

MU'TEZİLE'NİN KLASİK İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE MODERN DÖNEME ETKİLERİ

-The Place of Mu'tazila in Classical Muslim Thought and Their Impact on Modern Period-

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Marmara Ü. İlahiyat Fak

Email: ilyas_celebi@yahoo.com

Abstract: *As is well known, the homicide of Caliph Osman created an imminent and farreaching effect on Muslim thought. After this event one can figure out how extreme edges muslims went like Murcia and Haricis. Mu'tazila represents the middle way between these two extreme. Besides, Mu'tazilite thinkers were the representatives of free thinking in early muslim society. Among stormy philosophical speculations by outside influences, a reflexive impulse to moral issues was developed by these thinkers, which can be easily seen in their formulations of five principles. Through these principles they tried both to challenge to foreing effects such as Christianity, Gnosticism, Manichaeon dualism, etc., and to develop a sui generis ethical outlook. Their approach to religion and religious thinking became a prototype in modern period especially in the sub-continent*

1. Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri

Müslümanlar Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra iki büyük iç savaş yaşamışlar ve savaştan her iki taraf da bu olaylarda büyük kayıplar vermiştir. Söz konusu olaylar esnasında ve sonrasında izlenen tavırlara baktığımızda insanların, savaşa katılan taraflar ve her iki tarafta da yer almayan tarafsızlar olmak üzere üç gruba ayrıldığını görürüz. Cemel ve Sıffin adlarıyla tarihe geçen bu savaşların her ikisinde de bir tarafta Hz. Ali ve taraftarları yer alırken, karşı tarafta birinci olayda Hz. Aişe ve destekçileri, ikinci olayda ise Muaviye ve yanlıları bulunmuştur. Bu olaylar karşısında bir de tarafsızlar bulunmaktaydı ki, bunların öncülüğünü de Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer ve Zeyd b. Sabit gibi sahabiler yapmaktaydı. Söz konusu olaylar sonrasında yapılan değerlendirmelere bakıldığında da bir tarafta duyarsız ve aldırma bir tavır takınan Mürcie'nin, öbür tarafta olayların aktörlerini dini ve dünyevî açıdan mahkum eden Haricilerin yer aldığını görürüz. Halbuki bu aşamada da sesi duyulan söz konusu karşıt gruplar yanında organize olmayan ve ortaya bir tepki koymayan sessiz bir grup bulunmaktaydı. Mu'tezile işte bu grubun tutumunu kendine örnek almış kişilerden oluşan bir harekettir. Demek ki, diğer mezhepler gibi

Mu'tezile'nin de ortaya çıkışında yaşanan sosyal ve siyasi olayların bizzat kendileri olmasa bile sonuçları etkili olmuştur.

Mu'tezile'nin doğuşuna neden olan meşhur ders halkasına soru sormak üzere baş vuran meçhul kişinin malum sorusuna göz attığımız zaman yukarıdaki değerlendirmelerin izlerini zorlanmadan görebiliriz. Hasan el-Basrî'nin sabırsız ve dik kafalı öğrencisi Vasıl b. Ata büyük günah işleyenin fasık olduğunu söylemek suretiyle geride bırakılan olaylara karışanlara ve duyarsız davrananlara karşı tepkisini gösteriyordu.

Suriye, Irak ve İran'ın fethedilmeleri ile buralarda bir taraftan hızlı bir şekilde İslamlaşma süreci yaşanırken bir taraftan da geleneksel İslâmî anlayışlara karşı entelektüel itirazlar yükselmeye başladı. Bu durumun önüne geçmek ve İslamlaşma sürecini daha da hızlandırmak isteyen bazı alimler hasımlarını daha kolay ikna etmek için ortak paydalarından hareket etmeyi tercih ettiler. Bunların başında bütün insanlarda ortak bir meleke olan akıl geliyordu. Bu nedenle Mu'tezililer, aklın en etkili bir şekilde kullanımını sağlayan cedel yöntemini benimsediler ve bu yöntem ile muhatap ve hasımlarına mukabeleye başladılar. Gerek Mecusî, Hristiyan ve Yahudî gibi diğer din mensupları ile, gerekse selefi, Eş'arî, Batınî, Cebrî ve Mürcî gibi İslam toplumuna mensup kişilerle münazaralar yaparak hem kendi mezheplerinin yayılmasını sağladılar hem de İslam dünyasını serbest tartışmaların yapıldığı bir arena haline getirerek çok sesliliğin teşvikçisi oldular. Görüşlerini "Beş Esas" halinde sistematize eden Mu'tezile, bu düşünce ve tutumu ile gelenekçi bir yöntemi benimsemiş olan muhafazakar Selefiyye'nin alternatif bir ekol haline gelmiş oluyordu. Çok geçmeden de bir taraftan kendi içinde farklı kollara ayrılarak yenileşmesini sağlarken, bir taraftan da bu dinamik yapı sayesinde rakip ve hasımları üzerinde entelektüel baskı oluşturarak onları etkilemiştir. Bunlar, tevhid inancını savunmanın bir aracı olarak gördükleri kelâm ilminde muhafazakâr davranmamışlar, aksine taklidi reddedip cehaletle mücadele etmişler, gerekli gördükleri bütün bilgileri ona dahil etme cesaretini göstermişler, müslümanların düşünce donukluğuna tutulmaması için ellerinden gelen gayreti göstermişlerdir. Mu'tezililerin mezheplerine bağlılıkları özgürlük anlayışlarına zarar vermemiş ve farklı düşünceler ortaya koymalarına engel olmamıştır. Nitekim Ebu Hâşim el-Cübbâî, Ebu Ali el-Cübbâî'nin oğlu ve

öğrencisi olduğu halde babasının düşünceleri ile çatışan görüşleri hiçbir kompleks duymadan rahatça ortaya koyabilmiştir. Mu'tezilî alimler bu meziyetleri sayesinde çevrelerindeki insanlar ve yöneticiler üzerinde etkili olmuşlardır¹

Mu'tezililer özgürlük anlayışları yanında daha başka birçok meziyetleri ile de tanınmaktaydılar. Söz gelimi onlar, yaşadıkları dönemin kültürüne sahip, dil konusunda yetkin, zeki, hitabet ve ikna gücü kuvvetli, iyi cedel yapabilen duyarlı kişilerdi. Onların çoğu özel hayatlarında zahid, cömert, hayır ve hasenattan geri kalmayan insanlardı. Örneğin mezhebin kurucusu sayılan Vasıl b. Ata cömertliği ile meşhurdu. Zühde düşkünlükleri sebebiyle Bağdat Mu'tezililerine "Nüssâku Bağdad" denilirdi. Yine bu özelliği sebebiyle ünlü Mu'tezilî alim Mırdar'a "Rahibu Mu'tezile" lakabı takılmıştı. Amr b. Ubeyd Halife Mansur'u ziyarete gittiğinde halife kendisine hediye olarak on bin dinar vermek istemiş fakat o -ihtiyacı olmasına rağmen- bunu reddetmişti. Mutezili literatürde, onların kelam ilmiyle iştigallerinde de bu zahidane tavrın etkili olduğu dile getirilmektedir. Çünkü onlara göre kelâm ilmi ahiret için tahsil edilir.²

Şüphesiz ki, böyle bir hareketin reaksiyonlarla karşılaşması tabii idi ve nitekim öyle de olmuştur. Basra ve Bağdat'ta Hanbeliler, Mağrib'te Zahiriler, Sicistan ve şam'da Kerramiler onlara cephe almışlardır. İlk ikisi akla verdikleri değer dolayısıyla, diğerleri ise teşbih ve tecsimi reddetmeleri sebebiyle Mu'tezile'ye karşı çıkmışlardır. Daha sonra bu kervana Eş'ariler ve Matüridiler de katılmıştır. Ancak Abdülkahir el-Bağdadî gibi sert tutum izleyenler istisna edilecek olursa geri kalan kelimciler onlara karşı daha munsıf ve müsamahalı bir tavır sergilemişlerdir. Bu tavrı sergileyenlerin başında Gazzâlî gelmektedir. O, akklı kendisi ile naklin doğruluğu bilinen bir vasıta ve din savunulan bir silah olarak görmekte, Batınîlere karşı bu silahı kullanırken Mu'tezile'nin fikirlerinden yararlanmayı tercih etmektedir³. Gazzâlî'nin Mu'tezile'den etkilendiği bir alan da gaiyyet meselesidir. Kendisi Eş'arî olmasına rağmen yaratılmışlardaki hikmet ve gayeyi inceleyerek "Allah'ın yarattıklarının, olabilerin en mükemmeli olduğunu" söylemiştir. *el-Hikme li mahlûkatillah*

¹ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 230-248.

² İbnü'l-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 113.

adlı eserinde yer, gök ve ikisi arasındaki bütün varlıkların belirli bir fonksiyonu icra etmek üzere yaratıldığını ve insanın bu yaratılış hikmet ve fonksiyonlarını araştırması gerektiğini savunmuştur. *el-Maksadü'l-esnâ*'da Allah'ın isimleri ile yaratıklar arasındaki gaiyyet ilişkisine dikkat çekmiş, *İhyâ*'da ise Eş'arî görüşün aksine, ilahî iradenin hikmetten bağımsız olamayacağını ve fitratın hikmete en uygun olan olduğunu savunarak "Leyse fi'l-imbân ebda mimmâ kân"⁴ ifadesini kullanmıştır. Bunun üzerine de Burhanüddin el-Bikaî tarafından Mu'tezile'nin dümen suyuna girmekle itham edilmiştir⁵. Bütün bunlar yaratıklardaki hikmet ve esrarı araştırmayı gerektirmektedir ki bu da Mu'tezile'nin savunduğu tezi yani aklın kullanımını gerekli kılmaktadır.

Mu'tezililer, aklı kullanmak suretiyle âlemde her şeyin yerli yerinde ve bir hikmete dayandığı, Tanrı'dan kaynaklanan bir şerrin söz konusu olmadığı, dolayısıyla maslahat ve gâî sebeplerin esas olduğu görüşüne varmışlardır. "Aslah ve gaiyyet" diye ifade edilen bu teori nisbî bir rasyonalizmi öngörmektedir. Allah'ın şerri emretmeyeceği gibi, onu irade de etmeyeceği esasına dayanan söz konusu teoriyi temellendirmek üzere insan iradesinin hür olduğunu ve Allah'ın, ister hayır ister şer olsun kulun iradî fiillerini yaratmadığını söylemişler; kendisi yaratmadığı için de hayırlı fiilleri rahatça ödüllendirme ve kötü fiilleri de cezalandırma hakkına sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca onlar, Allah'ın sübûfî sıfatlarını zatının aynı sayan, insan davranışlarını Allah'ın etkinlik alanı dışına çıkaran ve kudret-i ilahiyeyi sınır-

³ Gazzalî, *Tehafütü'l-felasife*, Kahire ts., s. 68-69.

⁴ Gazzalî, *İhyau ulûmi'd-dîn*, Kahire 1968, IV, 321.

⁵ Gazzalî'nin bu sözü üzerine uzun bir tartışma başlamıştır. Burhanüddin el-Bikaî, *Delâletü'l-bürhân alâ en leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân* adlı risaleyi yazarak Gazzalî'nin bu sözü Mu'tezile'den alarak alemdeki nizamın eşsiz olduğunu anlatmaya çalıştığını, halbuki bu sözün içinde Mu'tezile'nin iddialarından olan "Allah'ın kudretinin sınırlandırılması" görüşünün yer aldığını, Gazzalî'nin bu tutumu ile Sünnileri aldattığını iddia etti. Bunun üzerine Nureddin Ali b. Abdullah el-Medenî *İzahu'l-beyan limâ erade'l-Hucce min leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân* isimli risaleyi yazarak Gazzalî'yi anlayamayan Bikaî'nin bu tür bir açıklamaya ihtiyacının olduğunu kaydetti. Yine Gazzalî'yi savunmak için Nureddin Ali b. Muhammed el-Uşmûnî *Tasyîdü'l-erkân min leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân* adlı bir risale yazıyor. Bu defa Bikaî, Uşmûnî'yi reddetmek üzere *Tehdîmü'l-erkân min leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân* başlıklı bir reddiye yazıyor. Bu tartışmalara Suyutî de katılarak bir reddiye de o kaleme alıyor ve tartışmalarda arayış bulmak ve son noktayı koymak üzere İbn Ebû Şerîf *el-Es'ile ve'l-ecvibe teteallaku bi leyse fi'l-imbân ebda' mimmâ kân* adlı risalesini yazıyor.

landıran düşünceleri ile nisbî bir deizmi, insan iradesine sağladıkları geniş yetki ile liberalizmi, hüsün kubuh görüşleri ile objektivizmi ve ahlâk meselelerine yaklaşımları ile de pragmatizmi hatıra getirmektedirler.

Mutezile'yi diğer mezheplerden ayıran en önemli özellik, dinî ilimlerde akla inisiyatif tanınmaları ve onu öne çıkaran "kelâm metodu"nu inşa etmiş olmalarıdır. Onlar bu metodu, nesnel konuları birbirleri ile kıyas ederek sonuçlara giden fakihlerden almış olmalarına rağmen, onlar gibi nesnel nesnel ile karşılaştırma yerine görünmeyi görüne (gaibi şahide) kıyas ederek neticeye gitme yolunu benimsemişler, bunun sonucunda da fizik âleme benzeyen bir metafizik düşünmeye başlamışlar, akıl ilkelerinin ve inanç esaslarının müsaade etmediği noktalarda ise kıyası reddederek tenzihe yönelmişlerdir. Bu söylemlerindeki referansları Kur'an'ın düşünmeyi teşvik eden ve akletmeyenleri kınayan ifadeleridir. Ancak bu tutumları onların vahyi tamamen ihmal etmiş oldukları anlamına gelmez. Çünkü onlar akli, inanç meselelerinin tespitinden daha çok, bu meseleleri temellendirme aracı olan vesail alanında kullanmaktaydılar. Örnek olarak vesail konularından olan cevher, araz, hareket, sükun, zaman, mekân gibi kavramları kelama dahil etmeleri gösterilebilir. Vahyi ise inanç meselelerinin (şerâi') tespitinde ve dinî sorumluluğun temellendirilmesinde aslî kaynak olarak kabul etmekte, bu konularda onu akıldan daha yüksek bir konumda görmekteydiler. Halbuki selef alimleri ister mesail isterse vesail türünden olsun Kur'an ve sünnette yer almayan bir kavram veya konunun itikadî alana taşınmasını kabul etmemekteydiler.

Mutezile, kıyas konusunda usul-i fıkıhçılardan etkilendiği gibi, akli öne çıkaran tutumu ile de onları -özellikle de makasidü's-şerîa konusuna önem veren usûl-i fıkıhçıları- etkilemiştir. Bu tür bir etki altında kalan usulcülere örnek olarak "mütellikim metodu"nun öncülerinden sayılan Cessâs ile makasidü's-şeria konusunu öne çıkaran Maliki fakihî Şatbî gösterilebilir. Cessâs'ın ünlü eseri Ahkâmü'l-Kur'an'da öngörülen sisteme ve takip edilen yönteme göz atıldığında bu etki kolayca görülebilir. Ünlü usulcü Şatbî ise *el-Muvafakat* adlı eserini şer'î ilimler yanında Mu'tezile'nin çok önemseydiği akli esaslar üzerine bina etmiştir. O, söz konusu eserin ikinci cildinde Eş'arî kelâmı ile Mu'tezilî kelâmını karşılaştırırken Eş'arilik'te Allah'ın fiilleri gibi hükümlerinin de belli bir sebebe dayanmasının reddedildiğini, buna

karşın Mu'tezile'nin “şeriatın kulların maslahatı için gönderildiği, dolayısıyla Allah'ın hükümlerinin, maslahat prensibine uygun olarak meydana geldiği” görüşünü savunduğunu kaydeder, müteahhir usulcülerin çoğunun Mu'tezile'nin görüşünü benimsediklerini belirtir ve kıyastaki gibi Kur'an'da da hükümlerin belli illetlere dayandığını dile getirir. Örnek olarak Allah'ın, insanların kendisine karşı bir hüccetleri olmasın diye onlara peygamberleri göndermesini⁶, Hz. Muhammed'i âlemlere rahmet kılmasını⁷, hangisinin daha güzel iş yapacağını tespit için insanları imtihan etmesini⁸, cinleri ve insanları kendisine kulluk için yaratmasını⁹, kıyamet günü habermimiz yoktu dememeleri için insanlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" deyip kendilerini şahit tutmasını¹⁰ gösterir. Bu tür belli bir illete dayalı olarak ortaya konan hükümlerin Kur'an-i Kerim'de oldukça çok olduğunu kaydeder¹¹.

Mutedil olmayı ve çoğunluğu kuşatacak görüşleri benimsemeyi şiar edinmiş bulunan Ehl-i Sünnet, hem yöntem farklılığı hem de temel konulara yaklaşımı itibarıyla Mu'tezile'den farklı olmakla beraber, başta akıl-nakil dengesi olmak üzere birçok konuda onlara yakın durmuştur. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet kelâmına etkisi Eş'arî ile başlamıştır. Nitekim ömrünün büyük bir kısmını Mu'tezile'de geçirdikten sonra onlardan ayrılan Eş'arî, Mu'tezile'yi kendi metotları ile redde girişmiştir. Onun, özellikle kelim ilminin İslami ilimler arasındaki konumunu değerlendirdiği *İstihsanü'l-havz fi ilmi'l-keîâm* adlı eserindeki yaklaşımlarında eski mezhebinden birçok görüşü üzerinden atamadığı görülmektedir. Benzer Mu'tezilî etkileri daha sonra gelen Ehl-i Sünnet kelimcilerinde de görmek mümkündür. Örneğin Cüveynî, Gazzalî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelimciler başlangıçta yalnızca Mu'tezile'nin benimsediği “şahidin gaibe kıyası”, “müteşabih nasların akılla tevili”, “Aristo mantığı” gibi yöntemleri kabul etmek suretiyle belli bir oranda Mu'tezile'nin etkisine girmişlerdir. Bununla beraber Ehl-i Sünnet kelâmı ile Mutezile kelâmı arasında

⁶ en-Nisa 4/165.

⁷ el-Enbiya 21/107.

⁸ Hûd 11/7; el-Mülk 67/2.

⁹ ez-Zariyat 51/56.

¹⁰ el-A'raf 7/172.

¹¹ Şatibî, *el-Muvafakat*, Kahire ts. (nşr. Abdullah Dıraz), II, 6-7.

temelli farklar olduğunu da gözden ırak tutmamalıyız. Bu ihtilafları esas olarak üç noktada toplayabiliriz:

1.Uluhiyet meselesi, özellikle de Allah'ın sıfatları konusundaki anlayış farklılıkları. Bilindiği üzere Mutezile'nin önemli iki esası tevhid ve adalettir. Birincisi Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla, ikincisi de fiilleriyle ilgilidir. Her ikisinde de hedef Allah'ın birliğini ve adaletini korumaktır. Mezhebin kurucusu kabul edilen Vasıl b. Ata'ya göre Allah'a ezeli sıfatlar nisbet etmek, tevhide aykırıdır. Çünkü Zât-ı Bâri'nin ezeli sıfatlara sahip olması durumunda, taaddüd-i kudema gerekir. Vasıl'dan sonra gelen Mutezililer onun bu konudaki görüşlerini işleyerek mezhebin uluhiyet teorisini oluşturmuşlardır. Bazı yazarlar Mutezile'nin uluhiyet teorisi ile Aristo'nun düşünceleri arasındaki yakınlığa dikkat çekmektedirler. Bilindiği üzere Aristo, ilk muharrik olan zâtı, âlemi harekete geçirici güç olarak kabul etmekle beraber bu zâtın kendisinin hareketli olmadığını düşünmekteydi. Yani Tanrının muharrik olduğunu fakat müteharrik olmadığını iddia etmekteydi. Çünkü ona göre Tanrının müteharrik olması durumunda O'na da bir muharrik gerekir. O, Tanrıyı her türlü sebep, infial vb. sıfatdan müstağni saydığı içindir ki, O'na "illet-i ûla" demektedir. Halbuki Mu'tezile'nin tasvir ettiği Tanrı bu kadar pasif ve muattal bir varlık değildir. Bununla beraber o, her an, her konuda istediği gibi davranan bir varlık da değildir. Aksine o, ef'al-i ibad gibi bazı konularda kendini birtakım kurallarla sınırlamıştır. Dolayısıyla onların değerlendirmesinde Allah, ne Aristo'nun söylediği gibi tümüyle edilgen, ne de Ehl-i Sünnet'in dile getirdiği gibi her an etken olan bir varlıktır. Mu'tezile, zat-sıfat ilişkisi konusunda da "isim müsemmanın gayrıdır" demek suretiyle ilahi sıfatların zattan ayrı olduğunu dolayısıyla sıfatlara kıdem nisbetinin teaddüd-i kudemaya sebep olacağını ileri sürmüştür. Böylece Allah'a mana olarak değil, sadece nitelik olarak sıfat nisbet edilebileceği yani Allah'a alim denilebileceği fakat ilim sıfatından söz edilemeyeceği kanaatine ulaşmıştır.

2.Kader konusundaki farklılık. İrade dışı fiillerin Allah'ın takdir ve yaratmasıyla olduğu konusunda bütün mezhepler hem fikir olmakla beraber, sonucu insanın sorumluluğunu gerektiren fiillerde bu konsensüsü görememekteyiz. Mutezile'ye göre insanın bütün fiilleri küllî iradeye muhtaç ve bunların meydana gelmesi için söz konusu irade zaruri ise, kul hakkında takdir edilenleri yapmaya mecburdur. Bu du-

rumda da bir sorumluluğu olmamalıdır. Çünkü kulun, dahli olmayan bir işten dolayı cezalandırılması haksızlık olur. Bu ise Allah'ın şanına yakışmaz. Bu itibarla her kul kendi fiillerinde ve iradesi dahilinde olan işlerde bunların yaratıcısı olmalıdır. Mu'tezile'nin kadere bakışı kısaca bu şekildedir. Görüldüğü üzere onlar kader ve kazayı genelde kabul etmekle beraber insanın ihtiyari fiillerini bunun dışında bırakmaktadırlar. Ehl-i Sünnet, sorumluluk gerektiren fiilleri diğerlerinden ayırmak için, “kesb” kavramını ortaya atmıştır. Fiilin vukuunda Allah'ın takdir ve yaratması mahfuz olmakla beraber kulun kesbi de söz konusudur. Sorumluluk da bunun üzerine bina edilmektedir. Ehl-i Sünnet bu formülasyonu ile Mu'tezile'yi çok titiz olduğu tevhid inancına muhalefet etmekle eleştirerek, insana fiillerinde bağımsız alan açan yaklaşımlarının bir tür şirk olduğunu söylemiştir.

3.Büyük günah işleyenin hükmü hakkındaki farklılık. Mu'tezile'den önce bazı kimseler büyük günah işleyenin küfre düştüğünü, bazıları ise imanda devam ettiğini söylüyorlardı. Temel olarak Harici ve Mürciî olarak isimlendirebileceğimiz iki tür tavır vardı. Mu'tezile “el-menzile beyne'l-menzileteyn” esası ile büyük günah işleyenin iman ile küfür arasında bir yerde olduğunu ve ahirette ebedi olarak cehennemde kalacağını iddia etmiş ve bu konumdaki kişilere “fasık” adını vermiştir. Ehl-i Sünnet kelamcıları da marjinal sayılabilecek her iki yaklaşımı da eleştirmekle beraber, Mu'tezile'nin büyük günah işleyene ahirette kafir muamelesi yapan görüşüne karşı çıkarak, büyük günahın, mümini etkilemekle beraber ondan imanı gidermeyeceğini, dolayısıyla ona ahirette kafir muamelesi yapılmayacağını savunmuştur.

Selef alimlerinin Mutezile'ye muhalefeti daha sert olmuş ve bu iki mezhep arasındaki mücadeleler çok çetin geçmiştir. Bunda dinî konulara yaklaşımlarındaki farklılık yanında, Mu'tezilî görüşleri yaymak isteyen bazı Abbasi halifelerinin Selef alimlerine baskı yapmaları da etkili olmuştur. Daha çok kendilerinden öncekiler tarafından İslamlaştırılmış bölgelerde oturan dönemin selef alimleri, itikadî meseleleri naslara ve kendilerinden öncekilerin yaklaşımlarına bakarak anlamaya çalışıyorlar, bu kaynaklarda rastlamadıkları konuları ise Allah'a havale ediyorlardı. Çevrelerindeki insanlar müslüman olduğu için tartışmaları da iç ihtilaflar etrafında cereyan ediyordu. Dış kültürlere kapalı olan Selef alimlerinin gündemlerinde yabancılarla mücadele diye bir problemleri de yoktu. Buna karşın Mu'tezililer fethedilen yerlerde

İslam toplumunun dışa açık cephesini oluşturuyorlardı ve buralarda yaşayan Mecusilerle, Zındıklarla ve Rafizilerle m¼cadele halindeydiler. Bu m¼cadelede galip gelebilmeleri için rakiplerinin amaç ve planlarını õğrenmeleri, kullandıkları silahları kullanmaları gerekiyordu. Mu'tezililer bu atmosferde aklın ortaya koyduğu hakikatler ile vahyin hakikatleri arasında sahih bir din anlayışı geliştirerek İslâm'a karşı yür¼t¼len fikir m¼cadelelerini g¼ğ¼slemek, araştırmalarının kaynağı haline getirdikleri aklı, hasımları ile kendi aralarında hakem kılmak istiyorlardı. Bu yeni yaklaşım selef alimlerinin alışık olmadıkları bir yöntemdi. Bu y¼zden onu kabullenmediler, aksine bu yola baş vuranları reddedip karşı çıktılar. Sonuçta Selefin taklide dayanan statik metodu, Mu'tezile'nin akıl ile b¼t¼nleřtirilmiř bulunan dinamik yöntemi karşısında tutunamadı. Onları Selef karşısında g¼çlü kılan nedenlerin başında şüphesiz bu dinamik yöntem gelmekteydi. Ayrıca bu yöntemi uygulamaya koyan ilk Mu'tezililerin kendilerini ilimde derinleşmeyi, felsefe ve edebiyat ile ilgilenmeyi, ibadete önem vermeyi, d¼nya nimetlerine karşı müstağni tavır sergilemeyi ve g¼zel ahlak ile s¼slemeyi ilke edinen insanlar olarak yetiştirmiş olmaları zikredilmelidir. Onlar bu tutumları ile muhataplarını akıl ile itikad arasında tercih yapma zorunda bırakmıyorlardı. Selefiyye'yi Mu'tezile karşısında zayıf kılan ise, statik yöntemleri yanında akideyi sadece nassa dayandırarak akıl ve muhakeme ile teyid ve tenvir etmemeleri, dolayısıyla muhataplarını akide veya akıllarından birini tercih etme gibi bir durumla karşı karşıya bırakan tutumlarıydı.

İlk Mu'tezililerin b¼t¼n gayretleri dinî inançların akli temellerini bulmaya yönelik olmuştur. Onların ortaya koyduğu d¼ř¼nce sisteminin esas referansları siyasi değil, itikadî ve felsefidir. Kısa bir s¼re politika ile aktif bir şekilde ilgilenmiş bulunan Bağdat ekol¼n¼ istisna edecek olursak, Mu'tezile'nin tarihinde siyasetin önemli bir yer tutmadığını g¼r¼r¼z. Mu'tezililer dinî d¼ř¼nce ile felsefe ve m¼sbet bilimlerin sentezini yapma gayretini g¼stermiřlerdir. Ancak 850'de mu'tezililer Ehl-i S¼nnet karşısında yenilgiye uğrayınca mezhep yasaklanmış, õėretileri bazı din bilginleri ve yazmalarla sınırlı kalmış ve Mu'tezilî d¼ř¼nceyi temsil eden kişi ve gruplar, halkla herhangi bir bağlantı kuramayacak şekilde kendi hallerine terk edilmişlerdir.

şüphesiz Mu'tezile'nin zaman zaman yanlış tutumları da olmuştur. Bunların başında dinin duygu boyutunu ihmal ederek onu fazlaca nesnelleştirmiş ve

rasyonalize etmiş olmaları gelir. İkinci husus -kısa bir süre de olsa- görüşlerini başkalarına kabul ettirmek için şiddet ve kaba kuvvete başvuran bir siyaset izlemeleridir. Üçüncü husus ise gayet rahat ve cesur yaklaşımlarda bulunmalarındır. Bu tutum onlara yeni düşünceler üretme imkânı sağladığı gibi, hasımlarından etkilenme gibi sonuçlar da doğurmuştur. Başkalarından etkilenme bazen olumlu bazen de olumsuz sonuç verir. Nitekim hasımları olumsuz sonuçları dillerine dolayarak onları yıpratma gayretine giriyorlardı. Ehl-i Sünnet kelamcılarında Mu'tezile mezhebine karşı en sert tepki gösterenlerin başında Abdülkahir el-Bağdadî gelir. O, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in arasının çok açık olduğu bir dönemde yaşadığı için onlar hakkında çok sert beyanlarda bulunmuştur. Ancak onlara yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmı haksızdır, çünkü o eleştirilerinde çoğu zaman referans olarak Mu'tezile'den ayrılmış bulunan İbnü'r-Ravendî'nin *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserini kullanmıştır. Daha sonra gelen Şehristanî ise Mu'tezile ile ilgili değerlendirmelerinde çoğunlukla Bağdadî'ye dayanmış olmasına rağmen ondan daha insafli ve müsamahalı bir tutum takınmıştır.

Şüphesiz bu yanlış tutumlar Mu'tezilî düşüncede kırılmalara ve direniş cephesinin oluşmasına neden olmuştur.

İşte Mu'tezile mezhebi böyle bir fikri ve siyasi ortamda doğmuş olup başlangıçta tevhid inancına yaptıkları vurgu, hür düşüncüyü savunmaları, muhafazakâr cereyanlara karşı nasları aklın ışığında yorumlamaları, düşünmeyi ve akletmeyi bir sınıfın veya nüfuzlu, mevki sahibi insanların tekeline bırakmayarak herkese teşmil etmeleri, irade hürriyetinin Allah tarafından insana verilen bir alan olduğunu savunmaları ve politikacılar karşısında tarafsız kalmayı benimsemeleri ile dikkat çekmişlerdir. Ancak zaman onlar üzerinde de etkisini göstermiş ve bilhassa son dönemlerinde görüşlerinden olmasa da tutumlarından vazgeçerek Abbasi yöneticileri ile işbirliği yapmayı tercih etmişlerdir. Bu tercihleri İslâm'a bir yarar sağlamadığı gibi kendilerine de bir yarar sağlamamış ve Abbasi halifelerinin karşılıklarına geçmesiyle büyük darbe yemişler ve eski parlak günlerine bir daha dönememişlerdir.

2. Modern Dönem'de Görülen Mutezilî Yaklaşımlar

Ortaçağ, siyasi açıdan istikrarı, entelektüel açıdan ise durgunluğu ifade etmektedir. Siyasi açıdan olumlu sayılan istikrarı, entelektüel açıdan da olumlu değer-

lendirmek mümkün değildir. Çünkü yeni durumlar karşısında yeni adımların atılması dolayısıyla gelişmeyi engelleyen düşünce durgunluğu, uzun vadede yerini şiddetli sarsıntılara ve hızlı değişimlere terk etmek durumundadır. Nitekim Batı toplumları ortaçağın durgunluğunun getirdiği sarsıntı ve değişimleri yeniçağın başlarından itibaren hızlı, zaman zaman da acı bir şekilde yaşamaya başlamışlar ve uzun bir çalkantılı dönemin sonucunda modernleşme ve sanayileşme yoluna girilebilmiştir. Ortaçağda İslam dünyası hem siyasi bakımdan hem de düşünce olarak Batı dünyası kadar durağan değildi. Bu nedenle onlarda Batıdaki kadar çalkantılı bir durum söz konusu olmamıştı. Müslümanlar, bu durumun sürüklediği rehavetle yeniçağın başlarından itibaren Batıda görölmeye başlanan yenilik hareketlerini ya anında fark edememişler ya da fark ettikleri halde doğru algılayıp yorumlayamamışlardır. Olayı kavradıkları anda ise makas açılmış, arada kapatılması zor mesafeler oluşmuştu.

Batının on yedinci yüzyılda yaşamaya başladığı entelektüel ve ekonomik değişimi müslümanlar ancak on dokuzuncu yüzyılda, o da nisbî olarak yaşamaya başladılar. Bu dönemde Hindistan, Mısır ve İstanbul gibi siyasi ve kültürel merkezlerde ortaya çıkan yenilik hareketleri, hayatın diğer alanları gibi dini alanda da tecdidin başlangıcı oldu.

Bu merkezlerde dinî alanda tartışılmaya başlanan yenileşme hareketlerinde ana fikir Kur'an ve Sünnete dönerek İslam düşüncesini günün ihtiyaçlarına göre yeniden inşa etmek olmakla beraber, yoğun olarak tartışılan ve yenileştirilmesi istenen problemler hukuk alanında görölmektedir. Kelâm alanında ise bölge ve şahıslara göre yenileşmenin mahiyetinde farklılıklar bulunmakta, tartışmaların metot üzerinde yoğunlaştığı ve belli bir mezhebe bağlı kalmadan İslâm kültürünün tüm mirasından yararlanmayı amaçladığı görölmektedir. Dönemin kelâmcıları yeni düşünceler oluştururken İslâm'ın kültür mirasını bir bütün kabul edip kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf ayırımı yapmaksızın ve Mu'tezilî, Sünnî farkı gözetmeksizin müslüman düşünürlerin tümünün görüşlerine müracaat etmeyi tercih etmişlerdir.

Kelam alanında da ihya ve tecdid hareketlerinin erken başladığı bölgelerin başında Hint-Pakistan alt kıtası gelmektedir. Bölgedeki yenilik hareketlerinin manevi lideri kabul edilen Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762), İslam coğrafyasında ortaya çıkan düşünce ekollerini kültürel ve coğrafi orijinlerine göre tasnif ederek araların-

daki ittifak ve ihtilafları ortaya koymaktadır. Sözelimi Arap ve İran usulleri, Mu'tezile ile Selefiyye ve Hanefilik ile Şafilik arasındaki farklılıkları, İslam'ın Arap yorumu ile acem yorumu arasındaki değişiklikleri ortaya koymakta, Halife Me'mun'la İran geleneğinin Arap geleneğine karşı entelektüel bir üstünlük kazanmış olduğunu ve bunun sonucunda İran-Hindu tarzının Araplara hakim olduğunu kaydetmektedir. Aynı çizgiyi takip eden Ubeydullah el-Hindî tarz farklılığına dikkat çekmek üzere Mu'tezile mezhebinin adını mahalli telaffuzla kullanma yoluna gitmiştir¹². Bu dönemde ortaya çıkan dinî akımlar insanın özgürlüğünü, akılcılığı ve fitratı öne çıkarmışlardır. Modern dönem düşünür ve yazarlarının Mu'tezile ile ilgilenmelerini ve onlara sempati duymalarını sağlayan, bu yaklaşımlarla Mu'tezilî görüşler arasında paralelliklerin bulunmasıdır. Nitekim bu dönemde Mu'tezile'yi inceleyen bazı kelâmcılar, onların yöntem ve görüşlerinden esinlenmeye, hatta zaman zaman Mu'tezilî renk ve çizgiler taşıyan görüşleri seslendirmeye kalkışmışlardır. Bunların başında, yabancılarla hesaplaşma noktasında Mu'tezile ile benzer şartları paylaşan Hindistanlı müslüman düşünürler gelir. Seyyid Ahmed Han (ö. 1316/1898), Seyyid Emir Ali (ö. 1347/1928) ve Mevlana Muhammed Ali (ö. 1349/1931) gibi müslüman entelektüeller karşı karşıya geldikleri sorunlara çözüm üretirken Mu'tezile'yi sıkça referans olarak kullanmışlar, bu yaklaşımın kendilerine bir açılım sağlayacağını düşünmüşler ve böyle bir açılımı da yakalamışlardır. Nitekim bu dönemin ileri gelen alimlerinden biri olan Seyyid Ahmed Han birçok konuda kendisine karşı çıkılmasına rağmen, çevresindeki insanları kelim ilmini yenilemeye ve canlandırmaya teşvik etmiş, bölgede düşüncede yenileşmenin ilk meşalesini yakan kişi olmuştur. O, Batı ilimlerinde büyük bir metot değişiminin yaşandığını ve mevcut bilimlerle geleneksel kelim arasında farklılıkların ortaya çıktığını, dolayısıyla günümüzün ilimleriyle uyuşan yeni bir kelama ihtiyaç olduğunu söyler, çağın ihtiyaçları ile uyumlu olan yeni bir kelâm yapılması çağrısında bulunur ve kelâm ilmi yeniden formüle edilmedikçe İslam'ın bir öldürücü tehlike ile karşı karşıya bulunacağını dile getirir, modern dönemin din anlayışına paralel olarak "tabii" ve "rasyonel" olan bir din anlayışını

¹² Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tezilism", *Islamic Studies*, V.8, 1969, s. 322-324.

savunur, Allah'ın kelâmı ile fiillerinin çatışmayacağını söyler ve bunun doğal sonucunun insanı tabii ve rasyonel dine götüreceğini ileri sürer. Teşekkül döneminde, eski kelamcıların yeni bir tarz teoloji geliştirdiklerinden hareketle o da aynı gerçeği kanıtlamak üzere yeni bir metot ortaya koymaya çalışır. Kelamda Mu'tezile geleneğini, özellikle de Abbasi dönemindeki Mu'tezilî düşünürleri takip eder. Onlar gibi kelam ile müsbet bilimler arasındaki ilişkiye dikkat çeker, hatta kelâmın merkezine tabii bilimlerin verilerini yerleştirir. Bazı yazarlar, Mu'tezile'den esinlenerek geliştirdiği yeni fikirler sebebiyle onu yeni Mu'tezile hareketinin alt kıtadaki temsilcisi olarak nitelerler¹³. Ancak o, bazı konularda Mu'tezilenin düşüncelerini kendine yakın görerek onlara yaklaşmakla beraber, bazı konularda onlara çok uzak durmuştur. Örneğin Mu'tezile'nin, Allah'ın varlığını akılla ispat etme yöntemine karşı, sistemindeki natüralizm dolayısıyla O'nu tabiatta aramayı önerir. Tanrı'ya ulaşmak için tabiatta yönelmenin, O'nu tabiatta aramanın gereğine vurgu yapar; Allah'ın varlığının bilinmesinin vahye değil, tabiata bağlı olduğunu ve tabiattaki panoramanın O'nu gözümüzün önüne getirdiğini iddia eder. Öte yandan o, taklidi reddedişi, Allah'ın zati dışında sıfatlarının bulunmadığını iddia edişi, ru'yetullah'ı kabul etmeyişi, Allah'ın, kendi koyduğu kanunların dışına çıkamayacağını savunması ve insan aklına yaptığı vurgu ile Mu'tezile'ye yaklaşırken, Kur'an'ın gayr-i mahluk olduğunu söylemesi ve mu'cizeyi reddedişi ile onlara ters düşer¹⁴. Seyyid Ahmed Han ve takipçilerini Mu'tezile'ye hayran kılan noktalardan birisi de onların orta yolu takip etmeleri ve mezhep üstü bir tutumdan yana olmalarıydı. Mu'tezile, tarihte "el-Menzile beyne'l-menziileteyn" prensibi ile Mürcie ile Havariç'in arasını bulma girişiminde bulunduğu gibi, onlar da Ehl-i Sünnet ile Şia'yı uzlaştırmaya çalışmışlardır. Nitekim aslen Sünnî olan Seyyid Ahmed Han ile Şiî olan Emir Ali arasındaki yakınlık bu

¹³ Bu adlandırmayı O'leary, Goldziher, R. Caspar ve Detlev Khalid gibi müteşrik ve yazarlar sıkça kullanmaktadırlar. Nitekim R. Caspar'ın bir makalesinin başlığı: "Le Renouveau de Mo'tesilisme" (*MIDEO*, IV (1957), s. 141-202) şeklinde atmıştır. Detlev Khalid'in konuya dair makalesinin başlığı ise: "Some Aspects of Neo-Mu'tezilism" (*İslamic Studies*, V.8, 1969, s. 319-347) şeklinde dir.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Abdül Hamid, "Sir Seyyid Ahmed Han", (M. M. şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), trc. İbrahim Kalın, İstanbul 1991, IV, 384-399; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistanda Modernizm ve İslam*, (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s.41-72.; M.

girişimin sonucu oluşmuştur. Mu'tezile ve Şia'da mevcut olan tevhid ve adalet ilkelere bu iki modernist bilgin tarafından çok daha ileri noktalara götürülmüştür.¹⁵ Bu bölgede Mu'tezile'den etkilenen yazarlardan biri de Mevlâna Muhammed Ali olup, müsteşriklere cevap kastıyla yazmış bulunduğu *The Religion of Islam* adlı eserinde kader konusuna temas ederken tıpkı Mu'tezile gibi Kur'an'da kader kavramının geçmediğini ve onda bu inancın bulunmadığını, hadislere ise sonradan girdiğini iddia etmiştir¹⁶.

Arap dünyasında İslâm geleneğini modern çağa taşıyan düşünürlerin başında Cemaleddin Efganî (ö. 1314/1897), Muhammed Abdüh (ö.1323/1905), Reşid Rıza (ö. 1354/1935), Ferid Vecdi (ö. 1373/1954) ve Ahmed Emin (ö. 1373/1954) gibi alimler gelir. Bunlar, mezhepçiliği reddetmelerine ve klasik mezhep tartışmalarını gereksiz görmelerine rağmen tabiata yönelmeyi, akli kullanmayı, taklidi reddetmeyi ve uzlaştırıcı olmayı savunmaları dolayısıyla Mu'tezile'ye yönelmekle itham edilmişlerdir. Halbuki onlar, sadece bütün mezhepler gibi Mu'tezile'den de yararlanmayı savunuyorlar¹⁷, hatta tepkilerden çekindikleri için Mu'tezile'nin adını kullanmamaya özen gösteriyorlardı. Nitekim bu neslin son halkasında yer alanlardan olan ve Hayyat'ın *el-İntisar*'ının editörlüğünü yapan İsveçli Nyberg'le beraber Mu'tezile üzerine çalışmalar yapan Ahmet Emin bu mezhebe sempatisini izhar edince çok şiddetli tepkilerle karşılaşmıştır¹⁸.

Anadolu'da ise Tanzimat'tan itibaren toplumun ve devletin her kademesinde yenilik yapılmasını istemek moda olmuş ve bu taleplere kelâm ilmi de dahil edilmiştir. Osmanlı aydınlarının düşüncelerini ifade etme ihtiyacı duyduğu temel konuların başında terakki/tecdit meselesi gelmekteydi. Dönemin dergi ve gazeteleri tetkik

Said Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s.55-59.; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 59-120.

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 162-164.

¹⁶ Mevlâna Muhammed Ali, *The Religion of Islam* (trc. Naciye Hamdi Akseki), İstanbul 1946, s. 23-326.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Muhammed Abdüh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 157-160; M. Said Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, s. 52-55.

¹⁸ Detlev Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tezilism", *Islamic Studies*, V.8, 1969, S. 321.

edildiği zaman bu hususta birçok örnek bulmak mmkndr¹⁹. Namık Kemal (. 1306/1888), Filibeli Ahmed Hilmi (. 1335/1914), Musa Kazım Efendi (. 1338/1920), Abdüllatif Harputl (. 1334/1916), Dardağanzade Ahmet Nazif, Cell Nuri (. 1938), İzmirli İsmail Hakkı (. 1946) başta olmak üzere son dönem Osmanlı din bilgini ve aydınlarının büyük çoğunluğu klasik kelim problemlerinin günümüzle alakasının bulunmadığını, eski muhataplar için hazırlanan cevapların bugünkü insanları tatmin etmediğini, dolayısıyla kelâm kitaplarının günün ihtiyaçlarına göre yeniden yazılması gerektiğini savunmuřlardır²⁰. İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelim* adlı eserinin yayınlanması üzerine şeyh Muhsin-i Fni (. 1934) ile aralarında harareтли tartışmalar olmuş, Selef metodunu benimseyen şeyh Muhsin-i Fani kelamın eskisi gibi yenisinin de bir işe yaramayacağını söyleyerek İsmail Hakkı'nın boşuna çaba gösterdiğini savunmuştur. Daha sonra bu tartışmalara Dardağanzade Ahmet Nazif de katılmıřtır²¹. Aynı dönemde şeyhulislam Musa Ka-

¹⁹ Bu konu etrafında yazılmış makaleler için bk. *Osmanlıdan Cumhuriyete Siyaset ve değer tartışmaları* (Editör Ferhat Koca), İstanbul 2000, s. 46-94.

²⁰ Bu dönem müellifleri yazdıkları eserlerde "yeni"ifadesinin bulunmasına zen gösterirler. Orneğin Filibeli *ss-i İslâm: Hakaik-i İslamiyye'ye Mstenid Yeni Akaid* (İstanbul 1332); Ahmed Nazif, "Yeni İlm-i Kelâma lüzum Var mı, Yok mu?", *Sebilürreşad*, XXII/561-562, İstanbul 1342, s. 117-119; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i kelâm*, İstanbul 1339/1341.

²¹ Bu tartışmalar ilk olarak İzmirli İsmail Hakkı'nın *Sebilürreşad* mecmuasında *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserini tanıtırken "Kelâm ilminin bir savunma ilmi olduğunu ve hasım değiştikçe savunma şeklinin değişmesi gerektiğini, dolayısıyla dönemlerindeki hasımlara karşı İslâm'ı savunmak üzere dizayn edilmiş olan mütekaddimin ve müteahhirin kelmının günümüzde bu işlevini kaybettiğini ve yeni duruma göre savunma şekilleri geliştirilmesi gerektiğini" söylemesi üzerine başlamıştır (Yeni İlm-i Kelâm, *Sebilürreşad*, İstanbul 1339, cild XXI, sayı 528-529, s. 58-59) Bunun zerine şeyh Muhsin-i Fani yine *Sebilürreşad*'da yazdığı bir tenkit yazısında "Kelâm ilminin Hicazın yüksek din anlayışını ortadan kaldırmak ve Arap asabiyetini kırmak isteyen Abbasilerin felsefe kitaplarını tercüme etmeleriyle ortaya çıktığını ve esasının Yunan felsefesine dayandığını, bu durumun İran milliyetçilerinin dini hükümleri işlerine geldiği gibi tevil etmelerine yaradığını, dolayısıyla eskisi ve yenisıyla tümden gereksiz olduğunu, akaidin gençlere ilmihal çerçevesinde verilmesinin yeterli olacağını, naslara dayanan dini hükümlerin tartışılmasının ve akla aykırı gibi görünen nasların tevilinin dine hizmet değil haddi aşmak olduğunu" savunmuştur ("Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", *Sebilürreşad Mecmuası*, İstanbul 1339, cild XXI, saayı 532-533, s. 92-93) Bu defa İzmirli ona cevap vererek henüz eserini tetkik etme imkânı bulmadan bu tenkitleri ynetlmesini erken bulduğunu ifade etmektedir (*Sebilürreşad Ceride-i İslamiyyesine*", *Sebilürreşad Mecmuası*, İstanbul 1339, cild XXI, sayı 542-543, s. 174) Bu defa şeyh Muhsin-i Fani ona cevap vererek:"Kelâm ilminin lüzumsuz ve faydasız olduğunu, nk günün tartışma ve ihtilaf zamanı değil, birlik bera-

zım Efendi Şehzade kulübünde verdiği konferanslarda kelâm kitaplarının asrın ihtiyaçlarına göre yeniden yazılması gerektiğini söylüyor ve yeni konseptte mezheplerin görüşlerini birleştirmenin gereğini savunuyordu²²

Aynı yıllarda Anadolu'daki yenilik hareketlerinin uzantısı olarak görülebilecek bir harekete de Türk dünyasında rastlamaktayız Türk dünyasının ileri gelenlerinden Kazanlı Abdünnâsır Kursavî ve Musa Carullah Bigi (ö. 1369/1943) ile Kırımlı İsmail Gaspıralı (ö. 1914) gibi din ve düşünce adamlarının da Mu'tezile'den etkilenerek geleneksel eğitim şekline (usul-i kadîme) karşı çıktıkları ve usûl-i cedid adıyla yeni bir hareket başlattıkları bilinmektedir. Bunlar içinde ilâhiyat konusunda tecdidin öncüsü olan Musa Carullah Bigi *Rahmet-i İlahiyye Bürhanları, Hallü Meseleti'l-kader, Büyük Mevzularda Ufak Fikirler, Halk Nazarında Bir Nice Mesele* ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057)'den tercüme ettiği *Lüzûmiyyât* gibi çalışmalarında taklidin reddi, tecdidin gerekliliği, aklın önemi ve insanın hür oluşu, teori yerine pratiği vurgulayışı, imanda tasdik yanında amelin de gerekliliği gibi konuları dile getirmesi, İslam'ın fitrat dini olduğunu vurgulayışı, tabii hukuktan söz etmesi, cebri çağrıştıran kader anlayışına karşı çıkması ve kelâmcıların varlığın hikmet ve gayesini anlama yerine "madum şey midir?" gibi bir paralık önemi olmayan meseleleri

berlik günü olduğunu söylemekte; dini esasların akıl ve felsefe ile muhakeme edilmemesi gerektiğini, nakli tevile çalışan kelâmcılar hakkında din bilginlerinin reddiyeleri bulunduğunu, Ehl-i Sünnetin kelâmında bile ittifakın olmadığını, bu nedenle mezhep ihtilaflarını kaldırmak gerektiğini, ayrıca kelâmî cedellerin gençlerde şüphelere neden olduğunu dolayısıyla onlara dinin ahlâkî, içtimaî, vicdanî ve ilahî hakikatlerinin bildirilmesi gerektiğini savunmuştur("Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", Sebilürreşad Mecmuası, İstanbul 1339, cild XXI, sayı 546, s. 207-209). Nihayet İzmirli Sebilürreşad'ın 549-550 ve 551-552. sayılarında yazdığı cevapta Şeyh Muhsin-i Fânî'nin ileri sürdüğü itirazları cevaplamıştır("Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", Sebilürreşad Mecmuası, İstanbul 1339, cild XXII, sayı 549-550, s. 30-32 ve 551-552, s. 38-40). Şeyh Muhsin-i Fani'ye cevap niteliğinde bir makale kaleme alan Ahmet Nazif de İzmirli'ye destek çıkarak bu tartışmalara katılmıştır("Yeni İlm-i Kelâma Lüzum Var mı Yok mu?", Sebilürreşad Mecmuası, İstanbul 1339, cild XXII, sayı 561-562, S. 117119).

²² bk. "Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre İslahı ve Yazılması", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar*, İstanbul 1999, s. 47-52.

delillendirmek için bir sürü uğraşta bulunmalarını hayretle karşıladığını ifade etmesi tecditle ilgili yaklaşımının sonucudur²³.

İslam coğrafyasının değişik muhitlerinde görölen yenilikçi hareketler organize çalışmalar olmadığı gibi her yönüyle birbirlerine benzer de değildir. Sözelimi Hindistan'daki yenilikçilik hareketinin Mısır'da önemli yankı ve etkileri olmakla beraber²⁴ aralarında önemli farklar bulunmaktadır. Örneğin Hindistan'daki yenilikçilik kültürel ağırlıklıdır ve geleneksel Hint kültürünü diriltme sevdası peşindedir. Seyyid Ahmed Han'ı *Âsârü's-senâdid* adlı çalışmasını yapmaya savk eden amil budur. Yalnız bu yaklaşım sadece Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali ve Ubeydullah el-Hindî gibi düşünürler için geçerlidir. Alt kıtanın önde gelen kelâmcılarından olan Ebü'l-Kelâm Âzâd (ö. 1377/1958) ve Şiblî Numânî gibi alimleri bu değerlendirmenin dışında tutmak gerekir. Çünkü onlar, bunların aksine İslam'ı tarihi ve kültürüyle birlikte kabul ediyorlardı. Buna karşın Abdüh ve Afganî'nin temsil ettikleri Mısır merkezli yenilikçilik teolojik karakter taşır. Bunlar hurafe nevinden birçok şeyi kültüre aykırı gördükleri için değer, İslam'a aykırı buldukları için reddederler. Anadolu ve Türk dünyasındaki yenilik hareketleri ise daha çok Batıya referansta bulunmakta ve Mısırlılar gibi Mu'tezile'nin adını kullanmamaya özen göstermekteydiler. Kendi aralarında tartışırken ve sıkıştıklarında Mu'tezile'ye atıfta bulunmaktan da geri kalmıyorlardı. Musa Kâzım Efendi'de ve Musa Carullah Bigî'de bu tür atıfları görmek mümkündür.

XX. yüzyılın ikinci yarısında etkisini gösteren modernist İslâmî akımlarda da Mu'tezilî etki benzer çerçevede görölmektedir Nitekim bu dönemin başta Fazlur Rahman, Hasan Hanefî, Murtaza Mutahharî, Muhammed Abid el-Cabirî ve Arkun olmak üzere ileri gelen entelektüelleri kendilerini yeni veya eski Mu'tezilî olarak isimlendirmemekle beraber başta taklidin reddi, bireysel özgürlüklerin öne çıkarılması, aklın yetki ve alanının arttırılması, maksat ve gayenin öncelikle göz önünde bulundurulması, maslahatın esas alınması, bilimsel verilere önem verilmesi ve mez-

²³ Musa Carullah, "el-Muvafakat Neşrine Ait Bir-İki Söz", (*el-Muvafakat Tercümesi*'nin baş kısmında), trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, I, 18; Musa Carullah hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara 1994, s. 89-161.

²⁴ Detlev Khalid, "Soma Aspects of Neo Mu'tezilism", *age.*, V.8, 1969, s. 323-324.

heplerin arasını bulmak olmak üzere Mu'tezile'nin önem verdiği birçok esas paylaşılmaktadır. Fazlur Rahman günümüzde akide ile hayat arasında uçurumlar oluştuğunu, bilgi dünyamızdaki her büyük değişimin dinin temel hakikatlerinin yeni bir değerlendirmesinin yapılmasını gerektirdiğini, dolayısıyla inanç sisteminin yeni bilgiler ışığında yeniden ifade edilmesine ihtiyaç olduğunu savunur. "İnanç reddedilebilir fakat akıl reddedilemez" der ve bu boşluğun ancak inancın akli anlaşımı ve açıklığa kavuşturulması ile kapatılabileceğini söyler. Geleneksel kelâmın, ortaya çıktığı dönemin izlerini taşıdığını, ancak bu formulasyonların zamanla İslam akide sisteminin sürekli unsurları haline geldiklerini kaydeder. Örnek olarak kader problemini gösterir. Bu öğretinin hayatımızda kural, aksi durumun ise istisna haline geldiğini söyler²⁵ O, *İslâm ve Çağdaşlık*'ta ise kelâm ilminde yeniden sistematik yapılanmanın, önce bu alanda geçmişte yapılmış çalışmaların bir tenkidini yaptıktan geçtiğini belirtir. Allah'ın sıfatlarını inkâr eden, kudretini insanın fiillerinin dışında bırakan, günahları bağışlamayacağını söyleyen Mu'tezile'nin ve Allah'ın fiillerinde hikmet aranmayacağını, amellerin özde imanla ilişkisinin bulunmadığını ve sebep sonuç ilişkisinin söz konusu olmadığını iddia eden Eş'ariyye'nin görüşlerini Kur'an'a vurmadan sadece mezhep saikiyle benimsemeyi, "kutsal ahmaklık" olarak niteler²⁶.

Mu'tezile'nin son dönemlerine yakın ilişki içinde bulunduğu mezheplerin başında Şia gelmektedir. Şia, uluhiyyet ve kader konularında büyük oranda Mu'tezile'den etkilenmiştir. Bu yakınlık sebebiyledir ki Şiiler kendilerini Mu'tezile'nin de kullandığı "Adliyye" adıyla isimlendirirler. Uluhiyyet ve kader konularında Mu'tezilenin rasyonalist eğilimleri Şia içinde korunmuştur. Özellikle imam-ları Zeyd, Vasıl b. Ata'nın öğrencisi ve Hüseyin b. Ali'nin torunu olan Şia'nın Zeydiyye kolu Mu'tezile doktrini üzerine kuruludur ve bunlar günümüzde mu'tezilî fikirlerin yayılması konusunda büyük gayret göstermektedirler. Şia nübüvvet, ahiret ve imamet konularında ise Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Mu'tezile'nin Basra ekolü başlangıçta Ali yanlısı bir tavır sergilerken, mihne olaylarından sonra Ali yanlılığını

²⁵ Adil Çiftçi, *İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 170-178.

tafdil meselesine indirgeyerek, onun Hz. Muhammed'den sonra en faziletli kişi olduğunu söylemeye başlamıştır. Mefdulün imam olabileceği konusundaki görüşleri dolayısıyla İşlam demokratları olarak adlandırılan Mu'tezile, şia'nın ileri sürdüğü şekilde imtiyazlı Ehl-i beyt düşüncesine ve imamın yanılmazlığı doktrinine karşı çıkmıştır. Mu'tezile'de imam, ümmet tarafından seçilen ve insanlara rehberlik edip onları yönetmekle görevli kişi olarak kabul edilirken şia'nın İmamiyye ve İsmailiyye kollarına göre bu görev ilahi âlemlerle irtibatlandırılmıştır. Günümüzde hem modernistler hem de Sünnîler şiilerin imamet konusundaki görüşlerini paylaşmakta ve ilk üç halife hakkındaki kısırtıcı yaklaşımlarını reddetmektedirler. Dolayısıyla imamet konusunda Mu'tezile ile Sünnîlere arasında paralellik söz konusudur. Mu'tezilî fikirler ençok da daha mutedil çizgide bulunan Zeydiyye içinde korunmuştur. Zeydiler, Hz. Ali'yi hilafete daha layık görmeye beraber, ondan önceki halifelere karşı saygısızlıkta bulunmazlar²⁷. Günümüzde Zeydilerin Mu'tezili literatürü neşretme ve bu mezhebin önde gelen adamlarını tanıtmada büyük gayretleri söz konusudur. Onlar, Kadı Abdülcebbar gibi Mu'tezilî rical içinde yer alan bazı kişileri kendi mezhep ileri gelenleri içinde göstermektedirler.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de yenilik hareketleri yabancı kültürlerle yüzyüze gelmiş insanlar tarafından yürütölmektedir. Her ne kadar Mu'tezilîlerin savunma amaçlı yaklaşımlarına karşı, bugünkü hareketlerin "faydalanma" gibi farklı bir yaklaşımları mevcut ise de, sonuç olarak her ikisi de yabancı kültürlerle hesaplaşabilmek veya onlarla anlaşabilmek için açık olmayı gerekli görmektedirler. İşlâm'ın yeniden yorumlanması gerektiğini, sahih din anlayışının akla ve insan tabiatına uygun olduğunu, bu nedenle de toplum hayatındaki yenileşmeye paralel olarak dinde de teceddüdün gerektiğini savunmakta; teceddüdün, geleneği atlayarak Kur'an'a ve sahih sünnete ulaşmak ve onların günümüze hitap eden mesajlarını bugüne getirmekle mümkün olacağını iddia etmekte; geçmişte bu yaklaşımı paylaşmayan alimlerin kendilerini yenileyemediklerini, dolayısıyla topluma rehber olamadıklarını kaydetmektedirler. öte yandan eleştiri olmayınca İşlâm kültürünün büyü ve keramet

²⁶ Fazlur Rahman, *İşlâm ve Çağdaşlık*, (trc. Alpaslan Açıkgeç-M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 1990, s.281-285.

gibi hermetik renklere büründüğünü, bu tarz temeller üzerine bina edilen bir din anlayışının bilim ile uyum sağlayamayacağını söylemekte, bu nedenle geleneksel kültürde bir ayıklamaya gitmenin gerektiğini savunmakta; bu çerçevede peygamberlere has olan mucize dışında harikulâde olay ve vahiy dışında olağanüstü bilgi vasıtası kabul etmemektedirler.

Modern dönemde İslamî hareketler ile Mu'tezile arasındaki ilişki bu çerçevede olmakla beraber bilhassa XIX. yüzyıl müsteşrikleri Mu'tezile'yi tanıdıklarında, görüşlerini çağdaş liberalizmin görüşlerine yakın bularak cazibelerine kapıldılar, İrade hürriyetini savunan ve akli vahyin önünde tutan bu insanları "İlk İslam Rasyonalistleri" olarak isimlendirdiler, Bu mezhebin İslam dünyasına hakim olması durumunda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki uçurumun azalacağını düşündüler. O'Leary, Goldziher, Robert Caspar ve Detlev Khalid gibi yazarlar, Mu'tezilî görüşlerin etkisinde kalarak akılcılıktan, bilimden, kişisel özgürlüklerden ve fitrat kanunlarına uymaktan söz eden ve bunların zıddı olan taassup, taklit ve mezhepçiliği reddeden Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh gibi yakın dönem İslam bilginlerini "Yeni Mu'tezile" olarak takdim ettiler²⁸. Örneğin Goldziher'e göre kültürel bir hareket özelliği taşıyan Hindistan'daki Yeni Mu'tezile hareketi, Avrupa kültüründen etkilenmiş olanların başlattığı bir entelektüel reform çabasıdır. Bunlarda teolojik bakış açısı ikinci derecede bir öneme sahiptir. Buna karşı Mısır hareketi teoloji tabanlıdır.²⁹ İslam dünyasındaki oluşumların tümünden haberdar olmayan ve araştırmaları sadece belli bir bölgedeki yenilik çalışmalarıyla sınırlı olan Goldziher'in özellikle Hindistan hakkında yaptığı değerlendirmeler yanıltıcıdır. Öte yandan Detlev Khalid'e göre akla, hür iradeye, tartışma ve araştırmalarda özgür düşünceye yer vermeleri açısından modern düşünce ile Mu'tezilî değerlendirmeler aynı çizgide birleşmekte; Mu'tezile'nin din tabanına, modern düşüncenin ise saf akla dayanması sebebiyle de birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Kendisiyle ilgili birçok eserin neşredildiği ve daha çok malzemeye sahip olduğumuz Mu'tezile hakkında günümüzde daha sağlam bilgilere sahibiz, dolayısıyla

²⁷ Detlev Khalid, "Soma Aspects of Neo Mu'tezilism", *age.*, V.8, 1969, s. 338-339..

²⁸ Zühdi Carullah, *age.* s. 228-229; M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s.54.

daha sağlıklı mukayeseler yapma imkanımız bulunmaktadır. Artık XIX. asır müelliflerinin spekülasyonlarına ihtiyacımız yoktur. H.S. Nyberg, Stainer, Henri Golland, W.M. Watt gibi³⁰ biz de mutezilileri her alanda aklın mutlak hakimiyetini savunan, Allah'ın irade ve kudretini sınırlandıracak şekilde insan hürriyetini öne çıkaran ve saf hakikat aşkıyla yanan aydınlanmış filozoflar topluluğu olarak değil, vahiy ile aklı uzlaştırmaya çalışan İslam düşünürleri, devirlerinin manevî meselelerini ele almak zorunda kalan kelamcılar olarak gören olarak değerlendiriyoruz. Bizce günümüz yenilikçi hareketleri bazı konularda Mu'tezile ile ortak düşünceleri paylaşmakla ve davranış benzerliği sergilemekle beraber bu, bütüncül, sistematik ve planlı bir durum değildir. Çünkü bu hareketler muntazam bir düşünce ekolü olmadıkları gibi, yazdıkları eserlerde de teolojinin tümünü ele almamaktadırlar. Ayrıca günümüzde düşünce özgürlüğu gelenekçilik engeline takıldığı için birçok insan Mu'tezile hakkındaki görüşlerini ve onlara duyduğu sempatiyi açık bir şekilde ifade etmekten çekinmektedir.

Sonuç olarak İslam düşüncesinin yeni bir versiyonunu oluşturmayı amaç edinmiş bulunan günümüz kelamcıları, klasik kelamın bütün şubeleri gibi Mu'tezile'yi de istifade edilmesi gereken önemli bir kaynak olarak kabul etmektedirler. Bu maksatla diğer itikadi mezhepler gibi Mu'tezile üzerine de çalışmalar yapmakta, tahkik ve tercümelerde bulunmaktadırlar. Bizce bu teşebbüsler doğru ve yerinde gayretlerdir. Günümüz kelamı, engin düşünce ve zengin kaynakları içeren bu tecrübelerden istifade etmelidir. Ancak bu değerlendirme klasik Mu'tezile hareketinin günümüze taşınmasını istediğimiz şekilde anlaşılmamalıdır. Bizce bugün klasik herhangi bir mezhebi diriltmek ve günümüze taşımak problemlerimize çare olmayacağı gibi Mutezile'yi diriltmeye çalışmak da bir fayda sağlamayacaktır. Zaten böyle bir şey mümkün de değildir. Biz, eski mezhepleri değil, onların ortaya çıkış sırasında taşıdıkları hizmet ruhunu, özgürlük anlayışını ve metodoloji oluşturma gayretlerini diriltmeliyiz. Bu diriliş müsbet bilimler alanında başlatılmış bulunan rönesansı engelleyen, serbest bir ortamda fikirlerin tartışılmasının önüne geçen ve

²⁹ Detlev Khalid, "Soma Aspects of Neo Mu'tezilism", *age.*, V.8, 1969, s. 324.

cehaletin aydınlığa, taklidin tecdide galip gelmesi sonuçlarını doğuran geleneksel hareketleri tebcil etmek suretiyle değil, içtihat ruhunu canlandırmak, bireysel özgürlükleri geliştirmek, akla ve tecrübeye önem vermek suretiyle olacaktır.

³⁰ Watt W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlalı), İstanbul 1998, 291-292.