sahip olan zihinsel durumların tartışılmasına da zemin teşkil etmiştir. Bu anlamda herhangi bir zorunlu ya da ihtiyarî fiilin meydana gelmeden önce geçirdiği zihinsel süreçlerin insanın tabiatının tezahürü ile mi yoksa ilahi iradenin müdahalesi ile mi açıklanacağı sorusu gündeme gelmiştir. Nitekim insanın bedensel fiillerine öncülük eden zihinsel süreçler tartışılmıştır.

"Aklına gelmek, içine doğmak" anlamına gelen hâtır kelimesi, ıstılahî olarak "kalbe doğan gelip geçici" düşünceler olarak tanımlanmıştır. Nitekim ilk İslam filozofu Kindi'ye göre hâtır, "akla gelen duygu ve düşünce, esintinin sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünce" anlamlarına gelmektedir.[111] İnsanın kalbine/aklına bir diğer değişle içine doğan bu duygu ve düşüncelerin, bilginin oluşum süreci içerisinde etkin bir rol aldığı söylenebilir. Hâtırı, kulun herhangi bir fiili olmadan kalbe doğan söz olarak tanımlayan Cürcânî; rabbânî, melekî, nefsânî ve şeytânî olamak üzere hâtırın dört çeşidi olduğunu da ifade etmektedir. Rabbânî hâtır,

[111] Mahmut Kaya, *Kindi- Felsefi Risaleler,* Klasik Yayınları, 2002, s.193.

düşüncelerin ilki olup kesinlikle yanılmayan ve dürtüsel olmamasıyla bilinir. Melekî hâtır, iyilik yapmaya teşvik eden fikirlerdir. Bir diğer ismi ise ilhamdır. Nefsânî hâtır, kişinin içinde ansızın beliren fikirler iken şeytânî hâtır ise hakkı çiğnemeye götüren fikirler olarak değerlendirilir.[112] Aynı sınıflandırmayı dile getiren birçok Müslüman düşünür olduğu söylenebilir. Bu düşünürler arasından meseleye tasavvufî bir pencereden bakan Gazzâlî ve Kuşeyrî tanık gösterilebilir. Nitekim Gazzâlî de havâtırı "kalpte oluşan duygu ve düşünceler" şeklinde tanımlayarak insanın bilgisinin teşekkülünde havâtırın önemli bir rol oynadığını dile getirecektir. Gazzâlî'ye göre duyu organları vasıtasıyla herhangi bir nesneyi algılayan insanın kalbinde çeşitli duygu durumları ve fikirlere evrilen etkiler meydana gelmektedir. Havâtır da içe doğan bu etkilerin en önemlilerindendir. Kuşeyrî ise havâtırın dört çeşit olduğunu ve Tanrısal kaynaklı olan havâtırı, hâtır-ı hakk, melekî olanı ilham, nefsanî olanı hevâcis ve şeytanî olanı ise vesvese diye adlandıracaktır. [113]

Tüm bu tanımlamaların dışında havâtır meselesinin kelam tarihi içerisinde incelemenin konusu haline gelmesinin nedeni daha çok felsefi bir problemden kaynaklanmaktır. Bu konuyla ilgili ileri sürülen fikirlerin detaylı bir şekilde araştırılması takdirde İslam düşünürlerinin böylesi bir tartışmaya giriş noktasının kötülük problemine dayandığı dikkatleri çekecektir. Bu da onları, insanın ortaya koyduğu kötü fillerinde ne kadar özgür olduğu sorusunu açıklamaya yönlendirecektir. Nitekim insanı kötüyü yapmaya teşvik eden içsel bir duygu ve düşünce haline karşı, insanın bunu engellemedeki etkinliği ve özgürlüğü, bu konuda ihtilafa düşen grupların hareket noktası olacaktır. Bu noktada tüm tartışma, her biri Allah tarafından insanın içerisinde yaratıldığı düşünülen, hayra ve şerre yönlendiren muharrik güç fikri dolayımında gerçekleşmiştir. Böylece zihinsel eylemler olarak nitelendirilen irade, bilme ve bilginin oluşum sürecine kaynaklık teşkil etmesi bakımından havâtır kavramına yaklaşımların çeşitlendiği söylenebilir.

Bilginin insanda zorunlu bir şekilde meydana geldiğini savunan bazı Mu'tezile kelamcıları (ashâbü'l-maârif), havâtırın bilme fiilinin ortaya çıkışında insanın yürüttüğü zihinsel sürece öncülük ettiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan bilginin birtakım öncüllerden hareketle sonuç çıkarma aracılığıyla meydana geldiği görüşünü savunanlara göre ise (ashâbü'n-

[112] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.32-33.

[113] Yusuf Şevki YAVUZ, "Havâtır", *DİA*, XVI, 523-26.

nazar) bu istidlali süreci havâtırın başlattığı fikri benimsenmiştir.[114] Bu durumu *Makālât*'ta dile getiren Eş'arî, iradenin ortaya çıkışına hazırlık süreci olan havâtır konusunda Mu'tezilî alimlerin ihtilafa düştüğünü, kimisinin bunu mümkün görürken kimisinin ise bunu reddettiğini aktarır. Eş'arî'nin aktarımından çıkarılacak en önemli anlam ise kalbin fiili olarak değerlendirilen bilme ve idrak etme eylemlerine havâtırın kaynaklık ettiği görüşüdür. Zira belki de bu fikir ilk olarak Nazzâm tarafından ileri sürülmüş olacaktır.[115] Nazzâm'a göre insanın tercihlerinde özgür olduğunu temin etmek için iki hâtırın bulunması gereklidir. Bunlardan biri yönelmeyi, harekete geçmeyi emrederken diğeri ise durmayı emretmektedir. İbnü'r-Râvendî, Nazzâm'ın bu görüşünü açıklamaya çalışmış ve onun mâsiyet hâtırının Allah'tan kaynaklandığını ancak Allah'ın, insanı kötülüğe sevk etmek için değil adalet için insanda bu hâtırı yarattığını ileri sürmüştür.[116] Bu görüşüyle Nazzâm'ın, kötülüğün kaynağının dış faktörlerden mi yoksa insanın içindeki eğilimlerinden mi kaynaklı olduğu sorununa da işaret ettiği söylenebilir. Nitekim kötülüğün kaynağının dışsal bir varlığa sahip, insanın düşmanı, baştan çıkarıcı olan "şeytan"a ait olduğu fikri neredeyse tüm kutsal kitapların ortak noktada birleştiği konulardan biridir. Ancak Nazzâm'ın ileri sürdüğü düşünce, dini literatür içerisindeki şeytana karşılık olarak kötülüğün kaynağının insanın kendi içerisinde olduğunun izlerini taşımaktadır.[117] Ayrıca Nazâm'ın, ihtiyarın geçerli olması için insanda bulunması gereken iki muharrik güç derken ifade ettiği anlam yorumlanmaya açıktır. Nitekim Nazzâm iki muharrik güç ile insan fiillerinin tamamını niteleyen hareketi mi yoksa sadece itaat ve mâsiyeti mi kastettiği açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Wolfson'a göre Nazzâm'ın konu ile ilgili görüşünü aktaran Eş'arî, Nazzâm'ın hâtır konusunda ileri sürdüğü fikirlerin yalnızca dini fiiller olan itaat ve mâsiyetle ilişkili olduğunu düşünmüştür. Ancak o, bunu açıklama gereksinimi duymamıştır.[118] Şehristânî, Nazzâm'ın havâtır konusundaki düşüncelerini aktardığı pasaj ise şu şekildedir:

> Ona göre şeriatın gelmesinden önce kişi akıllı ve düşünebilecek bir seviyede ise düşünce ve istidlal yolu ile Allah'ı bilmek zorundadır. İnsanların bütün fiillerinde iyiyi ve kötüyü bilip

[114] Yusuf Şevki YAVUZ, "Havâtır", *DİA,* XVI, 523-26.

[115] Eş'arî, *Makālât,* s.429.

[116] Eş'arî, *Makālât,* s.429.

[117] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s.481.

[118] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s.482.

anlamak akılladır. Ayrıca iki hatırlama durumu vardır ki, biri bir işe koyulmayı emreder, diğeri ise seçimin doğru olması için o şeyi yasaklar.[119]

Bu ifadelerden Nazzâm'ın, insanın tüm fiillerini hareketle açıklamasına uygun olarak itaat ve mâsiyet fiillerini sadece dini fiillerle sınırlı tutmadığı anlaşılmaktadır.

Nazzâm'ın havâtır konusundaki görüşlerinin kaynağı ise tartışma konusu olmuştur. Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın bu meselede ileri sürdüğü fikirler Berahime'den kaynaklanmaktadır. Ortaya attığı bu görüşü delillendirmek isteyen Bağdâdî gerek Mu'tezile gerek ise Berahime'nin iyi ve kötü niteliklere sahip olmasıyla dini açıdan emir ve yasakların ancak akıl yoluyla bilineceğini iddia ettiklerini aktarmaktadır. Ancak o bununla birlikte Mu'tezile ve Berahime'nin akıllardaki vacip ve yasağın yorumu hakkında ihtilafa düştüklerini de paylaşır. Tek bir yaratıcı kabul edip peygamberlerin varlığını reddeden Berahime, insanların Allah'ı aklen bilmekle ve verdiği nimetler için şükretmekle zorunlu tutmaktadırlar. Üzerine zorunluluk olarak yüklenen ve böylesi bir görevi yerine getiren akıl sahibi her insanda ise iki hâtır bulunmaktadır. Bunlardan biri Allah'ın varlığı ve birliği konusunda delillere işaret eden, insanın tüm odağını Allah'ı aklen tanımaya ve ona şükretmeye yönlendiren, kaynağı Allah tarafından olan hâtırdır. Diğer hâtır ise insanı Allah'tan gelen hâtıra uymaktan vazgeçirmeye çalışan, kaynağı şeytan olan hâtırdır. Zira Berahime'ye göre ancak bu iki hâtır sayesinde insanın mükellefiyeti anlamlı hale gelmektedir. Eğer insanda sadece tek bir hâtır olsaydı insanın o hâtıra zorunlu bir şekilde uymasından dolayı sorumlu tutulmasının anlamı ortadan kalkmış olacaktı. Mu'tezile kelamcıları ise Bağdâdî'ye göre nazar ve istidlale yönlendiren iki hâtır konusunda Berahime ile ortak paydada buluşurlar. Ancak o Mu'tezile'nin, dine davet amacıyla peygamberlerin gönderilmesi ve bu sayede aklın problemli gördüğü bazı konularda, peygamberlerin bildirileriyle, bu fiillerin dini açıdan mübah görülmesi görüşüyle Berahime'den ayrıldığını ileri sürmektedir.[120]

Bağdâdî'nin havâtır konusunda aktarmış olduğu bu bilgilerin yanı sıra Mu'tezile içerisinde havâtırın mahiyeti hakkında farklı görüşlerin dile getirilmesi ve Nazzâm'ın savunmuş olduğu görüşün bu ihtilafı tetiklemesi, konumuz açısından daha çok ilgi çekicidir. Bu noktada Bağdâdî, Nazzâm'a göre hâtırın hissedilebilen cisimler olduğunu aktararak itaat ve

[119] Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, s.73.

[120] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.26.

mâsiyet hâtırının Allah tarafından insanın kalbinde yaratıldığı fikriyle Nazzâm'ın, tartışmanın tarafı olduğunu söylemektedir. Nazzâm'ın "iyi ya da kötü olsun kulların yaratıcısı Allah'tır" görüşünü kabul eden kişileri küfür ile suçlamasına yer veren Bağdadi, onun iki hâtır görüşüyle neyi kastettiğini açıklayacaktır. Nitekim ona göre Nazzâm, Allah'ın yaratmış olduğu bu iki hâtırdan biriyle insanı mâsiyete davet ederken diğeriyle ondan uzaklaştırmaya çalıştırdığını düşünmektedir.[121] Ancak burada göze çarpan bir şey var ki o da Bağdadi'nin havâtır konusunda Nazzâm'a ait olduğunu düşündüğü görüşlerin ne kadar doğruluk payı taşıdığı meselesidir. Nitekim bu konuda Nazzâm'ın havâtırı "hissedilen cisimler" olarak tanımladığını paylaşan ve onu bu konuda eleştiren Bağdadi, kendisini bu düşünceye iten nedenin, Eş'arî'nin Ravendi üzerinden Nazzâm'ı okuması olduğu söylenecektir. Bu da onun hata yapma ihtimalinin değerlendirilmesini gerektirecektir. Zira Nazzâm'a atfedilen "iki hâtır, iki cisimdir" görüşünün İbnü'r-Râvendî tarafından açık bir dille yanlışlandığı söylenebilir.[122]

Diğer taraftan Bağdadi'nin Nazzâm hakkında ileri sürdüğü görüşlerin sıhhatini araştıranlardan biri olan H. Austryn Wolfson, ilk olarak insanın içinde bulunan iki muharrik güç fikrinin Berahime'ye ait olduğunun düşülmesinin bir yanılgı olduğunu aktarmaktadır.[123] Ona göre Bağdadi'nin Nazzâm'a atfettiği ve kaynağını Berahime'ye dayandırdığı havâtır teorisi ne yazılı ne de sözlü bir kaynağa dayanmamaktadır. Bununla birlikte Nazzâm'ın havâtır teorisinin kaynağının neler olabileceği üzerinde duran Wolfson, ulaşmış olduğu ihtimalleri üç maddede sıralar.

Bunlardan ilki Zerdüşlükte'teki insanı iyi ve kötüye yönlendiren "ikiz ruhlar" öğretisidir. Bu konuda Zerdüşlük ve Nazzâm arasında çarpıcı bir benzerlik olduğunu ifade eden Wolfson, Nazzâm'ın gençlik yıllarında Seneviyye fırkası ile birlikte olduğunu söylemiş olmasının bu ihtimali kuvvetlendirir nitelikte olduğunu da aktarmaktadır. Bir diğer ihtimal ise Yahudî geleneğinde iki *yeser* düşüncesidir. Bu görüşün Nazzâm'ın düşüncesiyle sadece yapı olarak değil aynı zamanda anlam bakımından benzeştiğini dile getiren Wolfson, Arapça *hâtır* ile İbranice *yeser* kelimelerinin arasında ilişki olduğunu söylemektedir. Nitekim ona göre her iki kavram da "düşünce", "arzu", "eğilim" gibi anlamlara gelmektedir. Nazzâm'ın dile

[121] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.26.

[122] Eş'arî, *Makālât*, 429; Abdülgaffar Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, 2006, s.29-56.

[123] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.483.

getirdiği, insanları kötülüğe teşvik amaçlı yaratılan mâsiyet hâtırının, büyük bir oranda Yahudilik geleneğindeki kötü *yeser*'e benzediğini aktarır.

Üçüncü ve son ihtimalde hâtır teriminin *nefs* anlamı taşıdığından hareket eden Wolfson, Nazzâm'ın ileri sürmüş olduğu itaat ve mâsiyet hâtırının Platon'un insan nefsinde bulunan iki kısma benzer olduğunu, bu kısımlardan ilkinin insanı zararlı ve tehlikeli şeylerden alıkoyan aklî kısım, diğerinin ise insanı bu tehlikeye sürükleyen gayr-i aklî ya da arzulardan kaynaklanan kısım olduğunu belirtir.[124] O, Platon'un bu öğretisi dışında hâtır kavramının Aristo'daki kullanımıyla arzu ve istek anlamına gelebileceğine de işaret ederek bu arzu ya da isteğin akla boyun eğebileceğine yahut hayal gücü ile birleşip şehvete tabi olabileceği fikrini, Nazzâm'ın öğretisinin kaynağı olabileceği ihtimalleri arasında görmektedir. Ancak tüm bu ihtimalleri ardı sıra aktaran Wolfson, Nazzâm'ın havâtır teorisinin kaynağını bunlardan herhangi birine dayandırmanın yersiz bir çaba olduğunu belirtecek, Nazzâm'ın diğer kelamcılar gibi kendi düşünce sistemini oluşturmak ve fikirlerini temellendirmek adına eklektik bir özellik taşıdığına vurgu yapacaktır. Zira bu yönüyle Nazzâm'ın kendisinden önceki filozofların düşüncelerini inceleme konusu yaptığı bilinen bir gerçek olup böylesi bir tavrın kendisinin düşünce dünyasına gölge düşürmeyeceğine de dikkat çekilmişti.

Nazzâm'ın kendi zihin dünyasında sınırlarını belirlemiş olduğu hâtır düşüncesi diğer Mu'tezilî kelamcıları da etkilemiştir. Ancak buradaki etkilenmenin, Nazzâm'ın bahsi geçen konuyla ilgili görüşlerinden hareketle karşı bir söylem oluşturma şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Nazzâm'ın havâtır teorisini büyük oranda kabul eden Ebü'l-Hüzeyl ve onunla birlikte Mu'tezile'den diğerleri, taate sevk eden hâtırın Allah'tan kaynaklı olmasına karşı çıkmazken günaha sevk eden hâtırın da Allah'a isnat edilmesine karşı çıkacaklardır. Bu anlamda mâsiyete sevk eden hâtırın kaynağının şeytan olduğunu ileri sürerek Nazzâm'ın görüşünden ayrılacaklardır.[125] Ayrıca Bağdâdî hâtırların araz olduğuna ilişkin görüşe sahip olduklarını belirttiği bu grubun içinde, Ebü'l-Hüzeyl'in de olduğunu iddia ederken, Eş'arî ise Ebü'l-Hüzeyl'in "hâtır hakkında düşündürücü delil gerektirir" görüşünden hareketle onu havâtırın araz olduğu konusunda bu gruba dahil etmeyecektir. Burada Eş'arî'nin Ebü'l-Hüzeyl ile birlikte zikrettiği ancak isimlerini paylaşmadıkları kişilerin Bağdâdî'nin bu konuyla ilgili

[124] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* s.484.

[125] Eş'arî, *Makālât,* s.429.

tartışmayı yürüttüğü pasajda Cübbâîler olduğu fark edilmektedir.[126] Yine bu pasaj dikkatle incelendiğinde Ebu Haşim el-Cübbâî'nin Allah'tan kaynaklanan ve insanı istidlâle yönlendiren hâtırı emir olarak telakki etmesiyle Ebü'l-Hüzeyl ve Ebu Ali'den ayrıldığı fark edilecektir. Ona göre emir niteliğine sahip olan bu hâtır, insanın kalbine doğrudan Allah tarafından ya da bir melek vasıtasıyla atılmış bir sözdür. O, kötülüğe teşvik eden hâtırın ise şeytandan gelen ve insanın kalbine atılan gizli bir söz olduğunu vurgulamaktadır. Ebu Haşim'in hâtır konusundaki görüşlerini aktaran Bağdâdî, onun bu konudaki görüşlerinin kendi fikir ve düşüncelerine benzediğini de belirtir.[127]

Önce Nazzâm'ın daha sonra çeşitli katkılarla Ebü'l-Hüzeyl ve Cübbâî'lerin ortaya attığı havâtır hakkındaki görüşler, diğer birçok kelamcının da dikkatini çekmiş ve tartışmaya farklı pencereler açmıştır. Bu konuda fikir beyan eden kelamcılardan biri de Şehristânî'dir. O havâtırı az önce bahsi geçen bağlamın dışında marifetullah konusu ile irtibatlandıracaktır. Zira Şehristânî, Mu'tezile kelamcılarının, ilahi vahiy gönderilmeksizin insanın akıl yoluyla Allah'ı tanıması ve verdiği nimetlere şükretmesinin zorunluluğunu, düşünen insanın kalbine doğan iki hâtırla ilişkilendirmiş olduklarını belirtmektedir. Öte yandan iki zıt muharrik güç düşüncesinin risâlet ile ilişkili olduğunu ileri süren Şehristânî, Peygamberin getirmiş olduğu haberleri doğrulamak ya da yalanlamak adına insanın kalbine doğan havâtırın etkisini tartışmaktadır.[128]

Diğer taraftan Nazzâm'ın dile getirmiş olduğu havâtır teorisinin ilk dönem bazı kelamcılar tarafından kabul edilmediği fark edilmektedir. Özgür olan insanın ortaya koymuş olduğu fiil ve tercihlerinde iki hâtıra ihtiyaç duymayacağını, bunun nedeninin ise şeytandan gelen hâtıra dair herhangi bir bilginin olmadığını dile getiren Bişr b. el-Mu'temir, bu kelamcılardan biridir. Bu görüşüyle Bişr, gerek Nazzâm'ın iki muharrik güç fikrine gerek ise Ebü'l- Hüzeyl'in mâsiyetin şeytandan kaynaklandığı görüşüne, insanın fiillerinde ve tercihinde özgür olması düşüncesiyle cevap verdiği düşünülebilir. Düşüncesini desteklemek isteyen Bişr, şeytanın Allah'a isyan ettiğini belirten ayetlerin hiçbirinde onu bu isyana teşvik eden bir hâtırdan bahsedilmediğini ileri sürmektedir.[129]

---

[126] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.27.

[127] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s.27.

[128] Abdülgaffar Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", s.42.

[129] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.485.

Eş‘arî’nin aktarımından hareketle Nazzâm’ın ileri sürmüş olduğu hâtır teorisini kabul etmeyen bir topluluğun bulunduğu ve bu topluluğun ise kişinin kendi tabiatıyla sevdiği bir fiili ortaya koymada ona kaynaklık edecek bir hâtıra ihtiyaç duymadığı görüşüne sahip olduğu görülecektir. Ancak kişinin çirkin görüp nefret ettiği fiillerde ise Allah’ın insanda bu fiilleri çirkin gösterecek ve nefret edecek şekilde muharrik güçler yaratacağını dile getirmektedirler. Eğer insanın meylettiği ve sevdiği şeye şeytan onu davet ederse o halde Allah’ın Şeytanın bu davetine eşit bir şekilde hâtırı ve rağbeti arttırdığını ve böylece Şeytan’ın amacına ulaşmasının engellendiğini ileri sürmektedirler. Eğer Allah, insanın tabiatıyla kötü ve çirkin gördüğü, ondan nefret ettiği bir fiilin insan tarafından meydana getirilmesini dilerse, o eyleme zıt hâtırı, rağbeti, korku ve sakınmayı ondaki çirkin görmeden daha üstün kılar. Böylece insan davet edildiği ve arzu ettirildiği fiile karşı tabii olarak meyledecektir. Eş‘arî, aktarmış olduğu tüm görüşlerin ise İbnü’r-Râvendî’ye ve onunla birlikte ismi verilmeyen bir topluluğa ait olduğunu söylemektedir.[130]

Hâtır hakkında görüş bildiren kelamcılardan bir diğeri de Kādî Abdülcebbâr’dır. Kādî’nın bu konudaki bilgilerini *Muğni*’den hareketle derleyemeye çalışan Peters’ı izleyecek olursak, bilgi edinme yollarını detaylı bir şekilde inceleyen Kādî, bu noktada ayrı ayrı yöntemler zikredecektir. Kādî’ya göre insanın bilgi edinme adına başvurduğu başlıca yöntem nazardır. Belirli öncüllerden hareketle bir sonuca ulaşma olarak nitelendirilen nazar yöntemi bu yönüyle çoğu kelamcı tarafından bilgiye ulaştıran en önemli akıl yürütme biçimi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Kādî “düşünmek” anlamına gelen *fikr*’i de nazarın eş anlamlısı olarak kullanmaktadır. Ancak Kādî insanın bilgi edinme araçlarını yalnızca nazardan ibaret görmeyerek başka bir takım bilgi edinme yollarından bahsedecektir. Bunlardan biri *tezekkür* bir diğeri *hadisü’n-nefs,* sonuncusu ise *hâtır*’dır. “Anımsama, hatırlama” anlamına gelen tezekkür, bilgi elde etme sürecinde etkin bir rol oynamaktadır. Bununla birlikte tezekkür ve nazarın arasındaki ayrıma işaret eden Kādî, nazarı daha çok kişinin belirli bir niteliğe sahip olan ya da olmayan bir nesne ya da onun karşıtı hakkında bilgi elde etmesiyle ilişkilendirirken tezekkürü ise kişinin bir zamanlar bildiği bir şeyin bilgisini araması olarak tanımlayacaktır. *Hadisü’n-nefs*’e değinecek olursak, Kādî bu yöntemi nazar ve tezekkür ile karıştırılabilecek diğer bir insan eylemi olarak tanımlayacaktır. Peters’ın iddiasına göre kendi öğretisi içerisinde çok sık rastlamayan bir terim olan hadisü’n-nefs’in anlamını net bir şekilde ortaya koymayan Kādî, bu

[130] Eş‘arî, *Makālât*, s.429.

terimi daha çok kendisine ihtilaf eden düşünürlerin görüşlerini çürütmede kullanacaktır. [131] Kādî tarafından *kelam-ı hafî* olarak değerlendirilecek olan bu kavramın sınırları net bir şekilde ortaya konulmasa da hâtır ile aralarında bir ilişki kurulacaktır. Nitekim "gizli söz, içsel konuşma" olarak nitelendirilen hadisü'n-nefs, düşünceye ilkesel olarak öncelik eden hâtıra benzerliği ile dikkatleri çekecektir. Son olarak bilgi edinme yöntemleri arasında bir fenomen olarak hâtırdan bahsedecek olan Kādî, onun diğer kavramlarda olduğu gibi nazar ile karıştırılabilme ihtimalinden bahsederek hâtırın tam olarak manasını vermenin, ruhun mahiyeti hakkında konuşma yapmak kadar zor olduğunu dile getirecektir. Ancak Kādî ruh hakkında konuşmaktan her ne kadar çekinmiş olsa da bilginin oluşum süreci içerisindeki işlevini ortaya koymayı hedeflediği hâtırı, uzun uzadıya tartışacaktır. O hâtır kavramının yerine daha çok "dai" kelimesini kullanacaktır. Ona göre dai bir eylem değil Tanrı'nın insanın içinde yarattığı gizli bir konuşmadır. Yine o insanın nefsinde üç çeşit gizli söz olduğunu vurgular. Bunlardan biri nefsin kendisinin ürettiği konuşma, ikincisi Allah tarafından yaratılan hâtır, sonuncusu ise şeytanın ayartması olan vesvesedir. Terim anlamının dışında "insanın ruhunda meydana gelen her şey" olarak tanımlanan hâtır, Kādî'nın değerlendirmesinde daha çok dini alanla sınırlandırılmış teknik bir anlamda kullanılmaktadır. [132] Kādî tarafından işlevi dile getirilen ve Allah'ın insanın ruhunda yarattığı hâtırın, kişiyi *"muhtar"* sıfatıyla adlandırılmasına neden olacaktır. İnsanın kötü olanı yapması ve sorumluluklarını yerine getirmemesi durumunda kendisini bekleyen cezaya karşı bir uyarı olan hâtır, insanı düşünmeye yönlendirmesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Kādî Abdülcebbâr'a göre düşünme, insanın en önemli vazifesi olarak nitelendirilmiş, insanın bu görevi nasıl yerine getirebileceği ise havâtır ile kendisine gösterilmektedir. Bu da hâtırın az önce sözünü ettiğimiz uyarı olarak adlandırılabileceğinin temel nedenidir. Bu uyarı yoluyla Allah'ın insan için tefekkür yükümlülüğünü ortaya koyduğunu dile getiren Kādî, yapılmadığı takdirde ceza ve kınamaya maruz kalacak olan insanın hâtır ile düşünmeye teşvik edileceğini ileri sürmektedir. [133]

Tüm bu bilgiler dikkate alındığında sonuç olarak havâtırın, insanın ortaya koyduğu zihinsel durumlar olan bilgi, düşünce ve iradeye kaynaklık ettiği sonucu çıkarılabilir. Bilme fiilinin ilk aşaması, iradeyi ortaya çıkaracak olan zihinsel sürecin ilki, düşüncenin oluşumunda

[131] Peters, *God's Created Speech,* s.62.

[132] Peters, *God's Created Speech,* s.64.

[133] Peters, *God's Created Speech,* s.64-65.

insan zihninde doğan öncüller olarak değerlendirilebilecek olan havâtır, kelamcılar arasında çeşitli şekilde açıklanmaya çalışılmış olsa da bizim için böylesi bir tartışmaya öncülük eden Nazzâm'ın görüşleri dikkat çekicidir. Nitekim o havâtırın insanın ya da ruhun doğasının bir ürünü olduğunu dile getirmesiyle havâtırla elde edilen bilgi, irade gibi zihinsel durumların kaynağına da işaret edecektir. İnsanı ruh ile özdeşleştirdiğini bildiğimiz Nazzâm'ın "biri yönelmeyi diğeri de durmayı emreden iki uyarıcının" kaynağının beden olduğunu düşünmesi düşük bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Nazzâm'ın sözünü ettiği iki güç olarak havâtırın insanın ruhunda, modern anlamda söyleyecek olursak ise zihninde ortaya çıktığı söylenebilir.

Bunun dışında insanın algıları, sahip olduğu duygusal tecrübeleri, inançları, arzu ve istekleri, nefretleri bu zihinsel durumlardan bazılarıdır. Çağdaş dönem zihin felsefesinin konu edindiği bu zihinsel durumların mahiyeti ve kaynağı sorunu, çok köklü tartışmalara yol açmıştır. Bu konudaki tartışmaların zeminine yerleştirilen en temel soru ise algı ve duyumsamaların insan zihninden bağımsız dışsal bir gerçekliğinin mi bulunduğu yoksa algıların ancak onları algılayan bir zihne mi bağlı olduğu sorusudur.[134] Bunun yanında insanın ortaya koyduğu bilinçli deneyimlerin kaynağının gayr-i maddi niteliğe sahip olan ruhta gerçekleştiğini savunanlar olduğu gibi bu deneyimlerin kaynağını tamamen bedensel niteliklerin yani beynimizin bir ürünü olduğunu iddia edenler de olacaktır. Buradan hareketle günümüzde hala çeşitli yönleriyle tartışılan zihin-beyin ayrımı gündeme gelecek, zihnin tüm yönleriyle beynin fonksiyonlarına indirgeyen bir grubun karşısında, zihnin Descartesçı anlamda gayr-i maddi özelliğini savunanlar yer alacaktır.[135] Konunun güncel yönlerinin sürekli göz önünde bulundurmak kaydıyla erken dönem kelam literatüründe sözü edilen zihinsel durumların karşılığının ne olduğunu ortaya koymak istersek, insan fiillerini tasnif eden kelamcıların zorunlu fiiller ve ihtiyari fiillerin yanında bir de *kalplerin fiillerinden* bahsettikleri dikkatleri çekecektir. Geniş hatlarla irade, kerahet, nazar, zan, itikad, bilme ve algılama olarak sınırını çizeceğimiz kalplerin fiilleri, bu anlamda zihinsel durumlara karşılık gelecektir.

[134] John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş,* Küre Yayınları, 2020.

[135] John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, Küre Yayınları, 2018.

3. Duyumsama (*İhsâs*) ve *İdrak*

Duyumsama ve idrak konusunun felsefe tarihi içerisindeki köklerinin antik dönemlere kadar ulaştığı bilinmektedir. Kelamcıların kendi dönemlerinde düşünsel problemlere getirmiş oldukları çözümlerin özgünlüğünün tayin edilmesi adına konunun tarihsel arka planın bilinmesi oldukça önemlidir.

Antik dönemde algının teşekkülü ve duyumsamanın mahiyeti hakkında görüş beyan eden filozoflardan ilki Empedokles'tir. Onun her şeyden önce kendisinden önceki düşünürler gibi maddeci bir filozof olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle onun ruh da dahil olmak üzere evrendeki her şeyin toprak, su, hava ve ateşten müteşekkil olduğu görüşünü taşıdığı göz önünde tutulmalıdır. Nitekim Empedokles'e göre ruhun tamamen maddesel niteliklerden oluşması, onun ruhun algılama yetisi hakkındaki düşüncelerine de yön verecektir. Zira o algılamanın, dört unsur tarafından meydana getirilen algı nesnelerinin duyu organlarımızdaki eşdeğer niteliklere denk düşmelerinin sonucunda oluştuğunu düşünmektedir. O algı ve düşüncenin ortaya çıkmasına etkide bulunması açısından Sevgi ve Nefret'in önemli bir rolü olduğunu düşünmüş, benzer niteliklerin benzerleriyle algılanması ilkesinin doğrudan doğruya bu iki temel duygudan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla ona göre toprağı, toprak ile görürüz, suyu suyla, gökte bulunan havayı havayla, yanan ateşi ateşle, sevgiyi sevgi ve nefreti ise nefret ile görürüz.[136]

Bununla birlikte algının oluşum sürecini aktaran Empedokles, ilkin dış dünyada bulunan nesnelerin çevreye ve gözlerimizde bulunan gözeneklere bir akış yaydıklarını söyler. Gözeneklerin ve akışların eşleşmesi durumunda ise algı ortaya çıkmaktadır. Aynı şey ses için de geçerli olup sesin de kulaklarımıza ulaşan bir akış olduğu düşünülebilir. Bu eşleşme ona göre kimi zaman basit kimi zaman ise kompleks halde gerçekleşmektedir. Nitekim sesin havayla taşınıp kulağın içinde yine hava yoluyla yansıması, basit nitelikteki eşleşmeye örnek olarak verilebilirken ona göre görme daha karmaşık bir yapı arz etmektedir. Görme dört temel unsurun taşıdıkları oranlarla ilgili olarak bu karmaşık yapıya sahip olur. Yine bu dört temel unsurun bir araya gelerek oluşturduğu kan ise yüreği dolaşarak düşüncenin doğmasını sağlar. Empedokles'in taşıdığı tüm bu görüşler düşünüldüğünde onun algı, duyumsama, düşüncenin merkezi ve ruh hakkındaki tüm sorulara maddeci bir yaklaşımla cevap verdiği söylenebilir.

[136] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe*, Küre Yayınları, 2018, I, 263.

Ancak onun bu katı maddeci görüşleri kendisinden sonraki düşünürleri rahatsız etmiş ve bu konuda rahatsızlığını dile getiren ve onu eleştirenlerden biri de Aristoteles olmuştur. Nitekim Aristoteles onun, düşünce ile algı arasında ayrımın farkında olmadığını dile getirmiştir. Diğer taraftan göz ve kulağın dışında süngerlerin de gözeneklere sahip olduğu ancak algılamanın onlarda neden meydana çıkmadığı sorusu ortaya atılmıştır. Bu soruya geçerli bir cevap bulmaya çalışan Demokritos, görülebilen nesneler ve insanın görme duyusundan yayılan akışın ortak bir şekilde etkileşime girmesiyle görsel imgeler oluştuğunu savunmuştur. Bu imgeler ise hava aracılığıyla gözbebeklerine girmekte ve görme duyusunu oluşturmaktadır. Ancak Aristoteles'e göre Demokritos da düşüncenin oluşumuyla ilgili soruyu cevapsız bırakmıştır.[137]

Duyumsama ve idrak konusuna bilgi problemi açısından yaklaşan Platon'a göre insanın her şeyin ölçüsü olduğu anlayışı doğru değildir. Ona göre bilgi dediğimiz şey duyum veya algı ile oluşmaz. Duyuların ve algıların kişiyi gerçekliğe ulaştıramayacağı düşünen Platon, *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında bilginin mahiyeti hakkında neredeyse felsefe tarihinin gündemini uzun bir süre işgal edecek açıklamalarda bulunacaktır. Platon'un bu konuda ulaşmış olduğu sonuçları değerlendirirken, tezini inşa sürecinde izlemiş olduğu fikirsel süreçler göz önünde bulundurulacak olursa onun ilk olarak ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle yola çıktığı fark edilecektir. Platon daha önce mistik hüviyete sahip Pisagor ve Orfeusçu gelenekler tarafından dile getirilen ruhun ölümsüzlüğü konusunu belki de ilk defa açık ve kesin bir dille felsefenin temel konularından biri haline getirecektir. Buradan hareketle ruhun sahip olduğu bilginin nesnesinin, duyularımızla algıladığımız şeylerden farklı ve ancak akıl yoluyla ulaşılabilen, anlamlandırılabilen gerçek varlıklar olan ideaların bilgisi olduğunu dile getirmektedir. Ruhun ya da diğer bir deyişle aklın ideaların bilgisine nasıl ulaştığı sorusuna ise kendisinin oluşturduğu özgün bir öğreti ile cevap veren Platon, bilginin hatırlama olduğunu iddia edecektir. Dolayısıyla bilgi ruhta saklı bir halde bulunup kişinin onu hatırlamasıyla ortaya çıkmaktadır.[138]

Platon, evrende bulunan her şeyin sürekli bir değişim halinde olmasının, gördüğümüz ya da diğer duyu organlarımızla algıladığımız tüm niteliklerin bize değişmeyenin yani nesnel gerçekliğin bilgisini sunamayacağı fikrini zorunlu olarak kabul etmeye sevk edeceğini söyleyecektir. Diğer bir ifadeyle o duyularımızın her birinin evrendeki nesnelere denk

[137] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe*, I, 264.

[138] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, II, 305.

gelmesiyle ortaya çıkan algının bize şeylerin kendisinin bilgisini vermeyeceğini söylemektedir. Nitekim göz, tabiatına uygun görülebilen nesnelerle temas kurması halinde renkleri görmeye başlar.[139] Bu irtibatın ardından beyaz görünmeye başlayan nesnedeki beyazlık daimî olarak değişime uğramaktadır. Bu anlamda beyaz olma niteliğinin kendisi ile gözün beyaz olanı görmesi sürekli olarak eşzamanlı meydana gelmekte ya da ortadan kalkmaktadırlar. Konuyla ilgili daha fazla detay veren Platon görmenin, gözle nesnenin teması olduğu fikrinin adım adım nasıl gerçekleştiğini de paylaşmaktadır. Ona göre kafamızın içinde gün ışığıyla benzer nitelikte bir ateş bulunmakta ve bu ateş gözlerimizden yayılıp dışardaki ışıkla birlikte bir hat oluşturmaktadırlar. Ortaya çıkan bu hat dışardaki bir objeye çarptığında oluşan titreşim geri bildirim olarak bedenin görme merkezine dönmektedir. Bu sayede görmenin ortaya çıktığını ileri süren Platon renklerin ise cisimlerden yayılan bir çeşit alev olup görmeye elverişli olmaları bakımdan algının sebebi olduğunu da ilave edecektir.[140]

Son olarak Platon'un bu görüşlerine karşı Aristoteles'in nasıl cevap verdiği ve Aristoteles'e göre duyumsama ve idrakin ne olduğunu inceleyip konunun Antik dönem içerisindeki izlerinin serimlenmesi adına açılan parantez kapatılabilir. Her şeyden önce Aristoteles, Platon'un sahip olduğu, ideal bir alemden kötülüğün egemen olduğu bu dünyada, zindanı olan bedenin içerisine düşmüş ruh fikrini kabul etmemektedir. Daha önce de belirtildiği gibi ona göre ruh canlı olan bedenin bir formudur. Ruhun türleri ve işlevlerini tek tek sayan Aristoteles duyumun hayvanî nefs ile birlikte ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre duyumsama, daha önceki maddeci yorumların iddia ettiği gibi duyanın zorunlu olarak duyusal olandan etkilenmesiyle ortaya çıkması demek değildir. Bu anlamda duyu organı her ne kadar duyusal olanın etkisine maruz kalsa da bu etkiler duyanda ya da duyu organlarında bir değişlik oluşturmayacaktır. Diğer taraftan o duyumsamanın ruhun gerçekleştiği tamamen tinsel bir eylem olmadığını belirtmektedir. Nitekim duyumsamanın gerçekleşmesi için mutlaka duyusal olana ihtiyaç olduğunu düşünen Aristoteles, bu eylemin ortaklaşa duyan ve duyusal arasında gerçekleştiğini dile getirecektir.[141] Aristoteles'e göre duyu nesneleri iki gruba ayrılır. Bunlardan ilki beş temel duyuya ait duyusallar iken diğeri ise birden fazla duyuya konu olan ortak duyusallardır. Ona göre renk, tat, koku, ses gibi duyu nesnelerin her biri yalnızca kendisiyle

[139] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe*, I, 271.

[140] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe*, I, 272.

[141] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Aristoteles*, III, 219.

ilgili özel duyu organıyla idrak edilirken ortak olan duyusallar ise birden çok duyu ile kavranabilirler. Bu ortak duyusalların hareket, biçim ve sayı olduğunu söyleyen Aristoteles, özel duyuların kendi duyusallarıyla ilgili hataya düşme ihtimalinin olmadığını söylerken ortak duyusallarda yanılma ihtimalinin bulunduğundan bahsetmektedir. Ortak duyunun nasıl işlediğine bir örnek verecek olursak herhangi bir canlı ile karşılaştığımızda, onu yalnızca görmez aynı zamanda sesini işitir, ona dokunur ve aynı zamanda kokusunu alabiliriz. Ama elde ettiğimiz tüm algılar tek bir nesneye ait olan genel yargılar olacaktır. Diğer taraftan ortak duyuların üç temel görevinden bahseden Aristoteles; bunlardan ilkinin ortak olan duyusalların duyumsanması, ikincisinin beş temel duyunun sağlamış olduğu farklı idraklerin arasında zihinsel birliği sağlamak, sonuncusunun ise bilinçli özneye gerçekleştirmiş olduğu duyum hakkında bilinç kazandırmak olduğunu söylemektedir. Zira Aristoteles duyumsamanın oluşturduğu bilincin beş temel duyudan kaynaklanmadığını söyleyerek bunun ancak ortak duyunun işlevi olduğundan bahsetmektedir.[142] Aristoteles beş duyu ve genel duyulara ilave olarak bir de içsel duyuları ilave edecektir. Bu içsel duyuların belki de en önemlisi imgelem/muhayyile (phantasia) dir. Duyuların hemen üstünde yer alan muhayyile yetisi ruhun en üst ve en değerli yetisi olan düşünce ile de ilişkilidir.[143]

Sonuç olarak insanın sahip olduğu zihinsel durumlardan biri olan duyumsama ve idrakin nasıl ortaya çıktığı ve temel işlevinin ne olduğu meselesi, düşünce tarihi içerisinde insanı anlamlandırma adına gerçekleştirilen teorik tartışmaların tümünde başat konulardan birisidir. Kimi düşünürler Empedokles'te olduğu gibi duyumsamanın, tamamen maddeci bir yorumunu benimseyerek, duyu organlarının duyusal nesnelere maruz kalmasıyla oluştuğunu savunurken kimilerine göre ise duyumsama ve idrak Platoncu anlamda tamamen tinsel bir eylemdir. Aristoteles'in bir yandan Empedokles ve Demoktirtos'un madde temelli yaklaşımlarını eleştirip diğer taraftan ise Platon'un saf tinsel bir eylem tanımına katılmaması, onu bu konuda kendine özgü bir yorum ortaya koymaya sevk etmiştir.

[142] Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Aristoteles*, III, 220.

[143] Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe*, I, 276.

İslam coğrafyasında insana dair yürütülen tartışma içerisinde felsefe tarihindeki bu temel sorun üzerine tekrardan düşünülmüş ve bazı kelamcıların yukarıda bahsedildiği üzere maddeci yorumları sürdürdüğü dikkatleri çekerken bazılarının ise konuya teolojik bir bağlam katarak her ne kadar duyumsama ve idrakin sınırlarını ortaya koymuş olsalar da problemi Tanrı'nın fiilleri başlığı altında değerlendirmişlerdir.

Kimilerine göre bedenin kimilerine göre ruhun bir işlevi olarak değerlendirilen, aynı zamanda zihinsel durumlarla ilişkili olan duyumsama ve idrak konusu erken dönem kelamcıların üzerinde durduğu ve bilgi problemi açısından değerlendirilen önemli konulardan biridir. Kelamcılar burada insanın bilgi kaynaklarının mahiyetini uzun uzadıya tartışırken onlardan biri olan duyuların bilgisi ve bunun, bilen öznede oluşturduğu idrak ve bilinç üzerine yoğunlaşmışlardır.[144]

Zihinsel durumlardan biri olan idrak konusunda görüş belirten Nazzâm ise nefsin; kulak, ağız, burun ve göz gibi deliklerden hissedilenleri idrak ettiğini dile getirmektedir. Aynı zamanda insan için bunun dışında bir işitme ve görme olamayacağını ileri süren Nazzâm, insanın zatıyla işitip zatıyla gördüğünü de belirtecektir. Câhız'ın, Nazzâm'ın idrak konusundaki düşüncelerini yansıtan bu aktarımı, Zürkân'ın rivayetini de doğrulayacaktır. Zira Zürkan'dan rivayet edilen ve Nazzâm'ın ruhun hisseden, idrak eden olduğunu kabul ettiği yönündeki aktarımına daha önce Eş'arî üzerinden değinilmişti.[145]

Diğer taraftan duyuların idraki ve bir duyunun yalnızca kendi duyulabilir alanıyla ilgili idrake sahip olması konusunu tartışan kelamcılar, bu konuda çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir.

[144] Eş'arî bazı kadim geleneklerin idrak ve duyumsama hakkındaki görüşlerini paylaşır. Mennaniyye adındaki bir grup, insanın beş duyusu olduğunu ve bunların cisim olduklarını ileri sürmüştür. Bu gruba göre duyuların dışında hiçbir şey olmadığı kabul edilmiş, bunun nedenine de varlıkların Nur ve Zulmet olarak ikiye ayrıldıkları görüşü yerleştirilmiştir. Onlara göre Nur ve zulmet ise beş duyudur; işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma. Maniheist inancı sürdüren bir diğer grup olan Deysaniyye ise karanlığın ölü ve bilgisiz olup duyularının olmadığını, Nurun ise zatıyla canlı ve duyulara sahip olduğu görüşünü taşır. Nurun sahip olduğu duyumsama ise duyumsanan tüm nitelikleri aynı anda kapsamaktadır ve herhangi bir sınırla sınırlandırılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nurun işitmesi görmesi, görmesi ise tatması olduğunu dile getirmektedirler. Yine rengin tat olduğunu iddia eden Deysaniyye'nin duyu ve idrak konusundaki görüşleri bu anlamda oldukça karmaşık olduğu söylenebilir. Bu ve benzeri gruplar, erken dönem Mu'tezile kelamcılarının kimi zaman görüşlerinden etkilenip kimi zaman ise mücadele ettikleri kadim geleneklerdir. Bunlardan bir diğeri ise Markuniyye'dir. Bedende ruh ve beş duyu olduğunu dile getiren bu gruba göre ruh duyulardan ve bedenden farklı bir niteliğe sahiptir. Onlar, arazları kabul etmeyen insanların çoğunun duyuları inkâr ettiğini dile getirmektedirler. Onlara göre bu kişiler sadece işiten, gören, tadan, dokunanın bulunduğunu; insanda işitme, görme, tatma, koklama duyusu ve bedenin dışında bir dokunma duyusunun bulunmadığını iddia ederek duyuların varlığını inkâr etmişlerdir. Bunun dışında Abbad b. Süleyman, insanın altı duyusu olduğunu iddia etmiş ve bunların; işitme, görme, tatma, koklama, dokunma ve altıncı olarak cinsellik duyusu olduğunu söylemiştir. bk. Eş'arî, *Makālât*, s.338-339.

[145] Eş'arî, *Makālât*, s.340.

Bir diğer deyişle beş duyunun her birinin tek bir cins mi olduğu yoksa birbirlerinden farklı cinsler mi olduğu sorusu çeşitli şekillerde cevaplanmıştır. Mu'tezile kelamcılarının birçoğuna göre beş duyunun her biri değişik cinslerdir. Söz gelimi işitme cinsi, görme cinsinden farklı olduğu gibi diğer tüm duyular da aynı şekilde birbirlerinden farklıdır. Ancak bu konuda Nazzâm ve Câhız farklı düşünmektedir. Her ikisine göre de duyular tek cinstir (ان الحواسّ جنس واحد).[146] Görme duyusu, işitme ve diğer duyularla aynı cinstendir. Duyumsamanın farklılığı ise hissedilenin cinsinde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada duyularımızın ve duyumsananların bazı engellere sahip olduğunu dile getiren Câhız, nefsin bu engeller sayesinde idrak ettiğini savunmaktadır. Duyuların kendilerine karışan engellerin miktarınca işitme, görme ya da bir başka duyu haline geldiğini dile getirmektedir. Bu noktada hissedenin özsel niteliğinin değişmeyeceğini dile getiren Câhız, hisseden kişinin cevheri değişmesi halinde duyuların birbirlerini engelleyeceğini ve fesada uğratacağını söylemektedir. Câhız'a göre renk ve ses gibi hissedilen şeyin farklılığı, onların cinslerinde ve zâtlarından kaynaklanmaktadır. Ona göre işitmenin cinsinin görmenin cinsinden farklı olduğuna dair herhangi bir delil bulunmuş olsaydı görülenlerin bir kısmının, işitilenlerin bir kısmından daha fazla görmeye zıt olması gerekliliktir. Zira siyah renk görülüyorsa o, beyaz cinsine ekşilik cinsinden daha fazla zıttır. Dolayısıyla o, duyuların cinslerinin birbirlerinden farklı olmasını mümkün görmediğinden hissedilenlerin farklı olması sebebiyle hislerin farklı olmasının gerekmediğini ileri sürmektedir.[147]

Son olarak duyular konusundaki görüşleri şematik bir biçimde aktaran Câhız, duyuların tek çeşit olduğu, hissedilenlerin ise üç çeşit olduğunu aktarır. Bunları; muhtelif olanlar, müttefik olanlar ve zıt olanlar şeklinde sıralar. Ona göre muhtelif olanlar tat ve renk gibi olanlardır. Zıtlıklar ise siyah ve beyaz gibi olanlardır. Kendisine yöneltilen; "Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen altıncı bir hissedilen için, yine keyfiyeti bilinmeyen altıncı bir duyuyu yaratmaya muktedir midir?" sorusuna karşılık, eğer hissedilenin keyfiyeti bilinmiyorsa o halde onun mücâvere, müdâhale ya da ittisal yoluyla idrak edilebileceği cevabını vermektedir. Ayrıca görme duyusunun işitme duyusu cinsinden olduğunu belirten Câhız bu duyunun da beş duyu cinsinden olması gerektiği belirtir.[148]

[146] Eş'arî, *Makālât,* s. 340.

[147] Eş'arî, *Makālât,* s. 340-341.

[148] Eş'arî, *Makālât,* s. 341-342.

Duyuların engellenmesi konusunda ise Câhız'a göre bir grup düşünür duyu organlarının duyumsama ve idrak etme konusunda belirli sınırlara sahip olduğunu savunurlar. Nitekim onlara göre kulak, rengin varlığını idrak etme özelliğinden engellenmiştir. Onlara göre duyma organı olan kulağın böyle bir nitelikten mahrum olmasının temel nedeni ise renklerin idrak edilmesini engelleyen karanlık sayesindedir. Bu anlamda kulak yalnızca sesleri idrak eder. Gözün ise sesleri idrak etmekten mahrum olmasının temel nedeni ise camdır. Bu ifadede geçen camın ne olduğu tam olarak belirtilmese de gözün sahip olduğu saydam tabaka onun sesleri idrakini engellediğini kastettikleri ihtimal olarak ileri sürülebilir. Bu konuda fikir beyan eden başka bir grubu zikreden Câhız, onların da ağzın tatları bilebileceğini ancak kokuları, sesleri ve renkleri bilemeyeceğini iddia ettiklerini söyler. Bunun nedeni ise duyumsanan niteliklerin duyu organlarının idrak ve duyumsama yetilerine koyulan engelleri aşmalarıyla ya da aşamamaları nedeniyledir. Nitekim ağzın tat alma önündeki engelleri yalnızca tadılabilir niteliği sahip olanlar aşabilir. Kokular, sesler ve renkler bu anlamda kuvveti alınmış ve bu engelleri aşmada güçsüzdürler. Bunu diğer duyulara da uyarlayacak olursak kulak engelini aşan yalnızca sesler, burun engelini aşan ise kokular olacaktır. Câhız konuyla ilgili görüş sahibi üçüncü grubun fikirlerini aktarırken Nazzâm'ın da bu grup içerisinde olduğunu belirtecektir. Nazzâm'ın da içinde olduğu bu gruba göre ise göz yalnızca renkleri idrak eder. Gözün tatları, kokuları ve sesleri idrak edemeyişinin en önemli nedeni ise tatların, kokuların ve seslerin kendilerinde az miktarda renk bulunduğundan dolayıdır. Eğer bu niteliklerde renklerin oranı daha fazla olsaydı gözün sesleri, kokuları ve tatları idrak etmesinin engellenmesi daha zor olacaktır. Tüm bu bilgileri aktaran Eş'arî ise son görüşün Nazzâm'a ait olduğu konusunda Câhız'a itiraz ederek onun ilk iki görüşe sahip olduğunu belirtecektir.[149]

Erken dönem kelamcılar yalnızca duyular ve onların mahiyetleri hakkında tartışma yürütmekle yetinmemiş, duyular vasıtasıyla oluşan duyumsamanın nasıl idrake dönüştüğünü de düşüncenin konusu yapmışlardır. Bu konuda yürütülen en temel tartışma idrakin kaynağı meselesidir. Şayet idrak hisseden ve duyumsayan bilinçli özneden kaynaklı ise bu insanın fiili olarak değerlendirilecektir. Diğer bir ihtimalle ise Allah tarafından, duyumsayan insanda yaratılan bir idrak ise Allah'ın fiili olarak kabul edilecektir. Söz gelimi Muammer b. Abbâd, bu idrakin insandan kaynaklanıp onun fiili olduğunu kabul eder. Ancak o bu fiilin ihtiyari olmayıp tabii bir fiil olduğunu da vurgulamaktadır. Genel olarak tabiatçı görüş sahibi olan düşünürlere

[149] Eş'arî, *Makālât*, s. 343-344.

göre ortaya koyulan bu fiilin, idrakin bulunduğu mahallin fiili olduğu yönündedir. Bu görüşün tam karşısında kendisini konumlandırmış bazı kelamcılar ise idrakin, Allah tarafından duyuda yaratılan tabiat gereği ortaya çıkmasına bağlı olarak Allah'ın fiili olduğunu kabul etmişlerdir. Yine bu görüşün bir uzantısı olarak bazı kelamcılar ise idrakin ilk meydana gelmesi ve yaratılması bakımından Allah'ın fiili olduğunu savunmuşlardır. Nitekim onlara göre Allah dilerse, gözün herhangi bir görme sorununa sahip olmayıp açık olduğu ve gören kişinin görme fiilini oluşturacak bir mesafede olduğunu düşünürsek tüm bu gerekli şartların yanında bir de ortamın görme için uygun ışığa sahip olsa dahi görmeyi ortadan kaldırabilir. Diğer yandan eğer Allah dilerse bir ölüde de görme fiilini yaratabileceğini düşünen bu gruba göre Allah'ın mutlak güç sahibi olmasına vurgu yapılmıştır. Düşünce tarihi içerisinde ortaya atılan her görüşün karşıt fikri doğuracağını düşündüğümüzde, bu fikre katılmayıp Allah'ın fiillerini kimi yönden sınırlayan düşünürler de olmuştur. Nitekim erken dönem kelamcılarından bazılarının düşüncesine göre idrak, Allah'ın bir fiilidir ve insanın onu ortaya koyması caiz değildir. Ancak onlar gözde herhangi bir görme kusuru bulunmayıp yeteri kadar ışığın bulduğu bir ortamda Allah'ın idraki yaratmamasını uygun görmemişlerdir. Yine aynı şeklide Allah'ın âmâ olan bir kişide ve ölü olan kimsede de idrak yaratması, onlara göre mümkün değildir. Bu konuda görüş bildiren kelamcılardan biri olan Dırâr, idrâki kulun sonradan kazanımı ancak Allah'ın yarattığı bir nitelik olarak değerlendirmiş, Bağdat Mu'tezilesinden kimi kelamcıya göre ise idrâkin kulun fiili olup Allah'ın fiili olması imkansızdır. Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerine değinecek olursak Eş'arî onun duyuları yaratmasının bir gereği olarak idraki Allah'ın fiili olarak kabul ettiğini ileri sürmektedir.[150] Nazzâm'ın burada ilk sebebe yönelerek bu fiilin kaynağının Allah olduğunu söylemiş olması cebir anlayışı olarak telakki edilmeyip onun Allah'ın insanın doğasında yaratmış olduğu nitelikler dolayısıyla böyle bir düşünceyi ileri sürmüş olduğunu akıllara getirmektedir. Nitekim duyumsama ve idrakin ruhta oluştuğu ile ilgili Nazzâm'ın görüşü oldukça açıktır.

İdrakin kimin fiili olduğunun yanında idrakin nasıl ortaya oldukça önemlidir. Bazı kelamcılar idrakin, gözün açılması ile eş zamanlı olarak gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir. Bu da gözün açılmasını gerektiren irade sayesinde olur ki bu irade insanın özgür fiilleri arasında yer almaktadır. Yine idrakin ancak gözün açılmasıyla birlikte ortaya çıkacağını ileri süren başka bir grup ise diğer tüm duyumsamaların böyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Söz gelimi

[150] Eş'arî, *Makālât*, s. 383.

yanmanın da ateşin temasından sonra ortaya çıktığını dile getireceklerdir. Kısacası bu ve benzeri görüşe sahip olan kelamcılar, idrakin sebebini gözün açık olmasıyla ilişkilendirerek idrakin gözün açık olmasının öncesinde ya da sonrasında ortaya çıkamayacağını savunmuşlardır.[151] Peki bir şeyi göz ile idrak etmek ne demektir? Nazzâm bu soruya sahip olduğu doğa düşüncesiyle uyumlu bir cevap vermiştir. Ona göre b ilinçli öznenin herhangi bir şeyi gözüyle idrak etmesi, gözün idrak edilene sıçraması ve onunla iç içe geçmesiyle (müdahale) mümkün olmaktadır. Bu anlamda Nazzâm, insanın tüm hissedilenleri müdahale, ittisal ve mücavere yoluyla algılayabildiğini iddia edecektir. Zürkan'ın şu ifadeleri meselenin anlaşılması için oldukça önemlidir:

> Zürkan, onun şöyle dediğini nakletmiştir: Varlıklar, sesler ve renkler, ancak müdahale yoluyla idrak edilir. O, insanın, sesi ancak kulağına çarpması ve intikal etmesi suretiyle işitmesi sonucu idrak edebilir. Koklanan ve tadılan şeyler konusundaki görüşü de böyledir. [152]

Görüldüğü gibi Nazzâm, varlık hakkında sahip olduğu düşünceleriyle uyumlu olarak duyuların idrakini de müdahale teorisiyle irtibatlandırmıştır. Ancak Nazzâm'ın idraki bu düşünce ile açıklaması birçok eleştiriye neden olmuştur. Nitekim duyular konusunda bazı kelamcılar müdahale, mücavere ve ittisali mümkün görmediler. Çünkü onlara göre sözü edilen bu duyular arazdır. Onlara göre görme, özne ve nesnenin arasında ışığın bulunmasıyla gerçekleşir. Bir nesnenin parçaları içerisinde bulunan tat ve kokunun, tatma duyusu ya da koklama duyusuna intikal etmesiyle tadılabilir, koklanabilir. İdrake sahip olan özne herhangi bir ses işittiğinde kulağının o sese ya da o sesin kulağına intikal etmesini kabul etmeyen bu gruba göre ışık, göz ile görünen arasında sıçrama ve müdahale olmadan göze ulaşmaktadır. Bu da görmeyi ortaya çıkarır. Bunu diğer tüm duyulara uygulayan bu gruptaki kelamcılar tat, koku ve sesin intikal etmeden tatma, koklama ve duymanın ortaya çıkacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre bu nitelikler arazdır ve arazların intikali ise mümkün değildir. [153]

Bu noktada tartışma arazların mı yoksa cisimlerin mi idrak edildiği meselesine dönüşmüştür. Nazzâm, kendi görüşünü eleştiren kişilere yine kendi öğretileriyle cevap vermek isteyecek ve arazların ittisal yoluyla idrak edilmesi işitilmesi, koklanması, tadılması ve

[151] Eş'arî, *Makālât,* s. 384-385.

[152] Eş'arî, *Makālât,* s. 385.

[153] Eş'arî, *Makālât,* s. 385.

dokunulmasının mümkün olmayacağını ileri sürecektir. Çünkü Nazzâm sadece cisimlerin görülebileceğini ya da işitilebileceğini kabul ediyordu.

Netice itibariyle Nazzâm'ın bu konudaki pozisyonunun ne olduğu tayin edilmek istenirse onun tüm yönleriyle herhangi bir tarafın içerisinde değerlendirilmesinden daha çok eklektik bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Nazzâm'a göre insanın, bizatihi gören ve işiten olarak kabul edilmesi onun, bu konuyu teolojik tartışmanın odağından uzaklaştırıp doğrudan insanın bilgisinin oluşumu üzerine odaklandığının bir göstergesidir. Nazzâm'ın ses ve renklerin müdahale yoluyla kulak, ağız, burun ve göz gibi deliklere çarpması, intikal etmesiyle idrak edilmesi görüşü ise maddeci yaklaşımları akıllara getirmektedir. Ancak burada hatırlatılması gereken bir şey daha var ki Nazzâm, tüm bu duyumsama ve idrakin nefste meydana geldiğini ileri sürerek bu konuya ne tamamen materyalist baktığını ne de bu zihinsel eylemlerin Platoncu anlamda duyulardan bağımsız, tamamıyla tinsel niteliğe sahip olduğunu bizlere göstermektedir. Buradan hareketle söylenebilecek bir şey var ki o da Nazzâm'ın bir entelektüel olarak çağının içerisindeki düşünsel problemlerle ilgilenen, onlara daha önce verilen cevapları merak eden ve kendince bu problemlere cevap verme cesareti bulunan bir karaktere sahip olmasıdır.

Diğer taraftan duyumsama ve idrakin insanda bilgiyi nasıl doğurduğunu bir başa araştırma konusudur. Bu bağlamda duyu organlarından elde edilen verileri işleyen ve yönetici ilke olarak değerlendirilen düşüncenin merkezi üzerine tartışmışlardır. Böylesi bir felsefi tartışmanın kökleri Antik Yunan'a kadar geri gitmektedir. Bilindiği gibi Platon, düşüncenin merkezinin beyin olduğunu düşünmekteydi. Aristoteles ise duyu organları ve beyin arasındaki ilişki ile ilgili ortaya atılan tıbbi bilgilere hâkim olduğu için Platon başta olmak üzere diğer filozofların ortaya koymuş olduğu ispatlar onu ikna etmeyecek ve beyinde hiçbir duyumun olmadığı kanaatine varacaktır. Aristoteles'in bu kabulü düşünce tarihi içerisinde bu konuyla ilgilenen birçok düşünürün de ortak kabulü haline gelecektir. Nitekim İslam coğrafyası dikkate alındığında idrakin oluşumu ve kaynağıyla ilgili yorumların Aristotelesçi bilgi teorisine benzerliği dikkatleri çekecektir.[154]

[154] Bilincin merkezinin kalp olduğunu düşünenlerin aksine algılarımızın beyinde gerçekleştiğini savunan diğer bir yaklaşımın ilk örneklerini Pisagorcu öğretilerde görmekteyiz. Sokrates öncesi düşünürler arasında yer alan hem hekim hem de filozof olan Krotonlu Alkmaion'un, duyuları beyne bağlayan kanallar keşfettiğini ileri sürmesiyle birlikte bilincin merkezi konusunda beyin temelli yaklaşımların güç kazandığı söylenebilir. Alkmaion'un göz sinirleri üzerinde yaptığı incelemeler sonuncunda ulaşmış olduğu bu fikir, Apollonialı Diyojen'in elinde felsefi düşünceye dönüştürülecektir. Nitekim o akıl ile, yaşamın ve ruhun ilkesi olan hava ve düşünme arasında ilişki kuracaktır. Onun bu çabası algının merkezinin beyin olduğunu savunan yaklaşımların filozoflar arasında

Konuyla ilgili tüm detayları inceleyen kelamcılar idrakin merkezi hakkında bir tartışma başlatmışlardır. Kimi kelamcıya göre idrakin merkezi kalp olmakla birlikte bu anlamda idrak, yalnızca idrak edilenin bilgisine sahip olmaktır. Bu görüşe göre idrak gözbebeğinde gerçekleşmeyip insanın idrak edilecek nesne ile karşılaştığında nesnenin bir temsili, hayalinin gözde veya kalpte bulunmasıdır. Dolayısıyla bu fiile kimi kelamcılar *rü'yet* adını da vermişlerdir. Sonuç olarak bu görüşe sahip olan kelamcılar, idraki bir çeşit bilgi olarak kabul ettiğinden merkezini kalp olarak tayin etmişlerdir. Ancak idrakin ilimden farklı bir anlama sahip olduğunu düşünenler ise göz ve idrakin özdeş olduğunu belirterek idrakin merkezinin göz olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun gibi düşünen kelamcılara göre diğer duyuların idraki de aynı şekildedir. Kimi kelamcı ise idrakin gözbebeğinin bir kısmında gerçekleştiğini kabul etmektedir.[155]

Nazzâm'ın böylesi bir tartışmada fikirsel olarak nerede durduğunu saptayabilmek için her zaman olduğu gibi parçalar halinde sunulan düşüncelerini birleştirmek suretiyle değerlendirme yapmamız mümkün olacaktır. Nazzâm ruhun bizatihi idrak eden olduğunu savunmuş ve idrakin oluşumunu ise duyu organlarının duyulabilir nesnelere temas etmesi anlamına gelen, onun varlık düşüncesiyle uyumlu müdahale, ittisal ve mücavere teorisiyle açıklamıştır. Nefsin; ağız, burun, kulak ve göz gibi deliklerden hissedilenleri idrak ettiğini dile getiren Nazzâm, idrakin ortaya çıkmasında duyu organları aracılığıyla ruhun etkin olduğunu vurgulamış olsa da algının oluştuğu ruhun merkezi hakkında belirli bir konum tayin etmemiştir. Nitekim daha önce değinildiği üzere insanı, bedenin zindanına düşen ruh ile özdeşleştiren Nazzâm, bizatihi canlı olan bu ruhun hayat ve kuvvet dışında bir anlamı olmadığını

yayılmasını sağlamıştır. Theophrastos ise insanın soluduğu havanın duyu organlar aracılığıyla beyne iletildiğini, havanın kuru ve saf olmasıyla ise düşüncenin gerçekleşeceğini ileri sürerek algının nasıl ortaya çıktığını açıklayacaktır. Bilincin merkezinin beyin olduğunu düşünen filozofların görüşleri Sokrates aracılığıyla Platon'a ulaşmıştır. Platon ise ruhun akleden kısmının kafanın içerisinde olduğunu söyleyerek beyni, bedene canlılık kazandıran bir güç kaynağı olarak değerlendirir. Öte yandan Aristoteles ve Stoacılar, ruhun temel işlevi olan bilincin merkezinin kalpte bulunduğunu ileri sürmüş olmaları, onları bütüncül olarak kalbin mahiyetinin ne olduğu sorusunu sormaya yönlendirmektedir. Felsefe tarihi içerisinde ruhun yeri konusunda ileri sürülen tartışmalarda kendisinden bahsedilen kalp (kardia), felsefe öncesi mitolojik anlatımlarda dahi karşımıza çıkmaktadır. Homeros'un anlatısında kahramanın, düşünmenin ya da bilgeliğin (phronesis) merkezi olan kalp ile düşündüğünü ve aynı zamanda hissettiğini aktarır. Sanatsal metinlerin Antik dönem Yunan felsefesinde birçok konuyu doğrudan ya da dolaylı olarak etkilediği düşünülürse Homeros'un aktarımı kendisinden sonraki filozofların ilgisini çekmiştir. Bazı filozoflar, bedene kan yoluyla taşınan yaşam ısısını dikkate alarak konuya tıbbi yorumlardan hareketle çözüm getirmeyi hedeflemiştir. Hayat ısısı görüşünün belki de en önemli temsilcisi ruhu ateş ile özdeşleştiren Herakleitos'dur. Onu takiben Empedokles, kanın algı ile ilişkili bir yapısının olduğuna dikkat çekerek algının ise yürekte, kalpte olduğuna işaret edecektir. Bu yorumlara katılan Aristoteles ise daha önce değindiğimiz gibi kalbi yaşamın, duyumun ve hareketin ilkesi olarak belirleyecektir. Bu yorumları takip eden Epikür ve Stoacılar ise ruhun bedenin bütününe yayıldığını ancak akletme yetisinin kalpte olduğunu düşüneceklerdir. bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 2004, s. 177.

[155] Eş'arî, *Makālât,* s. 386-387.

vurgulamıştır. Aynı zamanda latif cisim olan ruh ona göre bedenin her bir tarafına yayılmıştır. Dolayısıyla Nazzâm'a göre canlılığın ve bilincin ilkesi olan ruh, beyin ya da kalp gibi belirli bir organın içerisinde bulunmak yerine bedenin tamamında yönetici ilke olarak görevini yerine getirmektedir.

4. İstitâat ve İrade

Kelam tarihinde üzerine çokça tartışma yürütülen ve erken dönem kelamının temel gündemini oluşturan istitâat, bir diğer zihinsel durum olarak telakki edilebilir. Hicri birinci yüzyılda gerçekleşen siyasi olayların İslam düşünce tarihi açısından çeşitli sorunlara neden olmasıyla birlikte ortaya çıkan bu sorunların belki de en başat olanı insanın özgürlüğü problemidir. Erken dönemde kelamcılar, Tanrı'nın bilgisi, kudret ve iradesi karşısında insanın eylemlerindeki özgürlüğünün sınırlarını çizmeye çalışmışlardır. Bu sayede birbirleriyle rekabet içerisindeki fikirlere ulaşılmış, bazı kelamcılar insana bu konuda herhangi bir etkinlik alanı tanımazken bazıları insanın fiillerinde özgürlüğünü dile getirmiş bazıları ise insanın eylemlerinde ilahi ve insani olmak üzere iki iradeden ya da öznenin varlığından bahsetmiştir. İnsanın eylemlerindeki özgürlüğünü savunan Mu'tezile kelamcılarının çoğu, fiilin kudretle meydana geldiğini savunmuşlardır.[156] Nitekim Kādî Abudülcebbâr, insanın fiiline irade ve bilginin değil kudretin kaynaklık ettiğini ileri sürer. Ona göre eylemin varlık sahasına çıkması için ihtiyaç duyduğu tek şey kudrettir. Ortaya çıkan eylemin insana ait olduğunun en önemli belirtisi ise fiilin tercihine yönlendiren dailerdir. Dailer insanı herhangi bir fiilin tercihine yönlendirme görevi görürken fiilin ortaya çıkmasına etki eden ise yalnızca kudrettir. Diğer taraftan Kādî Abdülcebbâr fiilleri; iyi-kötü gibi değer içeriklerine sahip olmayan ve dolayısıyla övgünün, yerginin oluşmadığı fiiller ile övgü ve yergiye neden olan iyi-kötü gibi değerlere sahip fiiller olmak üzere ikiye ayırmıştır. Herhangi bir değer taşımayan fiillerin uykuda gerçekleştirilen ya da ayırt etme yetisinden mahrum olan insanların eylemleri olduğunu söylerken değer yüklü olan fillerin ise temyiz gücüne sahip olan insanların tüm eylemlerini örnek olarak gösterir.[157]

Mu'tezile kelamcıları adalet ilkesi gereği Tanrı'nın, insanın eylemlerinin yaratıcısı olmadığını düşünmüşlerdir. Bu görüş onları, tüm fiillerinde insanın özgür olduğu kabulüne

[156] Eş'arî, *Makālât,* s. 236.

[157] Hulusi Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar* 6, 2003, sy. 16, s. 56-57.

götürmüştür. Herhangi bir fiili yapma ya da yapmamaya güç yetirebilme olarak kabul edilen istitâatın fiilden önce olduğu bütün Mu'tezile düşünürleri tarafından ileri sürülmüştür. Bu anlamda Mu'tezilî kelamcılar insanın, düşünen, bilen ve eyleyen bir özne olduğu üzerine ittifak etmişlerdir. Ancak insanın bizatihi hayat sahibi ve güç yetiren bir varlık olup olmadığı hususunda farklı fikirlere sahip oldukları söylenebilir. Zira Nazzâm, insanın kendisinden ayrı veya başkasından gelen hayat ve istitâat ile değil bizzat kendisinin hayat sahibi ve güç yetiren olduğunu savunmuştur. Ona göre eyleme yetisine sahip bir varlık olan insan, kendisinin dışında bir afet ve acziyete maruz kalmadıkça bizzat kendisi güç yetiren olarak nitelendirilebilir. Nazzâm'ın bu iddialarına karşı diğer kelamcılar insanı hayat sahibi ve güç yetirebilen bir varlık olarak kabul edecek ancak hayat ve istitâatın insandan başka bir şey olduğunu vurgulayacaklardır.[158] Kâdir olmak bakımından Tanrı ve insanı her ne kadar ortak bir paydada değerlendirseler de Mu'tezile kelamcıları Tanrı'nın ve insanın sahip olduğu kudret sıfatının birbirlerinden farklı olduğunu dile getirmişlerdir. Kādî Abdülcebbâr'a göre zatı gereği kâdir olan yalnızca Tanrı iken insan ise kendisinin dışında bir sıfat olan kudret ile eylemleri gerçekleştirebilme gücüne sahiptir. Dolayısıyla kudreti kendisinden kaynaklanan Tanrı'nın her şeyi yapabilme gücüne karşın insanın fiilleri sınırlıdır. Kādî Abdülcebbâr, insanın yapamayacağı fiillerin ise cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, canlılık, kudret, şehvet, nefret ve fena olduğunu söyleyerek bu fiillerin Tanrı'nın kudretiyle oluşacağını ifade edecektir.[159]

Diğer taraftan insanın güç yetirebileceği fiilleri sıralayan Kādî Abdülcebbâr, bunlardan beş tanesinin organlarımıza konu olurken geri kalan beş tanesini ise kalbin fiilleri olarak nitelendirir. Organların fiillerinin; kevn, i'timad, te'lif, sesler ve acılar olduğunu söyler. Kalbin fillerinin ise; i'tikad, irade, kerâhât, zan ve nazardan oluştuğunu belirtecektir. Bunun dışındaki tüm fiiller insanın güç yetiremeyeceği eylemler olarak değerlendirilmiş ve bunlar ilahi fiillerin içerisine dahil edilmiştir. Ayrıca doğrudan doğruya Tanrı ya da insana ait olması konusunda net bir karara varılamayan mütevellid fiiller de kelamcıların tartıştığı başlıklardan biri olmuştur. "Failden bir vasıta ile sadır olan fiil" olarak tanımlanan mütevellid fiiller, belli bir neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar. Tevellüd bahsini uzun uzadıya tartışan kelamcılardan bazısı; beyaz ve kırmızı rengin karışımından meydana gelen pembe, darbeye

[158] Eş'arî, *Makālât*, s. 230.

[159] Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", s. 61-63.

bağlı ortaya çıkan acı, herhangi bir şey yenildiğinde hissedilen tat, ölümün gerçekleşmesiyle birlikte ruhun bedenden ayrılması, atılan taşın hareketi, gözlerimizin açılmasıyla birlikte ortaya çıkan idrak gibi fiillerimizden tevellüt eden her şeyi, nedenleri insandan kaynaklandığı için insana ait olarak değerlendirmişlerdir. Aynı şekilde duyuların idraki, herhangi bir uzvumuzun zedelenmesi örneğin ayak ya da elimizin kırılması ve kırılan bu organların iyileşmesi de insanın fiilidir.[160]

Bu fiiller hakkında çoğu kelamcının görüş beyan ettiği düşünülürse bu isimlerden biri olan Ebü'l-Hüzeyl, insanın ortaya koyduğu fiillerden kimisi insanın kendisinde kimisinin ise kendisinin dışında gerçekleştiğini söylemiş, insanın niteliğini bildiği ve kendisinden tevellüt ettiği her şeyin ise ona ait olduğunu belirtmiştir. Herhangi bir darbe sonucunda oluşan acı, atıldığında taşın gitmesi, iki nesnenin çarpışmasından dolayı ortaya çıkan ses insanın fiilleridir. Ebü'l-Hüzeyl tüm bunları insanın fiilleri kabul ederken Kādî Abdülcebbâr gibi o da koku, renk, tat, yaşlık, kuruluk, vd. fiillerin Tanrı'ya özgü olduğunu söyleyecektir. Ona göre bunların hiçbiri insanın fiillerinden tevellüt etmeyecek ve insan bu fiillerin keyfiyetini bilemeyecektir. Eş'arî bu konuda meşhur ok örneğini dile getirecektir. Bu örneğe göre bir kişinin bir başkasına attığı okun hedefine ulaşıp onu öldürmeden, oku atanın ölmesi ve ardından hedefine ulaşan okun o kişiyi öldürmesi durumunda ölen kişinin, oku atanın hayatta iken meydana getirdiği sebeple öldüğü ileri sürülecektir.[161]

İnsanın tüm fiillerini hareket ile açıklayan Nazzâm ise insanın bu hareketi yalnızca kendisinde oluşturacağını söylemiştir. O. ibadetler, istek ve nefretler, bilgi ve bilgisizlik, yalan ve doğruluk, insanın konuşması ve diğer tüm fiillerin hareket olduğunu ileri sürmüştür. İnsanın kendisinin dışında oluşan her fiil ise yapısı gereği Tanrı'nın fiilidir. Atılan taşın gitmesi ve duyu organlarının idrakini Tanrı'nın fiili olarak değerlendiren Nazzâm, bu noktada yukarıda bahsi geçen bazı kelamcılardan ayrılır. Aynı zamanda latif cisim olarak kabul ettiği renk, tat, koku, ses, acı, sıcaklık, soğukluk vb. niteliklerin insan tarafından yapılmasının mümkün olmadığını ileri sürecektir. İleri sürdüğü bu fikri tabiat teorisiyle açıklayan Nazzâm'a göre Tanrı, herhangi bir kişinin attığı taşta gitme tabiatı yaratır. O, sözünü ettiğimiz tüm mütevellid fiilleri bu şekilde kabul eder. Ayrıca bir defada yaratma görüşünü dile getiren Nazzâm, Tanrı'nın cisimleri bir

[160] Eş'arî, *Makālât,* s. 401-402.

[161] Eş'arî, *Makālât,* s. 403-404.

defada yarattığını ancak cismin ise her vakitte yeniden yaratıldığını söyleyecektir. Ortaya koymuş olduğu bu görüş ise mütevellid filleri Tanrı'ya özgü kılmasının gerekçesini oluşturacaktır. Son olarak insanın ruh olduğunu düşünen Nazzâm, fiillerin ruhta meydana geldiğini iddia edecektir. Eş'arî, ihtimal dahilinde de olsa bazı kelamcıların, Nazzâm'ın hem beden hem de ruhta fiilin meydana geldiği görüşünde olduğunu aktardıklarını paylaşır. [162] Tüm bu bilgilerden hareketle insanın bizzat hayat ve istitâat sahibi olmasının yanında onun fillerine ruhun kaynaklık ettiği görüşü, Nazzâm'ın eyleyebilme yetisinin mahiyeti ve kaynağı meselesine karşı hangi konumu paylaştığı hakkında bizlere açık bir bilgi sunmaktadır.

[162] Eş'arî, *Makālât*, s. 404-405.

SONUÇ

Nazzâm'ın insanın doğasına dair öğretisinde insan denildiğinde kastedilen şeyin ruh olduğu çok net bir şekilde fark edilmektedir. Nazzâm'ın insana özdeş kıldığı ruhu bedene karşıt bir şekilde konumlandırması ve ruhun beden içerisinde hapiste olup onu yalnızca bir araç olarak kullanması fikri felsefe tarihindeki Platoncu görüşleri akıllara getirmektedir. İnsanı tanımlayan ruh, bizatihi hayat sahibi ve güç yetirebilendir. Ayrıca ruhun fiillerini zorunlulukla olmayıp iradi bir biçimde ortaya koymasının tek nedeninin beden ile ittisali olduğunu dile getiren Nazzâm, insanın sahip olduğu haz ve acıların da bu birliktelikten kaynaklandığını düşünmektedir. O ruhun beden ile bütünleşmesini, taşımış olduğu varlık düşüncesinden hareketle tedâhül fikriyle açıklamış ve ruhun, bedenin her yerine yayıldığını ileri sürmüştür. Bedene yayılan ruh, organların niteliğine göre çeşitli nitelikler icra etmektedir. Nitekim ona göre herhangi bir uzvun kaybedilmesi durumunda ruhun bedendeki diğer uzuvlara çekileceği söylenebilir. Ancak kartezyen ikicilikte ortaya atılan zihinsel tözler ile maddi nesnelerin birbirleriyle nedensel olarak nasıl etkileşimde bulunduğu sorusu burada akıllara gelmektedir. Nazzâm ise tamamen maddi niteliklere sahip beden ile ittisal içerisinde olan ruhun latîf cisim olduğunu söyleyerek konuya özgün bir yorum katar.

Diğer taraftan Nazzâm'ın ruh ile nefs arasında bir ayrım yapmadığı vurgulanmalıdır. Bu iki kavramın felsefî literatürde farklı anlamları ihtiva ettikleri bilinmektedir. Felsefe tarihinde *psukhe*'nin karşılığı olarak kullanılan *nefs*, düşüncenin kaynağını oluşturan bir töz olarak ele alınırken *pneumo* ise bedene canlılık veren maddi bir nitelik olup daha çok *tin, ruh, can* gibi kavramlarla karşılanır. Nazzâm'ın insanı tanımlarken kimi zaman nefsi kimi zaman ruhu kullanması bu iki kavram arasında bir ayrıma gitmediğinin göstergesidir.

Nazzâm'ın insan tasavvurundan hareketle onun önceki filozofların yaptığı gibi ruhu ya da nefsi detaylı bir çözümlemeye girişmemesine rağmen ortaya koymuş olduğu fikirlerden bazı çıkarımlarda bulunmamız mümkündür. Bu konuda dikkatleri çeken en önemli konu ruhun insanın zihinsel durumlarının tamamına kaynaklık etmesidir. Ruhun duyumsayan ve algılayan olduğunu söyleyen Nazzâm kendisine kadar gelen ve çoğu kelamcının kabul ettiği duyumsamanın, duyuların nesneleriyle olan idraki sonucunda ortaya çıktığı görüşünü kabul etmez. Çünkü bu işlevi ruhun kendisi gerçekleştirmektedir. Bununla birlikte Nazzâm'a göre duyu organları aracılığıyla duyumsama ruhta gerçekleştirdiği için duyuların her biri tek cins

olmalıdır. Duyumsamadaki farklılık ise duyu nesnelerinin cinsiyle ilgili olarak hissedilen duyuların engelleriyle ortaya çıkacaktır. Bunun dışındaki irade, kerahat, inanç, algı, düşünce, arzu, karar gibi tüm zihinsel durumların kaynağı Nazzâm'a göre ruh/nefs olacaktır.

Nazzâm sesler ve renklerin idrakinin, müdahale aracılığıyla göz, kulak, burun gibi vücutta bulunan doğal boşluklara çarpması ve intikal etmesi neticesinde oluştuğunu söylemesi bize maddeci görüşleri düşündürmektedir. Ancak onun duyumsama ve idrakin ruhta gerçekleştiğini söylemesi kendisinin bu konuda maddeci görüşlerden ayrıldığını bize gösterir. Söz gelimi konuşan kişinin sesi ağızdan latîf cisim olarak dışarıya çıkarak hava ile birleşmektedir. Bu karışımın etkisiyle kalıba dönüşen ses, bilinçli öznenin kulağına taşınır. Burada ses az önce sözünü ettiğimiz boşluklardan yani kulaktan geçerek direkt olarak ruha ulaşır ve ruh tarafından algılanır.

Öte yandan hareket'ül-a'za'yı sağlayan ve bilginin oluşum süreci içerisinde de önemli bir role sahip olabilecek hâtır kavramı da Nazzâm'ı yakından ilgilendiren konular arasındadır. Nazzâm insanın doğası gereği güç yetirebilen düşüncesine paralel olarak hâtırı, insanın tercihlerindeki özgürlüğünün teminatı olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu özgürlüğün tesisi adına insanın doğasında biri yönelmeyi/hareketi diğeri ise durmayı emreden iki hâtır bulunmaktadır. Nazzâm'a göre hâtır insanın doğasının ortaya koymuş olduğu bir üründür.

Nazzâm'ın öne sürdüğü öğretiler birçok kelamcıyı yakından etkilemiş ve uzun bir süre hayatta kalmış olsa da maalesef onun düşüncelerinin detaylarını elde edebileceğimiz eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır. Makālât eserlerinin bize sunmuş olduğu bilgilerle yetindiğimizde çok yönlü bir düşünce insanı olarak Nazzâm'ın entelektüel olarak çağının bilgisine sahip olduğunu görebiliriz.

Nazzâm'ın insana dair görüşlerini ve insanın bilişsel özelliklerini nasıl yorumladığını ortaya koymayı hedeflediğimiz bu çalışma, düşünce tarihindeki insan hakkındaki incelemelerin belirli bir dönemde ve belirli bir isim üzerinden okunmasıyla oluşturulmuştur. Düşünce tarihinde her ne kadar büyük sorular ve problemler ele alınmışsa da belki de bu problemlerin en önemlisi insanın mahiyeti ile ilgili olan soru işaretleridir. Her dönemde insanın mahiyeti hakkında çalışma yürütülebileceği gibi özellikle XX. y.y. sonrası ortaya atılan felsefî antropoloji fikri, insan ve insana dair tüm meselelerin müstakil bir biçimde ele alınmasını mümkün kılmıştır. Çağdaş dönemde trans-hümanizm düşüncesi üzerinden dile getirilen yapay

zekâ, ölümsüzlük fikirleri varoluşsal açıdan insanın yeniden değerlendirilmesi bakımdan oldukça önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, III.

Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, II.

Arslan, Hulusi, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar* 6 (16).

Aslan, Abdülgaffar, "Kelâmcıların dilinde havâtır kavramının kullanımı ve bilgi değeri". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, 2006, 29-56.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâš.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlu'd-Dîn*.

Bailey, Andrew, *Zihin Felsefesi*, Fol Yayınları, 2019.

Bennett, David, *The spirit of Ahypokeimenonical physics: Another side of Kalām Natural Philosophy*, 2011.

Bulğen, Mehmet, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 2. BaskI, İstanbul: M.Ü İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Cengiz, Yunus, *"Mu 'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri"*, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, 2018, 55-72.

Cevizci, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, 2017.

Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât,* Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye.

Dürüşken, Çiğdem,"Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi*, sy 28, 1991.

Ebû Rîde, Abdülhâdi, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye,* Kahire: Matbaatü Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946.

Ed. Ömer Türker & İbrahim Halil Üçer, İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları, İlem Yayınları, 2022.

Eş'arî, Ebû'l Hasen, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilafü'l-musallîn,* nşr. Helmut Ritter Weisbaden, 1980

Fahri, Macid. 2013. "Mutezile'nin İnsan Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 40.

Güdekli, Hayrettin Nebi, *"Kelâmın tümel bir disiplin olarak inşâsı"*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Osmân, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, nşr. Henrik Samuel Nyberg. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye.

Hayyat, Ebu'l Hüseyin, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Hegel, G. W. F, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, İstanbul: NotaBene, 2018, I.

Heil, John, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş* Küre Yayınları, 2020.

van Ess, Josef, "The Flowering of Muslim Theology", çev. Jane Marie Todd, Londra: Harvard University Press, 2006.

van Ess, Josef, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, 2014, 267-86.

Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XI: et-Teklîf,* nşr. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire.

Kaya, Mahmut, *Kindi- Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, 2002.

Kenny, Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi- Antik Felsefe,* Küre Yayınları, 2018, I.

Koçak, Muhammet, *"Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 40, 2013, 389-404.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, II.

Peters J. R. T. M, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the MuʿtazilîQâḍîl-Quḍât Abû L-Ḥasan ʿAbd Al-Jabbâr Bn Aḥmad Al-Hamaḏânî*, 1976.

Peters, Francis E, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, 1.Baskı, Paradigma Yayınları, 2004.

Platon, *Devlet Adamı*, Say Yayınları, 2018.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, İş Bankası Yayınları, 2018.

Rubarth, Scott, "Stoic philosophy of mind", *IEP*, 2002.

Searle, John R, *Bilincin Gizemi*, Küre Yayınları, 2018.

Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, 1994.

Vivian, Nutton, *Ancient Medicine,* Series of Antiquıty, Series Editor: Liba Taub Director, The Whipple Museum of the History of Science, University of Cambridge, 2004.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Kitapevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. 2002. "Kümûn". *DİA*, XXVI, 552.

Yavuz, Yusuf Şevki 2018. "Ruh". *DİA*, XXXV, 187-192.

Yavuz, Yusuf Şevki 1997. "Havâtır". *TDV İslâm Araştırmaları Merkezi* XVI, 523-26.