

# el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı\*

Josef Van Ess

Prof. Dr., University of Tübingen

Çev: Mustafa Köse

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İslâm Mezhepleri Tarihi Doktora Öğrencisi  
mustafakosemut33@gmail.com

Atıf

Josef Van Ess, Çev: Mustafa Köse, *el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 207-218.*

## 1

el-Câhız bir hümanist midir? Kendisi bile bu soruya cevap verebilecek durumda değildir çünkü "hümanizm" bizim çağımıza ait bir terimdir. Daha kötüsü henüz biz bile bu kelimeyle ne kastettiğimizin tam olarak farkında değiliz.<sup>1</sup> Genç bir Alman-İslâm araştırmacısı olan Marco Schöller yakın zamanda yayınlanan bir makalesinde bu terimin Oryantalist tali kaynaklarda dört farklı şekilde kullanıldığını ifade etmiştir. Bu dört farklı kullanımın tek ortak yönü olumlu çağrışım içermeleridir. Schöller çalışmasında George Maksidi, Joel Kraemer, Marc Bergé ve Muhammed Arkoun (bu konuda son dönemde yeni bir kitap yazmıştır) gibi yazarlardan alıntılara yer vermiştir.<sup>2</sup> İkaz ciddi bir şekilde dikkate alınmalıdır. Fakat bu, terimin kullanılmamasına karşı bir ikaz değil; daha çok anlaşılır olması konusunda mutlak bir uyarıdır. Bedü'z-Zamân el-Hemedânî, 15. *Makâme*'sinde<sup>3</sup> *her çağın bir Câhız'ı vardır (likulli zamânin Câhiz)* demektedir ve biz belki onu yanlış anlamaya ve çevirmeye devam ediyoruz: Her dönemin kendine ait bir Câhız'ı ve onu kendi kültürel anlayışına göre kabullenme biçimi vardır.<sup>4</sup> Bu durumda kendimize şu so-

\* Bu çeviri *Al-Jâhiz: A Muslim Humanist for our Time*, ed.: Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp, Beirut 2009, s. 3-15'i kapsamaktadır. Ç.n.

<sup>1</sup> M. Schöller, "Zum Begriff des 'islamischen Humanismus'", *ZDMG* 151 (2001): 275-320.

<sup>2</sup> *Ma'ârik min ajli l-ansana fi l-siyâqât al-islâmiyye* (London 2001); Fransızca versiyonu *Combats pour l'humanisme en contextes islamiques* (Paris 2002).

<sup>3</sup> Li-küllü dârin sukkân ve li külli zamânin Câhiz, *Makâmât*, tah.: Muhammad 'Abduh, Beyrut 1889, 71, Fransızca terc.: *Prendergast* 70 vd. Metin İbrahim b. Ali al Husrî'nin *Zahrü'l-âdâb* eserinde yeniden düzenlenmiştir; krş., alıntı yapılan ayet Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd'in (Kahire, 1372/1953) II: 509, 17, eserinden alınmıştır.

<sup>4</sup> Hemedânî'nin gerçekte söylemek istediği: "Her evin kendi ahali olduğu gibi her dönemin de Câhız tarzı sıra dışı bir yazarı olmuştur."

ruyu sormamız gerekiyor; insan-odaklı değil de daha çok Tanrı-odaklı yaşayan ortaçağ dönemi Arapları içinde el-Câhız'ın dünyasında "hümanizm", üzerinde durulan kategorilerden biri miydi acaba? Ayrıca *el-Fihrist*'inde yazarımızın çalışmalarına ve hayatına birkaç bölüm ayıran İbnü'n-Nedîm onu, bizim beklediğimiz şekilde üçüncü *makâle*'de<sup>5</sup> *udebâ* kısmında vermemiş, beşinci *makâle*'de<sup>6</sup> *mutekellimûn* kısmında kalamcılarının arasında vermiştir. Bir ortaçağ kalamcısı (teologu) hümanist olabilir mi?

## 2

Bu soruyu ele almadan önce incelediğimiz kaynaklara ilişkin birkaç hususa değinmek istiyorum. el-Câhız üretken bir yazardır ve yapmış olduğu edebî çalışmaların önemli bir kısmı kelâm alanında olmasa bile günümüze kadar ulaşmıştır. İbnü'n-Nedîm'in listesi bile marjinal bir biçimde kelâmî problemlere ilişkin birkaç başlıkla başlamış<sup>7</sup> olsa da hemen *edebî* literatüre dönüşmektedir.<sup>8</sup> Açıkça el-Câhız Mu'tezile düşüncesinin temel problemleri üzerine çok vakit kaybetmemiştir. En önemlisi de tarzı *kelâmcıların (mütekellimûn)* tarzıyla uyumlu değildir. Yüz yüze geldiğimiz şey ölümünden sonra ona karşı oluşan algıda bir değişim yaşanmış olduğudur. Bu nedenle sorumuzu da buna uygun olarak yeniden formüle etmeliyiz: el-Câhız ne zaman *mütekellim* olarak değil de *edip* olarak kabul edilmeye başlanmıştır?

İbnü'n-Nedîm döneminde yaşayan Ebû Hayyân et-Tevhîdî aklımıza gelmektedir; el-Câhız'ı Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebu Hanîfe ed-Dîneverî ile karşılaştırdığı *K. Takrîz el-Câhız* adlı eserini yazmıştır.<sup>9</sup> Neden böyle bir eser yazdığının sebeplerini kavramak çok da kolay değil (ve özellikle neden bu iki kişiyle), fakat esas önemli olan (*punctum saliens*) kesinlikle el-Câhız'ın kelâmdaki yeterliliği değildir. Ebû Hayyân'ın Mu'tezile'ye yakın olduğu doğrudur, fakat döneminde yaşayan birçok Mu'tezile kelâmcısının kabul ettiği tekfir anlayışından nefret etmiştir ve erken döneminde Şiraz'da yaşarken İranlı mistik İbn Haffî (v. 371/982)'ten etkilenmiştir. Mu'tezilî olmayan İbn Kuteybe tarafından kelâmdan uzaklaşan kararlı adımlar çoktan atılmış ve ilham aldığı ve taklit ettiği el-Câhız'ın tarzına odaklanılmıştır. Bunun aksine İbnü'n-Nedîm, Mu'tezile okul geleneğini devam ettirmiştir; el-Câhız'dan bahsettiği bölümde tarihsel süreci *K. el-Makâlât* isimli eserinde veren el-Ka'bî tarafından doldurmuştur. Ebû Zeyd el-Belhî'nin<sup>10</sup> meslektaşısı olarak Samanoğulları idaresinde çalışan Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, *tabakât* formatında Mu'tezile hakkında yazan ilk kişi olmuştur. Bunu gerekli görmüştür çünkü dıştan bakıldığında Irak fenomenini yansıtan bir okul vardır; Orta Asyalı öğrencilerinin Mu'tezile düşüncesinin

<sup>5</sup> *Fihrist*, tah.: R. Teceddüd, 101 vd. ve 157.

<sup>6</sup> A.e., 201 vd. (krş., 208, 16 - 212, 3).

<sup>7</sup> *Fihrist*, 210, 22-28.

<sup>8</sup> Krş., Ch. Pellat tarafından hazırlanan el-Câhız'ın hayatına; "Nouvel essai d'inventaire de l'œuvre Ğâhîzienne" *Arabica* 31 (1984): 117-164; Teolojik sıralamasına ilişkin başlıkların sınırlı bir kısmına benim *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin 1991-1997) VI, 313-316 isimli eserimden ulaşabilirsiniz.

<sup>9</sup> Yâ'kût, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, tah.: Margoliuth, I, 124, 8 vd.; Ch. Pellat tarafından çevrilen "Al-Ğâhîz jugé par la postérité," *Arabica* 27 (1980): 37.

<sup>10</sup> Krş., hakkındaki giriş *Enc. Iranica* I.: 359-362'dedir.

nasıl ortaya çıktığına ve Mu'tezile inancı taşıyan bireylerin nasıl düzene uyumlu olduklarına ilişkin tarihi görüntü ile bilgilendirilmesi gerekmektedir.

Iraklıların kendileri o dönemde bu konuya ilişkin şüpheli yaklaşmışlardır: Abbasî sarayında etkin bir ailenin üyesi ve Mu'tezile eğiliminin bir *edibi* olan Yahya b. Ali b. el-Müneccim Mu'tezile büyüklerinin kronolojik bir sıralamasının el-Ka'bî Bağdat'ta yaşarken ve kitabını henüz bitirmemişken kendisine sorulması gerektiğini belirtmiştir.<sup>11</sup> O dönemde Iraklıların erişebildiği tek şey detaylı bir şekilde hazırlanmış firak edebiyatı çalışmalarıdır: Bu konuda yazılan Cafer b. Harb'e ait *Kitâbu'l-Usûl*<sup>12</sup> veya Zurkân'a ait *Kitâbu'l-Makâlât* gibi eserler vardır.<sup>13</sup> Fakat bu başka bir durumdur. Bu kitaplarda materyal simetrik kriterlere göre yapılandırılmıştır; kişisel veri yoktur ve bahsedecek başka bir şey olmadığında anekdotlara yer verilmiştir.<sup>14</sup> Doksografik (legal) veya heresiografik (sapkın/firak) bilgi biriyle münakaşaya girildiğinde önemlidir; öte yandan okulun tarihi, okul kimliğini açıklamak zorunda kalmadığı sürece karanlıkta kalacaktır. Bu durum *mihne* olarak adlandırılan ve Mu'tezilîlerin nerdeyse sahnedeki tek kelâmcılar olduğu ve herhangi bir prestij kaybı yaşama korkusu olmaksızın kendi aralarında acımasız tartışmalar yaşadıkları döneme kadar mutlu bir şekilde gitmiştir.

el-Câhiz bu sürecin sonunda yaşamıştır. *K. Faziletü'l-Mu'tezile* adlı eserinde ekolüne ilişkin açıktan methiyeler düzen ilk Mu'tezilîdir ve İbnü'r-Râvendî'nin meşhur saldırısına hedef olmuştur -bir İranlının Iraklıya saldırması.<sup>15</sup> Fakat Irak'ta zaten ekol dışında İbn Küllâb gibi kişiler tarafından temsil edilen bir muhalefet grubu vardır; el-Câhiz bunları cahil acemiler manasında *nâbita* olarak adlandırmıştır.<sup>16</sup> Mu'tezile yaklaşımının doğruluğunu ispat etmesi gerektiğini düşünmüştür; bu nedenle de *K. el-Amsâr*'ında erken döneme ait muhaddislerin bir listesini vermiştir. Bu insanlar Vâsıl b. 'Atâ ve grubu tarafından halka açık şekilde anlatılanların doğruluğunu tasdik etmiş ve Kaderî pozisyonunda bir duruş sergilemişlerdir. Bu listeyi kullanan el-Ka'bî (ulaşabildiği tek liste budur)<sup>17</sup> el-Câhiz'i bireysel bir değerlendirmeyi hak eden son Mu'tezilî olarak ele almıştır.<sup>18</sup> Bahsi geçen kısım sadece yedi satırdan ibarettir<sup>19</sup> fakat ilginç bir etki uyandırmıştır. Abdü'l-Kâhir el-Bağdâdî *el-Fark Beyne'l-Firak* isimli eserini yazarken el-Ka'bî'nin yazdığı kısmı da dikkate almış ve el-Ka'bî tarafından ortaya atılan doktrinlere aykırı bulmuş ve el-Câhiz'i ekolün kurucusu olarak değerlendirmiştir.<sup>20</sup> Her iki varsayım da aslında yanlıştır. el-Ka'bî açısından bakılacak olursa; Basra'da bulunan el-Câhiz Mu'tezile'nin son temsilcisi olup dikkate alınması gereken biridir; kendisiyle bağlantısını ifade ettiği

<sup>11</sup> Bu liste İbnü'n-Nedîm tarafından devralınmıştır (*Fihrist* 220, not; krş., J. Fück, *ZDMG* 96 (1935): 307.)

<sup>12</sup> *Frühe mutazilitische Häresiographie* başlığı adı altında tarafımca düzenlenmiştir ve sehven Nâsî el-Ekber'e (Beirut 1971) ithaf edilmiştir.

<sup>13</sup> Korunmamış fakat Eş'ârî tarafından *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde diğer yazarlar tarafından ahntısı yapılmıştır. (krş., *Theologie und Gesellschaft* IV: 120.)

<sup>14</sup> Örneğin, kurucularla ilgili olarak iki lider, Vâsıl b. Atâ ve 'Amr b. 'Ubayd.

<sup>15</sup> Krş., *Theologie und Gesellschaft* IV: 300.

<sup>16</sup> A.e., III, 467; ayrıca bk., W. al-Qadi, *Studia Islamica (benceforth SI)* 78 (1993): 27.

<sup>17</sup> *Makâlât*, tah.: Fu'âd Seyyid, *Fazlu'l-İ'tizâl*, (Tunus 1393/1974), 106, 6 vd.

<sup>18</sup> En azından *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinin bir parçası günümüze göre yeniden düzenlenmiştir.

<sup>19</sup> A.e., 73, 9-15

<sup>20</sup> *el-Fark Beyne'l-Firak*, tah.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire t.y.), 175, 13 vd.

*makâlât*'ta bulunan ihtilafli meseleler uzmanların da farkında olduğu konulardır el-Câhız'ın kendisi tarafından da mantıklı bir düzenlemeye tabi tutulmamış büyük miktarda materyalin elden geçirilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Bize göre el-Ka'bî'nin çalışması biraz kafa karıştırıcıdır. Çok fazla değildir çünkü bilerek el-Cahız'ın "normal" fikirlerine ilişkin bir şeyler anlatmayı es geçmiştir, fakat el-Câhız kendi döneminde Basra Mu'tezilileri arasında seçkin karakterlerden sadece bir tanesidir. Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin içinde el-Câhız'dan daha genç olan fakat tüm dikkati üzerine çeken Abbâd b. Selmân'dan<sup>21</sup> herhangi bir alıntı var mıydı? Eş'ârî, eserini nerdeyse el-Ka'bî ile aynı zamanda tamamlamıştır. Bizim bilmediğimiz nedenlerden ötürü Abbâd Basra Mu'tezilileri arasında pek sevilmeydi; İbnü'n-Nedîm onu ekolün üyeleri arasında yenilikler getiren ve diğerlerinden ayrı duran birisi olarak listeye dâhil etmiştir.<sup>22</sup> Sonraki dönemin büyük ustası ve Eş'ârî'nin hocası olan Cübbâ'î "Abbâd'ın biraz deli" olduğunu düşünmektedir.<sup>23</sup> Fakat Cübbâ'î'nin el-Câhız'ın öğretilerine ilişkin özellikle çok güçlü hisleri de yoktur; o sistemini daha çok nostaljik sayılabilecek Ebu'l-Hüzeyl sistemine doğru kaydırmıştır. Peki, bu durumdan sorumlu olan el-Câhız bir kelâmcı olarak prestijini nasıl korumuştur?

el-Câhız hiçbir zaman münakaşalara girmemiştir ve kelâm içinde ona ait bir disipline rastlamak zordur. Düzenli dersler verdiği konusunda şüphelerimiz mevcuttur; çünkü Basra ve Bağdat arasında çok fazla seyahat etmiştir ve şöhreti daha çok kitaplarına dayanmaktadır. Bu kitaplardan para kazanmıştı ve belki de sonunda rüşvet yiyen bir prototip entellektüele dönüşmüştür. Kitapları sayesinde Basra ve başkentte üst sınıf içinde önemli bir yer edinmiştir. Ayrıca memleketinde *Kitâbu'l-Hayevân* ve *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Sibeveyh'e ait *el-Kitâb* ve Halîl'e ait *Kitâbu'l-Ayn* ile birlikte en iyi akademik çalışmalar olarak kabul edilmiştir.<sup>24</sup> Bu çalışmaların el-Câhız'ın kelâmdaki yeterliliğiyle hiçbir alakası yoktur; daha çok onun orijinalliği ve düşünce yapısının genişliği ön plana çıkmıştır. Öte yandan Basra'da yaşayan Mu'tezililer "öğretilerinin" doktoryal profilini şekillendiren ve namı kendi toplumlarının sınırlarının dışına taşan adamdan çok da gurur duymamaktadırlar. Onları fazlasıyla alakadar eden durum sarayda bulunan üst düzey insanlarla olan yakınlığı ve temasıdır. Gölge karakterler olan ve Kur'ân karşıtı eğilimi olan iki Basralı Mu'tezili Muhammed b. Yezdâd ve İbn Ferzaveyh/Farzöya'nın el-Ka'bî'den bağımsız olarak onun hakkında bilgi toplamasının sebebi de budur. el-Ka'bî hiçbir zaman Basra'ya gitmeyi düşünmemiştir; elindeki tüm bilgileri Bağdat'ta özellikle öğretmeni el-Hayyât'tan temin etmiştir. Bu nedenle iki yerel gelenekle uğraşmış oluyoruz. Mu'tezililerin bütün bir şehri ele geçirme konusunda son şanslarını kullandıkları bir dönemde yüksek rütbeli birisi olan Harezmi için Kâdı Abdü'l-Cabbâr tarafından yazılan *Kitâbü Fazl'l-İ'tizâl* adlı eserle birlikte şartların neler olduğu

<sup>21</sup> Ya da Süleymân. Bk., *Enc. Iranica* I: 70; *Theologie und Gesellschaft* (yukarıdaki için bk., 8; bundan sonra TG olarak alıntı yapıldı.), IV: 15 vd.

<sup>22</sup> *Fihrist*, 214, 2 ve 215, 19 vd.

<sup>23</sup> A.e., 215, 21.

<sup>24</sup> *Târîhu Bağdâd* II: 177, 3 vd.

daha iyi anlaşılmuştur. Bu âlim tarafından oluşturulan resim bugüne karkarî araştırmalarımıza yön vermiştir.<sup>25</sup>

Başlangıçta, bazıları bu görüntüyü el-Câhız'ın kendi yazmalarıyla karşı karşıya getirmeye çalışmış, fakat böylesi girişimlerin bir manası olmamıştır. el-Câhız çalışmalarının çoğunu para karşılığında birilerine adamıştır ve sonuç olarak bunları kendi kütüphanelerinde tutmuşlardır; bu yayınlara Basra'da ulaşmak mümkün değildir. Belli bir dönem farklı bir Mu'tezile dairesinin hocalığını yapan İbnü'l-İhşid (270/884-326/938),<sup>26</sup> beyhude şekilde el-Câhız'ın *Kitâbu'l-Fark Beyne'n-Nebî ve'l-Mütenebbî* adlı eserini aramıştır. Hatta *hac* döneminde tüm hacılar Arafat'ta iken bir mübaşir/tellal bile tutmuştur -günümüzde internette yapılan bir arama ile benzer bir şey -fakat başarılı olamamıştır.<sup>27</sup> İbnü'l-İhşid, isminden anlaşıldığı üzere orijini Doğu İran olan bir yabancısıdır; bu nedenle Basra ve Bağdat onun kültürel değerleri açısından yabancı memleketlerdir. Irak'taki Mu'tezile yapısından hiçbir arkadaş edinmemiştir.<sup>28</sup> Cami dışında ve kütüphanelerinin dışında (muhtemelen herkese açık değildi) halka açık bir okuma yapılmaktaydı fakat bunun uluslararası bir değişim sağlama imkânı pek yoktu.<sup>29</sup> Durum bir şekilde karmaşıktı. el-Câhız Basra'da hayranlık duyulan biriydi fakat teolojik bir gelenek ortaya koymamıştır. Cübbâ'î için işe yarar bir tarafı yoktur; oysaki el-Câhız'ın en-Nazzâm'ın öğrencisi olduğu bir dönemde o daha çok Ebü'l-Hüzeyl'e dönmek istemiştir. el-Câhız'ın en-Nazzâm'ın fikirlerini yansıtmada biraz orijinal davrandığı doğrudur, fakat bu durum kendine özgü bir durum olarak ya da en-Nazzâm'ın düşünceleri güncel olmadığı ve büyüsunü büyük ölçüde kaybettiği için yeniden şekillendirme olarak değerlendirilmiştir. el-Ka'bü'nin bakış açısından kendine özgü bir şekilde yansıtması çok da olumsuz bir durum değildir. Kapalı bir Mu'tezile sisteminde birbirine benzerlik arzu edildiğinden önemli görülen bir farklı düşünce yoluna müsamaha edilmemiş, ve Cübbâ'î örneğinde olduğu gibi sadece ekolün dıştan artarak gelen eleştirilere karşı kendini savunması gereken el-Ka'bü'nin döneminde bir ideal haline gelmiştir. Bununla birlikte yeni bir döneme giriyoruz. Bu dönemde başlangıçtaki manevi özelliklerin yerini ağır bir skolastik felsefe düşüncesi almıştır.

### 3

Bu andan itibaren eski Mu'tezile anlayışının el-Câhızla birlikte sona yaklaşmış bir döneme şahit oluyoruz. Burada sorulması gereken soru el-Câhız'a özgü yapılan yorumlamaların hepsinde olmasa bile en azından bazılarının hümanistik eğilimlerle yapılabildiğidir. "Hümanist" kavramını elimizden geldiğince ayakları yere basan bir şekilde ve basitçe tanımlayalım: insani koşullara ilişkin kalıcı bir

<sup>25</sup> İbnü'l-Murtazâ üzerinden, Şehristânî, örn; Kâdî, İbn Yazdâd ve İbn Farzûya'yı kaynakları olarak göstermiştir

<sup>26</sup> Onun için bk., *Enc. Iranica* VIII:15'teki D. Gimaret md.

<sup>27</sup> Yâ'kût, *Mu'cemü'l-Udebâ'* VI: 73, 1 vd.

<sup>28</sup> Basra'da Cubba'î'nin oğlu, Ebü Hâşim'in en önemli rakibi olmuştur. İbnü'n-Nedîm onu önemli bulmaktadır (*Fihrist*, 220, 10 vd.); ancak eski Basra geleneğinde kısaca bahsi geçmiştir.

<sup>29</sup> Yemen'deki Zeydî el-Câhız'ın kitabının bir kopyasına sahiptir. İmâm el-Müeyyed billâh (v. 411/1020) bu kopyayı *Kitâbü İsbâtü'n-Nübüvveti'n-Nebî* (thk.: Halîl Ahmed İbrahim el-Hâc, Beyrut ty.) adlı eserinde kullanmıştır; krş., a.e., 27, 1.

farkındalıkla kelâm yapmanın bir yolunu belirlemektir. Bu yaklaşımı aşağıdaki beş noktaya dayandırabiliriz:

a. *İnsan iradesinin önemi.* el-Ka'bî, el-Câhız'ın insan doktrininde geçen insan özgürlüğü (*irade*) kısmına daha fazla vurgu yapmıştır. Fakat bu neden belirleyici bir özelliktir? Özgür irade erken dönemlerden beri bütün Mu'tezile mensuplarının sahip olduğu bir aksiyon değil miydi? Burada dilin gizli tuzaklarının farkında olmayız. "Özgür tercih (free will)" *irade* değil, aslında *ihtiyar*dır ve *ihtiyar* "tercih" demektir. Tüm Müslümanlar bu tercihin Tanrı tarafından verildiğini kabul ederler. Bu tercih iyi ve kötü arasında yapılırlar ve Mu'tezililer de dâhil böyle bir tercih aslında hareket kabiliyeti (*istitâ'a*, *kudret*) de gerektirir. Bu hareket kabiliyeti aslında Basra kelâmının da ana fikri olmuştur. Aksiyon teorisi olarak adlandırdığımız, bir teolojinin çekirdeği hükmündedir (Handlungstheorie).<sup>30</sup> Buna karşılık *irade* başka bir şeydir: ruhani bir güç, bir eğilimdir ve el-Câhız bu noktadan yola çıkmıştır. Özgür olan bu tercih hakkıdır, aksiyonun kendisi değil; aksiyon işin sonucu olarak arkadan gelir ve insan doğasının doğuştan gelen yeteneklerinin bir parçası olduğu için özgür olup olmadığı konusunda şüpheye düşebiliriz. Tam bu noktada el-Câhız'ın düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar iradesinin anlık bir olay olarak açığa çıktığını düşünse de Mu'tezile'nin atomcu/atomistik yapısını da kabul etmiştir, tıpkı birisinin Schopenhauer'in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İsteme ve Tasarım Olarak Dünya) adlı eserindeki anlayış çerçevesinde kalıcı olmayan bir şey yapmaya karar vermesi gibi.<sup>31</sup>

Bu yaklaşım tamamen yeni sayılmaz. Mu'tezililer iradenin önemini hiçbir zaman tamamiyle görmezden gelmemişlerdir;<sup>32</sup> sadece birinin dengeyi kurması gerekmiştir. el-Me'mûn'un sarayında etkili mütekellimlerden birisi olan Sümâme b. Eşres bunu zaten gerçekleştirmiştir; el-Ka'bî bunu çok net bir şekilde ortaya koymuştur biz de ona güvenme eğilimindeyiz.<sup>33</sup> Fakat el-Câhız bu fikri kişisel olarak hiç iletişimde bulunmadığı Sümâme yerine en-Nazzâm'dan öğrenerek benimsemiş olabilir. Burada vurgulanan husus aslında eylemin daha sağlam tartışma zeminine oturmuş olmasıdır. Hareket gözle görülmektedir ve duygusal gerçek bir olay olarak algılanabilir. İnsan iradesi ise böyle değildir; çünkü ruhta saklıdır ve eski Müslüman kelâmında insanlarda ruhun varlığı bir *yokluğu düşünilemeyen-vâcib/conditio sine qua non* olarak değerlendirilmemiştir. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl ruhun varlığı varsayımı olmaksızın birçok yolla yapmıştır. Ruhun varlığını uzun zaman önce Platon tarafından ortaya atılan argümanları kullanarak ispatlayan da Ebu'l-Hüzeyl'den bir dönem sonra gelen ve onun yeğeni olan en-Nazzâm'dır.<sup>34</sup> İnsan diye adlandırılan bir varlığın ispatı ise sadece bir hipotez olarak kalmıştır; öte

<sup>30</sup> Cornelia Schöck "Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns tarafından yazılan makaleyi "Dynamis" (kuvve, kudret, istitâ'a), der Islamischen Theologie içinde," *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 59 (2004): 79-128 inceleyiniz.

<sup>31</sup> Batı felsefesinde benzer bir figür görmek istersek Schopenhauer'un al-Câhız'a benzer tarafları vardır. Spinoza'ya göre insan belli özel tercihlerden veya isteklerden muafır. Kesin ve özgür irade yerine Evet ya da Hayır deme kapasitesi vardır (bk., Spinoza'nın *Ethics*, II. bölüm, 48. ilke).

<sup>32</sup> Tanrı ile ilişkili değildir, zaten konumuz da bu değil.

<sup>33</sup> Krş., *TG* III: 165; ayrıca bk., Schöck, 111.

<sup>34</sup> *TG* III: 370 vd.

yandan insan kapasitesinin varlığı günlük yaşantımıza ait genel geçer bir bilgidir. Benzer şekilde, hiç kimsenin Tanrı tarafından verilen insan kapasitesi konusunda şüphesi yoktur ve bunu kullanmada insanlar kanunlar karşısında sorumludurlar ve bu da selametleri için gereklidir. Bunun aksine irade hakkında konuşmak aslında bir paradigmanın da değişimini beraberinde getirmiştir. Çünkü "yaratıcı" kavramı yerine orijin kavramının kullanılması insan aklında bazı şeylerin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Birçok Mu'tezile kelâmcısının tesadüf ifadesini kullanmasının nedeni de budur; onlar jüridirler ve jüri üyeleri için arzudan çok hayata geçmiş davranışlar daha önemlidir. el-Câhız'ın insan iradesine yapmış olduğu vurgudan ötürü dönemindeki birçok kelâmcıya göre daha "hümanist" olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ama bu durum aynı zamanda teolojisinin neden hüsrana uğradığını da göstermektedir.

*b. Psikoloji.* İrade ile doğa arasındaki ilişkiyi nasıl anlamamız gerekir? Alman klasikçisi Albrecht Dihle insan iradesinin Yunan felsefesinde de kesin ve bağımsız bir kategori olmadığını belirtmiştir. Değişim Hıristiyanlıkla birlikte gelmiştir.<sup>35</sup> Araplar içinse bu durum geçmişe dayalıdır ve el-Câhız geçmiş için veya geçmişe karşı zorla bir düşünceyi benimsememiştir. Eğer bir şekilde var olduysa onun "hümanizmi" ne Yunan ne de Hıristiyanlık'tan kaynaklanmaktadır. Daha çok çağının manevi atmosferine karşılık oluşmuştur. İnsan telakkisini karar verme teorisi ile birleştirmiştir. Spesifik bir adım atmadan önce insan ruhunda neler yaşandığını elinden geldiğince açıklamaya çalışmış ve bu konuda ilginçtir ki "özgürlük" ibaresine yer vermemiştir. Bu eksiklik bile şaşırtıcılıktan çok uzaktır. Arapçada tamamen farklı bir manası olan *hürriyet* kelimesinin karşılığıymış gibi görülen "özgürlük" kelimesinin bir karşılığı aslında yoktur.<sup>36</sup> Bunun yanı sıra, "özgürlük" kelimesi tam manasıyla açıklanabilmiş bir kelime değildir ve yaşadığımız dönem itibarıyla bunun tamamen farkındayız. Alınan kararlar özgürce alınmak zorunda değildir. el-Câhız'a göre olan şey muharrik/motive (devâ'î), motive eden güçler birbirine ters düşmekte ve sadece dengeye oturduklarında özgürlük elde edilmektedir; diğer türlü insanlar arzu ve heveslerine boyun eğecektir.<sup>37</sup> Bu tür bir antropoloji bize modern nörobiyolojiyi hatırlattı (Wolf Singer, John Searle ve diğerleri); özgür irade hakkında söylediğimiz çağdaş ifadelerle karşı uyumludur.<sup>38</sup> el-Câhız özgür iradenin illüzyon olduğunu asla söylememiştir ve aklında olan daha çok kendi zamanına ilişkin tıbbi teoridir. *Tıbbâ'*, "doğa ve hilkat", yani *tabâi'* bitki isteminin tipik bir "ruh halidir" ve karışımları bizim reaksiyon ve arzularımızı belirlemektedir. Aynı durum nedenlere etki ettiğimizi de göstermektedir. Dolayısıyla neden düzeltici bir güç olabilir.

<sup>35</sup> *Die Vorstellung vom Willen in der Antike* (Göttingen 1985).

<sup>36</sup> Krş., F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden 1960).

<sup>37</sup> *TG* IV: 103.

<sup>38</sup> Şu an bu alandaki özellikle İngilizce hazırlanmış literatür çalışmalarından tamamen habersizim. Searle'nin *Intentionality an essay in-the philosophy of mind* (Cambridge, Mass, 1983) ve son zamanlarda *Rationality in Action* (Cambridge, Mass 2001) eserinden bir alıntı yapayım. Almancası için krş., Alfred Gierer, *Willensfreiheit aus neurowissenschaftlicher und theologiegeschichtlicher Perspektive. Ein erkenntniskritischer Vergleich*, (Max, Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Tübingen, Preprint 285 (2005)). Kelâmî açıdan "Willensfreiheit", *Die Religion im Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1998 vd.), VIII: 1567 vd., adlı giriş kısmına da bakmak mantıklı olacaktır.

Bu noktada el-Câhız kendi döneminde yaşayanların arasında bir guruba da yaklaşmaktadır; mistikler. Örneğin kendinden on yıl önce ölen Muhâsibî (v. 243/857) insanın iç hayatını, kurtuluş için yaşadığı gelgitleri ruhun birbirine zıt iki parçası olan *nefs* ve *kalp* arasında yaşananlar olarak ele almıştır. el-Câhız'ın *devâ'î* dediğine mutasavvıflar *havâtır* demiştir.<sup>39</sup> Tasavvuf normal Mu'tezile kelâmına göre çok daha bireyseldir. Sûfler insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi kanıtlara dayanan bir temel ya da zorunluluklara göre değil, daha bireysel tecrübelerine dayanarak idrak etmeye çalışırlar. Tesadüfü olmayan diğer bir husus da el-Câhız'ın deneyim kavramını (*tecrübe*) yenilikçi terimlerden birisi olarak kullanmasıdır; Bilgi kuramıyla alakalı bir bilimsel eserde bir bebeğin bilinçli bir şekilde bilgi kullanımından önce tecrübesine dayanarak dünyayı nasıl öğrendiğine yer verilir.<sup>40</sup> Hatta yetişkinler bile rasyonel olarak etraflıca düşünmek yerine tecrübelerine dayanmaktadırlar. Bunun sayesinde peygamberlik iddiasında bulunan birinin gerçekten mucize gösterip göstermediğini anlamak mümkün hale gelmektedir.<sup>41</sup> Bu el-Câhız'ın sonrasında İbnü'l-İhşid tarafından analiz etmek istediği *fark beyne'n-nebî ve'l-mütenebbî* problemini çözmesini sağlamıştır. İbnü'l-İhşid'in erişmeye çalıştığı kitaba el-Câhız'ın nasıl devam ettiğini bilmiyoruz. Eğer bu süreç içinde ölmüş ise ele aldığı noktalar itibarıyla yaklaşımı orijinaldir ve değerlendirmeye değer. Geçmişte kelâmcılar gerçek ve yalancı peygamberliği bazı objektif kriterler aracılığıyla birbirinden ayırmak istemişlerdir; mucize esnasında orda bulunan şahitlerin sayısı, bunların aktarılışındaki güvenilirlik vb.

*c. Epistemoloji.* el-Câhız'ın antropolojisinin Mu'tezilenin parlak bir fikri olmasından ötürü daha çok epistemolojisi üzerine yoğunlaşmıştır: Akıl nasıl çalışır, ve insan dilinde kendini nasıl ifade eder? Gerçek şu ki, peygamberlerin konuştuğu doğrulardır ve düzenbazların söylediği de yalanlardır, fakat bu her insan için geçerli olan bir ahlaki karardır. Ayrıca alternatifi görüldüğü kadar net değildir. Tam tersine objektif olarak yanlış olan bir şeye inanıyor olsak bile objektif olarak inanmadığımız fakat doğru olan bazı şeyler söyleyebiliriz. Bilginin bir subjektif bir de objektif tarafı vardır ve insan iradesi bu iki ayrımın içine dâhil olmaktadır. Mantık-sallar için çok değerli olan alternatif "doğru/yanlış" yeterli değildir; bu iki kutbun arasında subjektif ve objektif elementlerin çakıştığı "açık ve gizli" bir bölge vardır. el-Câhız'ın durumu açıkladığı *K. Sinâ'ati'l-Kelâm* kitabı maalesef korunamamıştır; elimizde sadece günümüze kadar ulaşan etkileri vardır.<sup>42</sup> Problem Arapçada (Yunanca da olduğu gibi) doğru olmayan ile yalancının kolayca ayrıştırılamamasıdır; *kezebte*, "yanlışsın" ve "yalancı" kavramlarının ikisini de karşılamaktadır.

<sup>39</sup> TG IV: 501.

<sup>40</sup> el-Câhız'ın *Mesâ'il ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife* tah.: Ch. Pellat, *el-Meşrik* 63 (1969): 315 vd. = tah.: Abdüsselam Muhammed Harun, *Resâilü'l-Câhız* IV, (Kahire 1399/1979), 45 vd. eserini kastediyorum. Alıntı yapılan kısım 325, 2 vd.; 62, 7 vd. sayfada bulunmuştur. Almanca çeviriyi krş., TG VI: 326. el-Câhız'ın kafasındaki tecrübe ve pragmatik dönüşe ilişkin dönüş T. Khalidi tarafından *Arabic and Islamic Gerland: historical, educational and literary presented to Abdul-Latif Tibawi* (London 1977), 144 ve M. Bernand *SI* 39 (1974): 25 vd. adlı eserde ele alınmıştır.

<sup>41</sup> Ae., 324, 1 vd. = 60, 13 vd.; çev.: 325.

<sup>42</sup> TG VI: 318 vd. (no:1-4)'deki metnin çevirilerine ve a.e., IV: 97 vd.; *Hayevân* I: 72, 12 vd. deki analizlere bakınız. *Kitabü's-Sinâ'ati'l-Kelâm* için krş., TG VI: 313, no: 10.



Bu mesele el-Câhiz'in hocası en-Nazzâm tarafından tekrar ortaya atılmıştır. en-Nazzâm tefekkürü kalbin "hareketi" (*movement*) olarak tanımlamış ve bu hareketin dilin söylediğinin aksi yönde olabileceğini belirtmiştir. Bunun en iyi örneği münafıklardır; en-Nazzâm 63. surenin 1. ayetini sahtekârlıklarını ve ikiyüzlülüklerini analiz etmek için kullanmıştır.<sup>43</sup> Güvenilir bilginin içi ve dışı bir olmalıdır; bu nedenle bir şekilde *kelâm*'ın karmaşık dilinde şu şekilde tarif edilebilir: "bir şey olduğu haliyle yolunu bulduğunda (dış dünyada) ve bilindiği şekliyle ifade edilmek istendiğinde kalpten gelen bir hareket". Bu formülasyona bilinmeyen birinden Kadı Abdül-Cabbâr'ın *Muğnî* adlı eserinde yer verilmiştir.<sup>44</sup> Doğruyu elde ettiğimizi nasıl anlarız? Cevap, en-Nazzâm'ın dediği gibi bir hareketin sona geldiğini hissettiğimizde ve kalbin sükununa eriştiğimizde doğruya ulaşmışız demektir. Bir şey hakkında emin olmadığın sürece çekingen davranırsın, fakat bir konu hakkında nihai kararını verdiysen daha rahatsındır; Yunanlıların ifadesiyle cebir-fatalizm (ἀταραξία) durumu da denilebilir.<sup>45</sup> Fakat bu bile halen subjektif bir kriterdir; herkes aptalların bile kendilerinden emin olduklarını bilir.<sup>46</sup> Öte yandan, akıllı insanlar fikirlerini sürekli değiştirirler. Bu nedenle bir şeyin asıl olan haliyle kalpte bulunması gerekir demek akıllıca olacaktır. Bunun kontrolü nasıl sağlanabilir? Tüm bu entelektüel keskinliğe rağmen el-Câhiz fideizm (iman akıl ilişkisinde bilgiye değil inanca değer verme)de kalmak üzereydi.

*d. Bilginin Tesadüflüğü.* el-Câhiz iman gibi niyetlerle ilgilenmemiştir; bunun hakkında hiç yazmamıştır. Onun ilgilendiği mesele bilgidir ve bilginin bir şekilde belirsiz olması onu rahatsız etmektedir. Kelâmî argümanların bir yönüyle güvenilir olduğunu inkar etmemiştir. İnsanoğlu Tanrı'nın varlığını ispat edebilir ve bu yönüyle onun bazı tutumlarını da kestirebilir. Tanrı'nın kendisi buna ilişkin bazı ispatları ilgimizi çekecek şekilde belli bir çerçevede sunmuştur (*nasabe'l-edille*). İlgimizi çektikleri (*hâl dâlle*) için bunları gözden kaçırmayız. İletişimin değişik yollarını anlatan meşhur bir yazıda<sup>47</sup> bu epistemik bağlantıyı *nisbe* olarak adlandırmışlardır. Her ne kadar bu terim kullanılıyor olsa da teolojik kelimelerin arasında hiçbir zaman kabul görmemiştir.<sup>48</sup> Gerçeğin kendisi yeni değildir; el-Câhiz Kur'ân'da

<sup>43</sup> TG III: 1.

<sup>44</sup> 'İlm=Tipki var olduğunda ve bilindiğinde olduğu gibi bir şey var olduğu anda kalpte meydana gelen harekettir, *Muğnî*, XII: 22, 3. *Vücûd* kelimesinin kullanımı giderek "bulmak", "bulunmak" ve "var olmak" (sonraki felsefi terminolojideki anlamıyla) kavramlarının nasıl aynı manada kullanıldığını göstermektedir.

<sup>45</sup> Αταραξία kelimesi geç antik dönemde akıllı insanın ideal tutumu olarak anlaşılmıştır. Bu fikir çoğu Helenistik felsefi okulda, Epicureanlar, Stoacılar ve Pyrrhonian Septiklerde yaygındı. Αταραξία zaman zaman Latince'deki *huzur* (*tranquillitas animi*); ήσυχία ile değiştirilmişti (bk., *Historiches Wörterbuch der Philosophie* IX: 94, "Seelenruhe"; *Der Neue Pauly* II: 146, "Ataraxia"). Arapçadaki *sükûnül-kalb* kelimesinin buradan türediğini söylemek istemiyorum; belki de *haraka* = κίνησις'dan başlamalı ve C. Schöckl'ün (yukarıdaki 30. dipnot, 99'a bk.) yaptığı gibi Aristoteles'in *Metaphysics*'ine atıfta bulunmalıyız.

<sup>46</sup> *el-Mesâ'il ve'l-cevâbât*, 320, 1 vd. = 53,8 vd.; 55, 13 vd./çev.: c-h'den ve p-t'ye cümleler TG VI: 320 vd..

<sup>47</sup> *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tah.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire 1380/1960), I: 76, 9 vd.; benzerliği krş.: *Hayevân* I: 33 vd.

<sup>48</sup> *Beyân* 76, 10 ve *Hayevân* I: 35, 3; daha sonraki pasaj (*Beyân*'daki kadar net değil), L. Souami'de çevrilmiştir, *Jâhîz: Le cadı et la mouche* (Paris 1988), 97 vd. *Nişbe*, tür adı'dır, "işaretlerin düzenlenme şekli"; bu nedenle, Souami'nin *nusba* okuması kabul görmemiştir. Bu özgün ifade üzerine en son yorum Katia Zakharia tarafından yapılmıştır: "Bu, biz ve onlar arasında bir fark oluşturur": bu konu hakkında daha önce yapılan çalışmaların göz ardı edilmesine ilişkin uzun bir

Tanrı'nın "işaretleri" hakkında neler olduğunu basit bir dille ifade etmiştir. Fakat buna bir element eklemiştir. Bu kanıtlar bizim teolojik bilgimizden ya da inançlarımızdan kaynaklanmamaktadır. Bunları zar zor *a posteriori*<sup>49</sup> tabiri ile doğrulamaktadırlar. Mental bir hareketin sonucu gibi "doğa" tarafından gelen bilgi önceden tahmin edilemez ve her an değişime açıktır. el-Ka'bî çalışmasında başka hiçbir şey üzerinde durmadığı kadar bu tuhaflık üzerinde durmuştur. Onu en fazla etkileyen mesele bu olmuştur. el-Câhız burada genel Mu'tezile modeliyle ters düşmektedir. Şöyle ki bu modele göre bilgi sistematik düşünmenin (*tefekür*) sonucunda açığa çıkar (*tevellede*). Açıkçası el-Câhız'ın sistematik tefekkür ile bir alıp veremediği yoktur (bu konuda iyi olmamasına rağmen) akıl ile ve verimliliğiyle alakalı sadece şüphe duymuştur. Bilgi sonuç itibarıyla talihli önsezinin (*hads*) bir sonucudur.<sup>50</sup>

e. *İnançsızın Durumu*. İnanç konusunda bazı şüpheleri olan bireylerin diğer insanların inançları konusunda çok daha müsamahalı olma ihtimali yüksektir. el-Câhız'ın diğer inançlara karşı müsamahalı olduğu konusunda herhangi bir işaret bulunmamakla beraber, subjektif olarak da olsa inançsızların haklı oldukları konusunda müsamaha gösterdiği durumlar olmuştur. Benzer bir algı üzerinden sonucu şu şekilde yazabiliriz: İnançsızlıkları ile yaşasınlar! Fakat müsamahamız başkalarının gibi çok kuvvetli olmasa da inançlarına karşı müsamahalı olmaktan geçmektedir; siyasette (hala bazı doğrularımız vardır) en iyi bir şekilde limitlerine erişir. el-Câhız basit bir ayırım yapmıştır. İnançsız birisi inançsız olduğunun farkında olmadığı sürece masumdur; ancak eğer bu konuda bir Müslüman ya da gönderilen bir peygamber tarafından uyarıldığı halde halen inat ediyorsa (*mu'ânid*) toplumda lanetlenmiş olarak anılır.<sup>51</sup> Bu durum "Kitap ehli insanların normalde mazeretli (ma'zûr)" sayılamayacağı düsturuyla örtüşmektedir.

Fakat Müslümanlarda durum nasıldır; onların durumunda da belirli sonuçlar belirtmemiz gerekmez mi? Genellikle nasıl Kur'ân okuyacaklarını öğrenebilecekleri veya en azından ona ilişkin bazı şeyleri duyabilecekleri bir ortamda yetiştikleri doğrudur; bu nedenle Tanrı'nın buyruklarına uymak zorundadırlar ve hesap günü geldiğinde yaptıklarından sorumludurlar. Bir düşünce deneyinde bir kişiye hiçbir şey anlatılmadığını varsayalım: Umursamaz inançsız gibi masum mudur veya buna rağmen yükümlü müdür? Mu'tezililerin çoğunluğu ikinci anlayışı kabul

→

makale yazılmıştır, örneğin; N. Shehaby tarafından yazılan "The Influence of Stoic Logic on Al-Jaššās's Legal Theory," *the Cultural Context of Medieval Learning*, ed.: J. E. Murdoch ve E. D. Sylla, (Dordrecht/Boston 1975), 65 vd.; I. Gerjes, *Un genre littéraire arabe: al-Mahāsın wal-masāwī* (Paris 1977), 38; R.M. Frank *Beings and their Attributes* (Albany 1978), 31, n. 13; S. Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation* (Freiburg 1979) 166 vd.- *Naşbü'l-edille Abdülcabbâr'ın Muğni'sinde* (XI: 408, 6) ve Şehristânî'nin (*Milel*, ed.: Badran, 129, 2)'de bulunur ancak *nişbe* değildir.

<sup>49</sup> *Mesâ'il*, 323, 19 vd. = 60, 5 vd./çev.: TG VI: 325 b cümlesi. "Sonradan gelen" anlamındaki Latince felsefi kavram. Genellikle "sonradan gelen bilgi" anlamında kullanılır ve deneyimle, algılarla edinilen bilgiyi ifade eder. Ç.n.

<sup>50</sup> Kadı Abdülcebbar, *Muğni* XII: 324, 3 vd./çev.: TG VI: 331, metin XXX, 15; Cübbâ'î Câhız'ın *Kitâbü'l-Ma'rife* (a.e., 107, 4 vd.)'sine yazdığı reddiyede bu doktrini eleştirmiştir

<sup>51</sup> Uygun kısımlara referans verilmiştir. Bu konu son zamanlardaki birçok yorumcu tarafından ele alınmıştır. el-Ka'bî bunların ilkidir, TG IV: 99.

etmişlerdir; diğerleri meşhur bir *hadiste* belirtildiği gibi İslâm'ın her kalbe ekildiği anlayışına sahip *fitra*'ya işaret edebilirler. Ancak el-Câhız farklı hareket etmiştir: Bir birey Tanrı'nın ne olduğunu bilmediği sürece O'na itaat etmek zorunda değildir. Böylece en azından diğer tüm zorlamalar için altyapı hazırlıkları tamamlanana kadar herhangi bir zorlama için altyapı da yoktur.<sup>52</sup> Bu durum bize Platon tarafından geliştirilen meşhur bir çelişkiyi hatırlatmaktadır. Meno: Bir şeyi bulmadan onu araştıramayız. İslâm teolojisinde problem eski bir konu iken; Tanrı'yı sadece akılla bulabilir miyiz ya da Tanrı'nın "*sorgulanabilir*" (*nicht hinterfragbar*) olduğunu mu varsayıyoruz? el-Câhız'ın cevabı yenidir çünkü akla karşı vahye dayalı bir düşünce yerine akla karşı tecrübeye dayalı bir anlayışı benimsemiştir. Vahiy ve akıl üzerinde evrensel bir yükümlülüğün temelleri oluşturulabilir, fakat bunu sırf subjektif deneyimler üzerine bina etmek imkânsızdır.

#### 4

Burada fazla detaya girmeyeceğim; bunun hakkında birçok kez yazdım ve kendimi tekrar etmek istemiyorum.<sup>53</sup> Birçok kelâmcının el-Câhız'ın yaklaşımından hoşnut olmadığını söylemek yeterlidir. Daha çok kesin doğruya ve entelektüel netliğe ilişkin kaygıları vardır, fakat el-Câhız önsözlerle itibar etmektedir. İrrasyonel güçlerin (*devâ'i*) birbirini nötr hale getirdiği ve muhtemelen özgür ve rasyonel kararların verileceği bir durumda akıl durumu tarafından temsil edilen olumlu şeylere karşı şüpheleri vardır.<sup>54</sup> en-Nazzâm'ın aynı düşünceye sahip olduğuyla alakalı bir alıntıya yer verilmiştir,<sup>55</sup> fakat en-Nazzâm bu düşünceyi tam manasıyla bir teori haline getirmemiştir ve bu durum kâfirlerin şüpheciliklerinden kaynaklanmaktadır (*mulhidün*). Farkı yaratan teoridir; yalnızca mütekellimün'un böyle radikal bir dönüş yapıp yapamayacağıyla alakalı uygulanan baskıdır. Yanıtları "hayır" şeklindedir. Cübbâ'î eşit ustalıkta nispeten daha karmaşık başka bir teori sunmuştur. Bu teori ilişkiyi kestiğimiz andan itibaren başlar ve Tanrı'nın bize verdiği yükümlülükleri yeniden kazanmamızı sağlar. Bunu başarmak için *tevellüd*'ün ilk hareketini ateşleyen varlıksal bir gücün kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>56</sup> Bu açıdan el-Câhız sadece kendisinin suçlanmaması gereken bir yanılmacanın kurbanı da olmuştur. Cübbâ'î kendisini *ashâbü'l-ma'ârif* olarak adlandırılan bir grubun içinde dâhil etmiştir. Bu gizemli insanların başka yöne kanalize edilemeyen fakat kendi özünden kaynaklanan ya da öncesinde verilen durumlar için bilişsel süreçlerde etkin olmaları gerekir.<sup>57</sup> Hatta el-Câhız'ın doktrinlerini apaçık yazmada ilk olduğunu bile düşünmüştür.<sup>58</sup> Fakat bu artık benim konum değildir. Aslında Cübbâ'î'nin tanımına göre insanoglunun kalıcı farkındalığını barındıran varlıksal bir güç, Tanrı'nın rasyonel olarak bilinmediği ve kendisini esrarlı ve gizemli biri olarak sunduğu kadarıyla bile sadece Tanrıya bağlıdır.

<sup>52</sup> TG IV: 101.

<sup>53</sup> Krş., örneğin benim makalem "Early Islamic Theologians on the Existence of God", K.I. Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West* (New York 1980), 64 vd.

<sup>54</sup> TG IV: 105.

<sup>55</sup> *Hayevân*, VI: 35, 12 vd./çev.: TG VI: 131 = metin no: 167.

<sup>56</sup> TG IV: 669.

<sup>57</sup> Bk., Benim "Çâhız und die aşhab al-ma'ârif", *Der Islam* 42 (1966): 169 vd.; G. Vajda, "La connaissance naturelle de Dieu selon al-Çâhız critiquée par les Mu'tazilités", *SI* 24 (1966): 19 vd.

<sup>58</sup> eş-Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme* (Tahran 1301), 12, 7.

Bilgi felsefesiyle ilgili bu zor durumdan kurtulmak için kullanılan yol el-Câhız tarafından takdir görebilir. Çünkü kalıcı farkındalığın tasarımı ve Schleiermacher'in "mutlak bağımlılık" ile karşılaştırıldığında dini hislerin nihai kökenine duyulan ilk bağlılık, el-Câhız'ın "hümanist" kategorilerine uygundur. Maalesef Cübbâ'î'nin teorisi uzun dönemde de kabul görmemiştir. *Mütekellimûn* kökenleri ne olursa olsun antropoloji yerine teoloji ile ilgilenmek istemiştir. Bütün bunlara rağmen Cübbâ'î'nin teorisi en azından gelecekte skolâstik düşüncede şaşkınlık verici ve eleştirel bir obje olarak kendisini muhafaza etmiştir. Bu skolâstik gelenek üzerinden (bazı korunmuş çalışmaların da yardımıyla) el-Câhız'ın ne demek istediğine dair bir yankı duymuş olduk. Cübbâ'î "Basra" okulunun kurucusu olmuştur; öte yandan el-Câhız bir *mütekellim* olarak unutulmuştur ve *edîb* olarak hatırlanmaktadır. Elde etmek istediği edeb ruhu, günlük *kelâm*da psikoloji için bir yer bulmak olarak tanımlanabilir. Fakat bu arzusu, onu, "hümanist" olarak değerlendirmek için yeterli midir?