

fdw

II. ULUSLARARASI İSLAM DÜŞÜNÇESİ KONFERANSI

İstanbul, 25-27 Nisan '97

| | |
|---|----------------|
| Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi | |
| Deni. No: | 566.20 |
| Tas. No: | 181.2 ULU.İ |



İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
KÜLTÜR İŞLERİ DAİRE BAŞKANLIĞI YAYINLARI

Yayın No: 54

ISBN
975-8215-09-4

2000 Adet basılmıştır. 1997

Yapım - Ofset Hazırlık
Sina Ltd. Şti. 531 60 75

Baskı
Erkam Matbaacılık

MU'TEZİLE AKILCILIĞI

M. Sait Özervarlı*

Mu'tezile ve akılcılık, kelâm tarihinde ve İslâm düşüncesinde adeta iki Mözdeş kelime haline gelmiş, biri anıldığında hemen diğeri hatıra gelmektedir. Bu tebliğde oldukça geniş bir konu olan ve birçok mesele ile bağlantısı bulunan Mu'ezile akılcılığının muhteva ve boyutunu ele alacağız. Yani akıl tariflerinin mukayesesi ya da teknik ifadelerin yorumuna girmek yerine söz konusu akılcılığın vahiy ile ilişkisini ve ona ne kadar yer verdiğini tesbite çalışacağız. Ancak bu noktada bir zorlukla karşı karşıyayız. Zira Mu'tezile aynı görüşlere sahip tek sesli bir mezhep değildir (krş. Frank, "The Metaphysics.", s. 4). Aksine birbirlerini tenkit eden ve her biri bir ekol olan kişilerin nisbet edildiği bir şemsiye topluluktur. Mezhepler tarihi kaynaklarına bakıldığında her bir Mu'tezile âliminin farklı bir mezhep olarak isimlendirildiği görülür. Vâsiliyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiye gibi. Bütün Mu'tezilîlerin akılcılığını ele almak mümkün bulunmadığından bu tebliğde ağırlıklı olarak Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerine dayanılacak, zaman zaman diğerlerine de referanslar yapılacaktır.

Hemen söylemek gerekir ki, Mu'tezile hakkında iki yanlış genelleme mevcuttur. Birincisi Mu'tezile'nin akli vahyin yerine ikame ettiği, nassı ihmal ettiği görüşüdür. Bu görüş tepkisel olup gerçeğe uymamaktadır. İkincisi Mu'tezile'nin müslümanların yegane mütefekkirleri olduğu, onların inkırazıyla İslâm'ın gerilediği görüşüdür. XIX. yüzyılda müsteşriklerin savunduğu ve bazı ıslahatçı münevverlerimizin sarıldığı bu görüş de peşin fikirli bir bakış açısıdır. Zira akılcılığı kelâm mezhepleri arasında sadece Mu'tezile'ye hasretmek bir başka büyük yanlış olur. Haşviyye dışındaki bütün kelâm mezhepleri, Buhârî ve İbn Kuteybe'lerin temsil ettiği Selefiyye de dahil akılcıdır. Aralarında muhteva değil vahiyle münasebet ile ilgili metot farkı bulunmaktadır. Çünkü Selefler vahyin işaret ya da teşvik ettiği nazar ve akıl yürütmeleri inkâr etmezler. İbn Sînâ felsefesinin büyük ölçüde tesirinde ka-

(*) *Türkiye, Dr., Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.*

lan Gazzâlî sonrası müteahhirîn dönemi Eh-i sünnet kelâmcıları ise eserlerinin muhtevasını aklî konulara teksif etme bakımından Mu'tezile'yi geride bırakmışlardır.

Bilindiği gibi akılcılığın iki anlamı vardır. Birincisi inanç ve davranışlarımıza karar verirken akla güvenmedir. İkincisi emprisizmin karşısı olan ve hakikatın duyu verilerine itibar edilmeden salt akılla bilinmesi tezidir. Birincisi kelâmî ve fikhî, ikincisi felsefidir. Akılcılık uygulandığı alan açısından da iki türlüdür. Biri zihinde olan, dışarıda karşılığı bulunmayan ve tamamen gaybla ilgili konularda tatbik edilen akılcılıktır. Bu tür akılcılık spekülâtif ve test edilemeyen akılcılıktır. Diğerî ulaşılması mümkün varlıklar üzerinde yapılan müşahedeye dayalı, test edilebilir akılcılıktır. Yani el-Bakara, 164. ayette yer alan yer-gök, gece-gündüz, denizde yüzen gemiler, toprağı canlandıran yağmur ilh. dayanan akılcılıktır.

Mu'tezile, ortaya çıkışından itibaren bir yandan müslümanlar arasında o dönemde itikâdî tartışmalarla ilgili konumunu belirleyerek tevhid, adl, elmenzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'îd ile emri bi'l-ma'rûf ve-nehîy ani'l-münker şeklinde sıralanan "beş esas"tan (*el-usûli'l-hamse*) ibaret olan temel düşüncelerini geliştirmiş (bk. Hayyât *el-İntisâr*, s. 93; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 122 vd.), diğer yandan İslâm coğrafyasına yerleştikleri eski felsefî kültürleri ile katılan insanlara İslâm'ı tanıtip kabul ettirebilmek için ispat ve izahta akla yer vermişler, bu amaçla ilmî bir metot kullanmışlardır. Yahudilik ve Hıristiyanlığın çeşitli görüşleri değişik vesilelerle kelâmcıları meşgul etmişse de, onların ilk üç asırdaki asıl mücadeleleri tevhidi tanımayan düalist akımlar ile nübüvveti kabul etmeyen mülhid grupların (Seneviyye ve Berâhime) oluşturmuştur. Mu'tezilîler münazaralarda kullandıkları diyalektik metotla (cedel), İslâm inancına yönelik tesirleri bertaraf etmeye çalışmışlardır. Onların bütün çabası vahiyyle gelen hakikatleri o dönemdeki fikrî oluşumların ortak paydasını teşkil eden metotlar kullanılarak tebliğ etmek, dolayısıyla dini daha geniş kesimlere yaymaktır. Bir yandan "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" metoduyla fizik âlemden örnekler vererek Allah'ın sıfat ve fiillerini açıklarken, diğer yandan iyilik ve kötülüğün (husün-kubuh) bizzat eşya ya da fiilin kendisinde bulunduğunu, dolayısıyla bu özelliklerin akılla bilinebileceğini düşünmüşler, Kur'an'da Allah'a izâfe edilen bazı haberî (antropomorfik) sıfatları da mecâzî kabul edip dil kaideleriyle yorumlama yoluna gitmişlerdir. Ayrıca itikâdî meseleler yanında varlık ve tabiat konuları ile de ilgilenmişler, eşyanın hakikatını incelemeye çalışmışlardır (Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm*, s. 68; A. Nader, *Le systême*, s. 127-218). Bu çerçevede "cevher", "araz", "zaman", "mekân", "hareket", "sükûn", "zuhûr", "kümûn", "tafra", "teceddüd", "tevellüd" gibi te-

rimleri ve bunlarla ilgili tartışmaları kelâm ilmine dahil etmişlerdir. Mu'tezile'nin tabiat felsefesi ile ilgili görüşleri, ilim adamlarınca onların en orijinal tarafı sayılmıştır (Gimaret, "Mu'tazila", s. 794).

Kelâm âlimleri Mu'tezile'den başlayarak çeşitli felsefî kavram ve konuları ele almakla birlikte mantık ilmini kullanmamışlardır. Onun yerine sahabe-den itibaren fıkıhın içinde yer alan ve daha sonra İmam Şafî (ö. 204/820) ile teorisi kurulan, bir nevi İslam mantığı olarak kabul edebileceğimiz rey ve icthada dayalı "usûl"ü tercih etmişlerdir. Araştırmacılar, kelâmcıların yukarıda belirttiğimiz üzere Aristo mantığını erken tarihlerden itibaren bilmelerine rağmen ondan uzak durmalarını, Aristo metafiziğinde İslam inançlarına uygun olmayan fikirlerin bulunmasına bağlarlar (Neşşâr, *Menâhic*, s. 22; Kaya, "Aristo Mantığı ve İslam Düşüncesi", s. 51). Kullanılan delillerin yani vasıtaların merdûd olması halinde, aslın yani dinin de zarar göreceğini düşünceleri, kelâmcıları her türlü felsefî nazariyeye ve dolayısıyla mantığa karşı oldukça ihtiyatlı olmaya sevk etmiştir.

Mu'tezile âlimleri "kesbî" bilgiyi elde etmek gâyesiyle kullandıkları vasıtaya "delil" demişler, delilde aklî ve naklî ayırımını yaparak birincisini "kat'î" ve "zannî" diye tasnif edip kat'î delille elde edilen kesin bilgiye yakîn, zannî delillerle varılan hükümlere de derecesine göre çeşitli isimler vermişlerdir (Tehânevi, "Delil, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 492-498). Aklî delil için genellikle iki mevcudu birbirine benzetme (kıyâsü't-temsîl), görünmeyeni görününe benzetme (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid), hasmı kendi delilleriyle çürütme (ilzâm), başkasını gerektirme (telâzüm) ve delilin çürütülmesiyle medlülün çürümesi (in'ikâsü'l-edille) gibi metotları kullanmışlardır (krş. Neşşâr, *Menâhic*, s. 132-140; Mağribî, *el-Firaku'l-kelebiyye*, s. 19-33).

Kâdî Abdülcebbâr delilleri kitab, sünnet, icmâ ve akıl olarak sayar (*el-Usûlü'l-hamse*, s. 80). Ebû Hilâl el-Askerî aynı tasnifi Vâsıl b. Atâ'ya da nisbet eder (*el-Evâil*, s. 255). Gazzâlî'nin *el-Mustasfa'* sında da bu tasnif vardır. Hatta ilk delil akıldır. Çünkü Allah sadece akıl sahiplerine hitap eder ve diğer delillerin hücciyetini aklı ispat eder. Ayrıca iyi ile-kötünün farkı, mükâfaat ve mücâzâtı kimlerin hakettiği onunla anlaşılır (*Fadlu'l-İ'tizâl*, s. 139). İnanç konuları ve zarûrât-ı diniyye kesinlik gerektirir. O yüzden aklen bir şüphe ya da zan ihtiva etmez. Bu açıdan akıl teklifin sıhhat şartıdır. Diğer bilgi vasıtaları da aynı önemi haizdir. İbn Süreyc'in dediği gibi duyuları inkâr eden kendisini, aklı inkâr eden ispat açısından sâniini, haberi inkâr eden şeriatı inkâr etmiş olur (Ebû Hayyân, *ez-Zevâhir ve'l-basâir*, V, 130).

Mu'tezile akılcılığında bilgiyi yanılma ihtimali bulunan duyulara hasreden Sümeniyye, hakikat bilgisi tanımayan Sûfestaiyye ve her türlü istidlâle kar-

şı çıkan Haşviyye'ye tepkinin önemli bir faktör olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Başka bir deyişle vahyî bilgiye akli bir temel aramaları dışa yönelik, yani İslâm'ı müslüman olmayanlara kabul ettirmek istemelerinden kaynaklanmıştır. Nasıl ki halku'l-Kur'ân meselesindeki düşünce despotizmine varan dayatmaları, Hristiyanlar gibi şirke düşmeme kaygısından dolayı idiysen, akla yapılan vurgunun temelinde de bazı grupların bilgiyi inkâr eden ya da sübjektifleştiren görüşlerin rolü vardır. Daha sonra benzer kaygılarla Eş'arî, Ehl-i sünnet'e kelâm metodunu, Gazzâlî de İslâm ilimlerine mantığı dahil etmiştir. Nitekim Cahız'ın duyuların yanulsamasına karşı aklın güvenilirliği yönünde "Gözlerinin sana gösterdiğine değil aklının sana gösterdiğine uy" (*el-Hayevân*, I, 107), "Akıl Allah'ın insanlar nezdindeki vekilidir" ("et-Terbî' ve't-Tedvîr", *Resâil* içinde, III, 58) gibi sözlerinde de bu tepki hissedilmektedir (ayrıca bk. Hüccecü'n-nübüvve). Öte yandan Allah'ın varlığı, O'nun kemal vasıfları ve peygamberliğin lüzumu için Mu'tezile'nin akli istidlâl metodunu zorunlu görmesi, aksi takdirde devir meydana geleceği düşüncesi sebebiyledir. Çünkü sem'î bir delil, Kur'an'ın vahiy oluşuna, vahiy oluşu Nebî'in doğruluğuna, o da Allah'ın varlığına dayanır. Bütün bunlar da aklen ispat ve kabul edilebilir.

Diğer taraftan Mu'tezile akılcılığında aydınlanmada olduğu gibi İlâhî rehberlikten istiğnâ, Kur'ânî hidayetden bağımsız bir akılcılık yoktur. Yalnızca akla fazla bir manevra alanı söz konusudur. Zaten İslâm'da vahiy bir tarafta atan bir akılcılık söz konusu değildir. Tartışma akla verilen değer ölçüsü noktasındadır. Dolayısıyla Mu'tezile kendi sistemi çerçevesinde vahye sadık kalmış, Allah ve kâinat hakkındaki düşüncelerini Kur'ân'a bağlı kalarak ele almıştır. Çünkü her ne kadar vahyin emirlerindeki mana ve hikmeti akıl bilebilirse de, onlara göre tek başına aklın bilemeyeceği bazı şeyleri vahiy bize haber vermektedir. Ayrıca ikisi de Allah'ın hücceti olduğundan vahiy ile akıl arasında bir çatışmanın çıkması söz konusu değildir. Mu'tezilele akli sadece teorik istidlâl vasıtası olarak da kullanmamış, ahlâkî prensiplerin de temeli yapmıştır.

Mu'tezile akılcılığının içeriği tahlil edildiğinde Allah'ın iradesi ile insanın kesin bilgiye ulaşma kapasitesine olan inançları ortaya çıkar. Bununla birlikte onlar doğru İslâm itikadını temsil ettiklerini ve Kur'an'ı en isabetli biçimde anladıklarını ileri sürmüşlerdir (Gimaret, "Mu'tazila", *EL2* (Fr), VII, 793). Mu'tezile'nin "kökten" akılcı olmadığı Kâdi Abdülcebbar'ın sem'î konuların akli istidlâl ile bilinmesinin caiz olmadığına dair bir başlık açması (*el-Muğni*, XV, 26-29), ibadet ve haklar gibi sadece Allah'ın bildirmesiyle bilineceğini ve akli delilin bulunmadığı yerlerde tafsilî meselelerde sem'î delile başvurulacağını söylemesi (XV, 44-45) ile ortadadır. Kâdî'nin akılcı-

lığı Hüsnî Zeyde'nin de tesbit ettiği gibi salt akılcılık değil akıl ve vahiy arasında insicamın bulunduğu imânî bir akılcılıktır (*el-Akl inde'l-Mu'tezile*, s. 140, 143).

Buna karşılık modernite ile gelen pozitif seküler akılcılık kamusal alanda dini rafa kaldırmayı amaçlayan bir akılcılıktır. Von Grunebaum'un ifadesiyle "Aydınlanma'nın akılı saldırgandır. Kendi tahlillerine yönelik her türlü sınırlamaya karşı çıkar, bilinmeyenin örtüsünü kaldırmak onun öncelikli görevidir. Geleneğin (ki vahiy de gelenekten öte bir şey değildir) otoritesindeki hakikat onu tahrik eder, eleştiri onun birinci fonksiyonu, tarihin değer verdiği hususları bir kenara atmak en hoşlandığı ve insanın hükümranlığını ilan etmek gerçek amacıdır. ... Mahlukatın en üstünü olduğu ve herşey Allah tarafından emrine müsahhar kılındığı için değil, anlama ve kavrayışıyla hakimiyet kurma ve aklıyla üstünlüğünü tesis etme gücüne sahip bulunduğu için insan kâinatın sahibidir. İslâm'da akıl Allah'ın hikmet ve lütfunu şehadet edip insanın varlığı yaratıcısının yüceliğini gösterir ve Allah'ın insanlar için koyduğu ölçü nihaî hüküm kabul edilirken, Aydınlanmadan itibaren ise bütün iftihar insana tahsis edilmiştir" (von Grunebaum, "Concept and Function of Reason in Islamic Ethics", *Oriens*, XV (1962), s. 16).

Ayrıca Mu'tezile dahil olmak üzere kelâmcılar ortaçağ Yunan felsefesinin vârisleri Hristiyan teologları gibi Allah'ı rasyonalize ve sembolize etme ya da hakikatın sınırlarını deşifre etme gayretlerine girişmemişlerdir. Yalnızca varlığı anlamlandırmaya, yani mahlûk ve hâlıkı anlamaya çalışmışlardır. Bu açıdan kelâmcıların akılcılığı Batı düşüncesinde anlaşıldığı tarzda bir akılcılık değildir. Vahiy hem Mu'tezilî hem de Ehl-i sünnet kelâmcıları için akla rehber ve yol gösterici olarak kabul edilmiştir. İlk dönem kelâmcıları vahiy kaynak olarak kabul etmelerinden dolayı felsefi metafizik değil usûlüddîn anlamında teoloji yapmışlardır (krş. Frank, "The Sciece of Kalam", s. 36-37).

Allah'ı, O'nun sıfatları ve nübüvveti akılla isbatını savunan Mu'tezile vahiyle aklın bilemeyeceği şeriat, diriliş ve mücâzât gibi konuların vahiyle öğrenildiğini yukarıda vurgulamıştık. Mu'tezile usûlcülerinden Kâdî'nin çağdaşı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de, mâlûmatın ya sadece akılla ya sadece şeriatla ya da hem akıl hem de şeriatla bilinebileceğini kaydeder. Akılla bilinenler şeriatın mevkûf bulunduğu Allah'ın varlığı, sıfatları, kabîhi yapmayacağı gibi meselelerdir. Hem şer' hem akılla bilinenler, Allah'ın birliği gibi nübüvvetin sıhhatına mevkûf olmayan hususlardır. Sadece şeriatla bilinenler ise şer'î maslahat-mefsedetler ve taabbüdü emirlerdir. Namazın vücûbu, beş vakit oluşu, orucun ramazan ayında tutuluşu, içkinin haramlığı vb. konular bu

türdendir (el-Mu'temed, II, 227-8). Aslında bu yaklaşım sonraki kelâmcılara da geçmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdîlerin akıl ve vahyin kaynaklığı konusunda farklı bir tavırları yoktur. Bu anlamda Mu'tezile başlangıç yapmış ve yol açmış bulunmaktadır. Mu'tezile'nin akılı kullandığı asıl alan tabiat ve insanla ilgili cevher, araz, cisim, nefis, irâde, fiil ve istitaat gibi konulardır. Akılcılığın öne çıktığı bir diğer önemli alan da ahlakî boyutu bulunan eşya ve fiillerdeki iyi-kötü, hayır-şer nitelikleridir. İnsan bunları bilme kapasitesine sahiptir.

Bununla beraber Mu'tezile'nin aklın kullanımında bazı yanlışlara da düştüğü kabul edilmesi gereken bir husustur. Akıl hakikatin bilinmesinde bir vâsıta durumunda iken ona hakikatin kendisi imiş gibi yaklaşıması, yani araca önem verilip fazlasıyla vurgu yapılması amacın gölgelenmesine sebep olmuştur. Uluhiyet ve nübüvvetin teorisini kurarken, sistemi oluştururken önce akılla başlanması gerektiği doğrudur. Fakat iş pratiğe geldiğinde, söz konusu akıl inanç sisteminin kabule mazhar olmasında, tek başına aklın yeterli olmadığı bilinmektedir. Eğer uygun çevre ve ortam olmasa akıl yürütmelerimizin başarı şansı bulunmaz ya da çok düşük oranda kalır. Böyle bir çevreyi de akıl değil vahiy besler, kişiler de bu çevre içinde yoğrulup şekillenir. Tarihen sabittir ki, ihtidalar vahyin iyi temsil edilip güzel sunulduğu zaman ve mekânlarda gerçekleşmiştir.

Bunun yanında Mu'tezilîler sistemleri gereği hem insana hem de Allah'a bazı akıl vecibeler yüklemişlerdir. İnsana Allah'ın varlığını akılla bilme ve ni'mete şükür sorumluluğunu yüklerken Allah'ın da kötüyü (kabih) yapmama, mahlûkatı için en iyiyi (aslah) gözetme ve iyileri mükâfaatlandırıp, kötülerini cezalandırma mecburiyeti bulunduğunu savunmuşlardır. Her ne kadar bu görüşlerini Allah'ın hikmet ve adaletine dayandırıyor, dolayısıyla ulûhiyeti zedelememe endişesi ile hareket ediyorlarsa da, bizim kanaatimize göre âciz ve sınırlı bir varlık olan insanın akılla Allah'a vücûb nisbet etmeye hakkı yoktur ve bu yetkiyi kendinde görmesi yanlıştır.

Mu'tezile, sistemine hâlel getirmemek için belli nasları te'vil edip te'vilde mezhepçiliği ön planda tuttuğu da bir vâkıdır. Ayrıca Mu'tezile'nin kesin tavırlılığı, akılcı bir sistem kurarken bazı çelişiklere düşmesine de yol açmıştır. Mesela bir yandan tevhid prensibine büyük önem vermiş, Allah'ın yüceliği, kudreti ve birliği üzerinde hassasiyetle durmuş, teorik ya da pratik hiçbir şirk ihtimalini kabul etmemiştir. Bu da tabii olarak Allah'ın mahlûkât üzerinde sınırsız otorite ve hakimiyeti anlamına gelir. Halbuki diğer yandan adl ve sorumluluk prensibi çerçevesinde insana fiilleri ile ilgili tam yetki verilmiş, Ehl-i sünnet kelâmcılarının koyduğu ara formül (halk-kesb)

yoluna gidilememiştir (krş. Macid Fakhri, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *The MuslimWorld*, 18/1 (1953), s. 96).

Sonuç olarak diyoruz ki akıl ve nakil arasındaki ince denge titizlikle korunmalıdır. Akıl vahiy karşısında kendi başına mutlak bir kategori değildir, ancak vahyin diliyle tebliğ edilen hakikat bilgisinin anlaşılmasında vazgeçilmez bir araçtır. Bu, Batı'daki rasyonalizmden çok farklı bir akıl tanımıdır (Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul 1994, Beyan, s. 397). Katı pozitivismi doğuran Batı rasyonalizminde olduğu şekliyle müslümanların seküler bir dünya görüşünü benimsemeleri zaten mümkün değildir. Modern zamanlarda daha belirgin olarak görüldüğü gibi akılcılığın tekebbüre ve despotizme dönüşmesi ve doğruyu kendi bilgisine hasretmesi riski her zaman mevcuttur. Fakat bu durum aklın değerini küçültmez ya da kullanımını ortadan kaldıramaz. Akılla donatılan insanın ebedî ve kâdir bir varlığın hidayeti karşısındaki konumunu göz ardı etmeden, idrak ve anlama mekanizması olan aklını ölçülü ve azimli bir şekilde kullanması halinde hem önündeki engeller kalkacak, hem problemleri çözülecek, hem de içinde yaşadığı dünyası tahrip edilmemiş olacaktır. Hakikatın bilgisi ve en doğrusu nihai noktada Allah'a aittir.