

T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

I. ULUSLARARASI KATILIMLI
BİLİM DİN VE FELSEFE TARİHİNDE
HARRAN OKULU
SEMPOZYUMU

28-30 Nisan 2006

II. CİLT

Editör

Prof. Dr. Ali BAKKAL

ŞANLIURFA 2006

**I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu
Sempozyumu**

ISBN: 975-7113-24-7

Dizgi ve İç Sayfa Tasarım

Arş. Gör. Dr. Kadir PAKSOY Arş. Gör. Dr. Hüseyin KURT

Kapak Tasarım

Öğr. Gör. Haldun ÖZBUDUN

Baskı Yeri ve Yılı

Şelale Matbaası

Haziran 2006 - Konya

Bu kitap internet sitemizde de elektronik ortamda yayımlanmıştır.

İnternet adresi: www.harran.edu.tr/uhos/index.htm

e-posta: ilahiyat@harran.edu.tr

Adres: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mardin Yolu 20. Km. Osmanbey Kampusü / ŞANLIURFA

Tlf: 0.414.3440036 Faks: 0.414.3440037

Bu kitapta yer alan bildirilerin ilmi ve hukuki sorumlulukları yazarlarına aittir.

Bu kitap, TÜBİTAK ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın katkılarıyla basılmıştır.

MU'TEZİLE KELAMCILARININ DİN DİLİ ANLAYIŞLARINA HARRAN OKULU'NUN KATKISI

Hülya ALTUNYA*

The Influence Of Harran School On The Formation Of Religious Language Of
Mutazilites

Abstract

Translations of classical Greek philosophical texts by Harran School shaped the world of thought and language of Mutazilites to a great degree. This paper will ask the following question: what are the basic characteristics of philosophy of language (and religious language) which was developed by Harranite philosophers on the basis of classical Greek thought and Sabian belief? Moreover it will search for the question how far Mutazila theologians were influenced by this philosophy of religious language in projecting their own theological system. Even if Mutazilites were influenced by Harran school they were critical of it in determining the meaning of theological concepts.

Harran Okulu, İslâm düşüncesinin felsefi alt yapısının kurulması ve gelişmesi safhalarına, Antik Yunan felsefe eserlerini Arapçaya çevirerek ve buradaki ilim adamlarının ve filozofların hilafetin merkezi Bağdat'a bilimsel ve felsefi düşünceyi taşıması ile katkıda bulunmuştur. Bu okulun felsefi ve dini düşüncelerinin Müslümanlar üzerinde bıraktığı etki; iki şekilde kendini gösterdi. İlki; Neo-Platonist (Yeni Eflatuncu) felsefi düşüncenin ve aynı bakış açısıyla yorumlanan Aristotelesçi felsefenin, İslâm din anlayışının aklı savunmasını üstlenen Mu'tezile Kelâmcılarında bulunduğu yankıdır. Diğeri ise İslâm Felsefesinin en güçlü ekolü; Meşşâilerin ortaya çıkışındaki kurucu etkidir. Harran Okulu, İslâm Kelâmına ve Felsefesine hem düşünsel hem de dilsel alanda felsefi ve gnostik nitelikli pencere açarak, İslâm düşünce geleneğine hareketlilik getirdi. Antik Yunan felsefi söyleminin baskın olduğu bu hareketlilik, ilk dönemlerden itibaren artarak Mu'tezile Kelâmcılarının düşünce ve dil dünyalarının şekillenmesini sağladı. Kur'an'ın teolojik söylemi içinde düşünerek söz söyleyen Mu'tezililer, bu defa felsefi perspektifle Tanrı hakkında konuşmaya başladılar. Burada her ne kadar Mu'tezile'nin amacı; Kur'an'da anlatılan

* Ar. Gör. SDÜ. İlahiyat Fak., hulyaaltunya@yahoo.com

Tanrı'yı, diğer din mensuplarından gelen eleştirilere karşı onların düşünce mantığı ve diliyle savunmak olsa da, kendisini felsefi alanda konumlandırmış olması, onları, düşünce ve dil formatlarını değiştirme sonucuna götürdü. Daha açık ifade edilecek olursa; Mu'tezile, Harran Okulu'nun felsefi sorularını cevaplayabilmek amacıyla felsefenin söylemini kullanmış ve böylece ilahî vahyi felsefi yorumların ışığında anlamaya ve anlamlandırmaya çalışarak özgün bir din dilinin kurulmasını sağlamıştır. Pragmatik amaçların gereği ortaya çıkan bu din dilinde, Harran Okulu'nun felsefi ve dini yapısının, sorgulamalarının ve din dilinin etkisi nasıl olmuştur? Onlar hangi felsefi ve dini düşüncelere bağlı olarak kendi söylemlerini oluşturmuşlardır? Burada öncelikle araştırılacak sorular, Harran Okulu'nun felsefi ve dinî kimliğidir. Daha sonra ise bu kimliğin Mu'tezile üzerindeki etkisi tartışılacaktır.

Neo-Platonist (Yeni Eflatuncu) ve Pisagorcucu felsefelerin rağbet gördüğü Harran Okulu'nda, M.Ö. III. yüzyıldan itibaren bölge halkının dini inançlarına; Sabiliğin karışması ile bir çeşit Sabii-Helenistik düşüncesi oluştu.¹ Sümer-Asur astrolojisinin yanı sıra Yunan tıp, matematik ve felsefesi ile ilgilenen bu ilim adamları, Antakya Okulu'nun kapatılması ve oradakilerin Harran'a gelmesi ile birlikte güçlü bir okulun kurulmasını sağladılar. Müslümanların bu bölgeyi fethinden sonra ise felsefe, tıp ve diğer ilim dallarındaki eserler, hızla Arapçaya çevrilerek Beytü'l-Hikme vasıtasıyla felsefi ve ilmî sahalarda gelişmeler başlatıldı. Bu dönemde Harran Sabiileri tarafından, Aristo'nun *Fizik Üzerine* isimli eserinin şerhi, *I. Analitiklerin telhîsi, Hermeneutica'nın telhîsi, Organon ve Platon'un Cumhuriyet'i* gibi eserler Arapçaya çevrildi.² Harran Okulu'ndaki çeviri faaliyetinde, Sabiilerin dini inançları ile benzerlik arzeden Platoncu ve Neo-Platoncu felsefe eserlerine daha fazla önem verilirken, Aristoteles'in ise mantık, hitabet ve şiir kitapları tercih ediliyordu.³

Klasik İslâm kaynaklarında Sabiilerin dini inançları hakkında birbirinden farklı ve çelişkili bilgiler bulunmakta ve onların "haniî" olup olmadıklarına dair tartışmalar yapılmaktadır. İlk dönem İslâm kaynaklarına göre Harranlı Sabiiler, "Sâniî ve Mâbûd" olarak adlandırdıkları zat, asıl ve ezeliyet bakımından tek olan bir ilahın varlığını kabul etmektedirler. Aynı zamanda bu Sabiilere göre, Tanrı ile insanlar arasında aracılık edecek "Ruhaniler" denilen varlıklar bulunmakta ve bu durum Tanrı'nın teklifine zarar vermemektedir.⁴ Âlemin Sâniî ve Fâtır olan Tanrı, sonradan olan varlıkların sıfatlarından münezze, hikmet sahibi ve kutsal bir varlıktır. Tanrı'nın akılla bilinmemesi ve hiçbir sıfatla nitelenememesi yüzünden, O'na yaklaşmak için aracı varlıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Tanrı ile evren arasındaki iletişimi sağlayan "Ruhani varlıklar", cevher, fiil ve hal bakımından

¹ De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİFY, II. B., Ankara, 1971, s. 79.

² Kazım Sankavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, TDV Yay, Ankara, 1997, s. 33-40.

³ Y. Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., II. B., İstanbul, 1992, s. 134-135.

⁴ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. 2, tah. Muhammed Seyyid Kilani, Daru's-Saabe, Beyrut, 1986, s. 6, Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 293.

kutsanmış ve arınmışlardır. Ruhaniler denilen mukaddes varlıkların cevherleri cismani maddelerden beri, mekanın hareketinden ve zamanın değişmesinden münezzehtirler. Onlar Tanrı'ya takdis ve tesbih etmek üzere yaratılmış temiz varlıklar olmaları hasebiyle Tanrı'nın emirlerine asi olmazlar. Ayrıca insanlar ihtiyaçlarını ve isteklerini Tanrı'ya ruhani varlıklar vasıtasıyla iletirler. Ruhanilerin, Tanrı katında insanlar için şefahtçi olmak gibi bir başka görevleri de vardır. Ruhani varlıklara yakınlaşmak ise insanın nefsinin şehve ve gadabi güçlerin etkisinden kurtarılması ve ahlâkını güzelleştirmesi ile mümkün olmaktadır. Ayrıca riyazat ve çeşitli ibadetler yapılarak, kendilerine vahy geldiğini söyleyen insanlarla aynı konuma gelme imkanı da vardır. Sabiiler, peygamberlerin kendileri gibi yiyip-içen insanlar olduklarını, madde ve suret açısından ise yine insanlarla aynı olmaları hasebiyle, onlara itaat etmeyi gerektirecek bir neden göremediklerini iddia etmektedirler. Bu yüzden beşer olan peygamberleri değil, ruhanileri aracı saymaktadırlar. Ruhanilerin fiillerine gelince; işlerin yaratılması (ihtira ve icad), düzenlenmesi, halden hale konulması ve mahlûkatın ilk başlangıcında kemâle yönlendirilmesi hususlarında vasıtadırlar.¹

Harranilerin metafizik görüşleri ile Antik Yunan filozoflarının doktrinleri arasında açık bir benzerlik vardır.² Örneğin, Ortaçağ'da yaşayan Harran Sabiileri'nin Tanrı'sı, Plotinus'un "Mutlak Bir" adını verdiği akılla bilinmeyen ve iletişim objesi olmayan aşkın Tanrı'sına benzemektedir. Plotinus, Mutlak Bir'i şöyle tanımlamaktadır:

*"Onun için Bir gerçekte sözle anlatılamaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin herhangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu Zekâ'nın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur; çünkü (olsaydı ç.n.) bu ad ondan başka bir şey olacaktı; o, bütün şeyler arasında herhangi bir şey değildir ve onun hiç adı yoktur; çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey söylenilmez."*³

Harran Sabiileri de, Tanrı'nın gerçekte adlandırılmayacağını ancak mecazi olarak İslâm'dakine benzer şekilde "Esmâ-i Hüсна" dedikleri adların Tanrı'ya verilebileceğini görüşündedirler.⁴ Diğer taraftan Sabiiler, Tanrı'nın birliğini ifade ederken tüm çirkin ve olumsuz (selbî) sıfatları O'ndan münezzeht kılmakta ve böylece tenzihi din dilini⁵ kullanmaktadırlar. Tanrı görmez, zulmetmez, mal ve mülk edinmez gibi ifadelerle, O'nun "ne olmadığını" açıklayan bu tenzihi dil, gerçekte insanın düşünce ve dil dünyasının dışındaki bir varlığa işaret etmektedir. Tenzihi din dilinin özelliği, Tanrı hakkında yapılacak her türlü konuşmanın eksik kalacağını ve insanın ne kadar yücelikleri, ululukları Tanrı'ya atfetse bile dilin yetersiz kalacağını göstermesidir.

¹ Şehristani, el-Milel ven'Nihal, c. 2, s. 7.

² Şinasi Gündüz, The Origins and Early History of The Mandaeans and Their Relation to The Sabians of The Qur'an and to The Harranians, (Doktora Tezi), The Department of Mistle Eastern Studies, 1991, s. 246.

³ Plotinus, Enneadlar Seçmeler, çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa, 1996, s. 71.

⁴ Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, s. 293.

⁵ Günümüzde tenzihi din diline, "negative theology" denilmektedir.

Tanrı'nın kendisiyle özdeş varlık olarak her şeyin üstünde olması, O'nun adlarla sınırlandırılmasına izin vermemektedir. Bu yüzden ancak O'nun ne olmadığını söyleyerek hakkında konuşmak mümkün olacaktır.¹ Dolayısıyla Harran Sabiileri de, Plotinus gibi Tanrı hakkında ancak tenzihi din dili ile konuşmayı tercih etmektedirler.

Mu'tezililer, Yuhanna bin Haylan ve Sabit bin Kurra gibi Harran Okulu ilim adamlarının, Harran'daki felsefi ve ilmî düşüncüyü, hilâfetin merkezi olan Bağdat'a taşıması ile bu din dilinden haberdar oldular. Bu dönemde Mu'tezilî kelimeler, Yunan ve Sabii kaynaklı eserlere her ne kadar apolojik amaçlarla rağbet etmişler ve felsefeyi araç ve vasıta olarak görmüşlerse de, felsefenin kullandığı terminoloji ve düşünce formatını kullanmakla felsefi bir din dilinin temelini attılar. Mu'tezile'nin Kur'an'ın söylemini, felsefi soru modelleri ya da kavramsal çerçeve içinde anlayıp yorumlaması, zaten soyut olan Tanrı tasavvurunun metafizik kavramlarla daha da soyutlaştırıldığı bir din dilinin geliştirilmesine neden oldu. Daha açık ifade edilecek olursa Mu'tezile Kelâmcıları; Harran Okulu'nun kullandığı tenzihi din dilini, "tevhid"i sağlama amacıyla Allah'ın sıfatları problemi ile ilgili yaptığı tartışmalarda kullanmaktadırlar.

Mu'tezilî ekolün ilk isimlerinden Vasil bin Atâ (h.81-131), Me'mun'un hilâfeti sırasında altın çağını yaşayan tercüme hareketi döneminde, Allah'ın sıfatlarının nefyi hususundaki görüşleri ile eleştiriler almıştır. Klasik mezhepler tarihi kaynakları, onu ve bilhassa ondan sonra gelen arkadaşlarını felsefe kitaplarını okuyarak, gnostik ve mesihî görüşlerden etkilenmekle suçlamışlardır. Mu'tezili Kelâmcıların etkisi altında kaldıkları bu isimler arasında Balagios, Yahya ed-Dimeşki ve Theodor Ebu Kurre gibi düşünürler vardır.² İslâm düşüncesinde dış etkilerin gücünü hissettirdiği bu dönemde, Vasil ve arkadaşlarının asıl amacı; düalist akımlara karşı tevhidi savunmaktır. Ne var ki düalistlerin sorularına cevaplar verirken, onların meşruiyet kazanmış din dillerine başvurmak gerekiyordu. Bu yüzden Vasil, henüz olgunlaşmamış felsefi temelli din dilini kullanarak Allah'tan, ilim, irade, kudret ve hayat gibi sıfatları nefyetti. İki ezeli, kadim ilahi varlığın muhal olduğunu iddia eden Vasil'a göre, kadim mana ve sıfat ispat etmeye çalışanlar, iki ilah ispat etmiş olacaklardır.³ Denilebilir ki Vasil; sıfatların Allah'ın zatından ayrı kadim varlıklarının olamayacağını söylerken, konuya, varlık ve dil ilişkisi açısından bakmaktadır.

Mu'tezile'nin felsefi düşünüş biçimine yaklaşan kelâmcısı olan Ebu'l Hüzeyl Allaf (h.135-226), tercüme edilen felsefe eserlerini okumuş ve halife Me'mun'un huzurunda yapılan felsefi-kelâmî nitelikli tartışmalara katılmıştır. Şehristani ve Eşari gibi ilim adamları, onun Aristoteles'ten esinlenerek Allah'ın sıfatlarını nefyettiğini söylemektedirler. Ancak Aristoteles'in Tanrı'sı tümüyle ilim olduğu için, varlıkları kendi zatında değil, onların mahiyetini bilir. Bu durumun Allaf'ın, Allah'ın zatı ve

¹ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 59.

² Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 215.

³ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, s. 185.

sıfatının aynı olduğuna dair iddiası ile ilgisi yoktur.¹ Sıfatlar konusunda Allaf'ı asıl etkileyen felsefi akım; Harran Okulu vasıtasıyla yayılan Neo-Platonist "hiçbir varlığa benzemeyen Tanrı" düşüncesidir. Şehristani'de Allaf'ın sıfatlarla ilgili düşüncesindeki inceliğe dikkat çekmektedir:

*"Allahü Teâlâ bir ilimle âlim, ilmi zâtıdır; bir kudretle kâdir, kudreti zâtıdır; bir hayatla diri, hayatı zâtıdır. Bu görüşü, Allah'ın zâtı birdir, onda hiçbir şekilde çokluk yoktur diyen felsefecilerden almıştır. Sıfatlar ilahi zâtın ötesinde bizâat kaim manalar olmayıp Allah'ın zâtıdır"*²

Allaf, Allah'ın sıfatlarını filozoflar gibi tamamen nefyetmek yerine, onların zatla aynı olduğunu söylemektedir. Buna karşılık o, Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerini yani "Esmâ-i Hüsnâ"yı, Allah'ın zatının vecihleri olarak yorumlamaktadır.³ Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen Harran Okulu da, benzer şekilde, Allah'ın isimlerinin varlığını kabul etmek zorunda kalmıştı.

Harran Okulu'nun açtığı düşünce alanı içinde metafizik konuları tartışan Mu'tezile Kelâmcılarının, asıl referansları Kur'an ayetleridir. Özellikle Platon'dan çevrilen eserler, Mutezile'yi metafizik sahasında, Tanrı, ruh-beden ikiliği ve ruhun ölmezliği, varlık ve yokluk kavramlarında etkilemesi, Kur'an ayetlerinin felsefi yorumlanması sonucunu doğurmuştur. Örneğin Mu'tezile kelâmcıları, tenzihi din dilini kullanırken referans metinleri; Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayettir.⁴ Ancak Mu'tezililer, sıfatların olmadığını ya da Allah'ın zâtıyla aynılığını iddia ederken ve O'na olumlu sıfatları atfetmekten çekinirken tenzihi din dilini kullanıyorlardı⁵ ki bu din dili, Harran Okulu vasıtasıyla haberdar oldukları filozofların diliydi. Geçmişte Mu'tezilî olan, ancak daha sonra bu görüşü terkeden Eş'arî de, onların Allah hakkındaki düşüncelerinin filozoflardan alındığı kanaatindeydi:

*"Onlar -övgüsü yüce, isimleri mukaddes olan- Allah'ın, sıfatları, ilmi, kudreti, hayattı, işitmesi, görmesi, izzeti, celali, azameti ve kibriyası olmadığını söylediler. "Bu, onların âlemin yaratıcısının ezeli olduğunu, âlim, kâdir, hayy, semî, basîr ve kadîm olmadığını iddia eden felsefeci kardeşlerinden almış oldukları bir görüştür." O'nu, "ezeli bir zât olduğunu söyleriz" diyerek tanımladılar."*⁶

Mu'tezile Kelâmcılarının Allah hakkında konuşurken Kur'an'da kullanılan kelimelerin dışında, Yunan felsefesi kaynaklı felsefi terimlerle görüşlerini açıkladıklarını görmekteyiz. Yine Eş'arî, Bağdat Mu'tezile'sinin Allah hakkındaki şu sözlerini nakletmektedir:

¹ Ali Sami en-Neşşâr, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II, s. 288.

² Şehristani, el-Milel ven'Nihal, c.1, s. 49-50, İslâm Mezhepleri, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 63.

³ Ali Sami en-Neşşâr, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II, s. 289.

⁴ Şûrâ, 11.

⁵ Turan Koç, Din Dili, s. 62.

⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyin, tah. Helmut Ritter, III. B., 1980, s. 483, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 345.

*“ ‘Allah şeydir; esya gibi değildir’ derler. Ezelde esyayı, var olmadan önce cisimleri ve arazlarıyla bildiğini söylerler. Cisim, var olmadan önce, bir araya getirilmiş bir cisimdir.”*¹

Mu'tezile Kelâmcıları, Kur'an'da geçmeyen, cevher, araz, varlık ve yokluk gibi kavramları, Harran Okulu etkisindeki felsefî tavırla uyumlu olarak Allah hakkında konuşurken kullanmaktadır. Ancak bu kavramlar, Mu'tezile'nin anlam dünyasında yeniden şekillenmekte ve Kur'an'da anlatılan Allah inancının akli savunması yapılırken faydalanılmaktadır. Örneğin Aristoteles cevher (ousia) kavramını, basit cisimler ve varlıkların kendinde mevcut sebebi olarak iki anlamda kullanırken², Mu'tezile kelâmcıları, bölünme kabul etmeyen öz anlamında, “cevher-i ferd ve cevher-i vahid” gibi kavramları kullanmışlardır. Mu'tezile Allah için, cevher, araz, cisim vb. kelimelerin yüklem yapılmasına karşı çıkmışlardır.

Sonuç olarak denilebilir ki; Mu'tezile'nin din dilindeki tenzihi yapının oluşumunda Harran Okulu düşünürlerinin rolü vardır. Her iki akımın rağbet ettiği bu din dili, Tanrı'yı olumsuz anlamda, tamamen bilinemez ve kavranamaz bir varlık haline getirmek yerine, her türlü eksikliği O'ndan münezzehe kılma işlevi görmektedir. Harran Sabiilerine göre Tanrı, hiçbir şeye benzemeyen, bambaşka bir varlık olması yüzünden O'na sıfatların atfedilmesi mümkün değildir. Tanrı'nın sıfatlarının olmaması ise O'nun anlaşılmasını ve bilinmesini engellemektedir. Bu durumda Tanrı'yı bilebilmek için cevher, fiil ve hal durumunda olan ruhanilerin aracılığına ihtiyaç duyulmaktadır. Buna karşılık Mu'tezile ise Tanrı'nın varlığından ayrı sıfatların varlığını kabul etmenin, Tanrı'nın zatında çokluğa neden olacağını iddia etmektedir. Mu'tezile Kelâmcıları, insan aklının Tanrı'yı bilme hususunda yetkin olduğunu kabul ettiklerinden dolayı araçılara gerek duymazlar.

¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyin, s. 504, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, s. 355.

² Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yay., Ankara, 1993, s. 39.