



T.C.

Ardahan Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Tefsir Bilim Dalı

# **TEFSİR BAĞLAMINDA MU'TEZİLE'NİN AKILCI YAKLAŞIMI İLE MODERN AKILCILIĞIN KARŞILAŞTIRILMASI**

Cahide DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2023

**TEFSİR BAĞLAMINDA MU'TEZİLE'NİN AKILCI YAKLAŞIMI İLE  
MODERN AKILCILIĞIN KARŞILAŞTIRILMASI**

Cahide DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL

Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı  
Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ardahan, 2023

## KABUL VE ONAY

Cahide Demir tarafından hazırlanan “Tefsir Bağlamında Mu‘tezile’nin Akılcı Yaklaşımı ile Modern Akılcılığın Karşılaştırılması” başlıklı bu çalışma, 19.12.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Doç. Dr. Halit Boz (Başkan)

---

Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif Yüksel (Danışman)

---

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Kara (Üye)

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL  
Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Ardahan Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / Ardahan Üniversitesi Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren .... Ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

19/12/2023

**Cahide DEMİR**

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

**Cahide DEMİR**

## ÖZET

DEMİR, Cahide, “Tefsir Bağlamında Mu‘tezile’nin Akılcı Yaklaşımı ile Modern Akılcılığın Karşılaştırılması” Yüksek Lisans Tezi, Ardahan, 2023.

Mu‘tezile, dini bilgi alanındaki entelektüel-mezhepçi hareketlerin en ünlüsüdür. Mu‘tezile düşünürleri her şeyden önce bir “metodoloji” olarak akli tefekkürü ve dini ilkeleri, özellikle de Kur’an ayetlerini anlamak ve yorumlamak için bir kaynak olarak “akli idraki” vurgulamışlardır. Bu kelam hareketi, hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında, o dönemde gündemde olan Ehl-i Beyt takipçileri dışındaki hadis ehli ile Haricî, Mürcie, Kaderiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi mezhepler arasındaki fikrî ve mezhebî çatışma ortamında ortaya çıkmıştır. Bu teorinin kurucularına göre Mutezile olmanın temel kriteri, bilinen beş ilkeye (usûlü’l-hamse) inanmaktır. Tasvir ve tahlile dayalı bir yöntemle dinî düşünceye yeni ve daha derin bir açılım sağlamayı amaçlayan bu çalışmada, Kur’an tefsirinde Mu‘tezile’nin akla yönelişi ve bu yönelişte Mu‘tezile’nin akılcı yaklaşımı ile modern akılcılık karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın birinci bölümde Mu‘tezile ekolünü geniş çerçevede ve tefsir bağlamında ele alınmıştır. İkinci bölümde tefsir bağlamında Mu‘tezile’nin akılcı yaklaşımı, üçüncü bölümde ise Mu‘tezile akılcılığı ile modern akılcılığın mukayesesi detaylı incelenmiştir.

### **Anahtar Sözcükler:**

Tefsir, Mu‘tezile, İslam Düşüncesi, Modern Akılcılık, Akılcı Yaklaşım.

## ABSTRACT

DEMİR, Cahide, “Comparison of Mu’tazila’s Rational Approach and Modern Rationalism in the Context of Tafsir” Master’s Thesis, Ardahan, 2023.

Mu’tezile is the most famous of the intellectual-sectarian movements in the field of religious knowledge. Mu’tazila thinkers, above all, emphasized rational contemplation as a ‘methodology’ and ‘rational perception’ as a source for understanding and interpreting religious principles, especially the verses of the Qur’an. This theological movement emerged at the end of the first century and the beginning of the second century, in an environment of intellectual and sectarian conflict between the people of Hadith, other than the followers of Ahl al-Bayt, who were on the agenda at that time, and sects such as Kharijites, Murji’ah, Kadariyya, Müshabbihe and Mujahshima. According to the founders of this theory, the main criterion of being a Mutazijist is to believe in the five known principles (usûlü’l-hamse). In this study, which aims to provide a new and deeper expansion to religious thought with a method based on description and analysis, Mu’tezile’s orientation towards reason in the interpretation of the Quran and the rational approach of Mu’tezile in this orientation are tried to be compared with modern rationalism. For this purpose, in the first part of the study, the Mu’tezile school is discussed in a broad framework and in the context of exegesis. In the second chapter, the rational approach of Mu’tazila, in the third chapter, the comparison of Mu’tezile rationalism and modern rationalism is examined in detail.

### Key Words:

Tafsir, Mu’tazila, Islamic Thought, Modern Rationalism, Rational Approach

## İÇİNDEKİLER

|                                                                         |      |
|-------------------------------------------------------------------------|------|
| KABUL VE ONAY.....                                                      | i    |
| YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....                         | ii   |
| ETİK BEYAN .....                                                        | iii  |
| ÖZET .....                                                              | iv   |
| ABSTRACT .....                                                          | v    |
| İÇİNDEKİLER.....                                                        | vi   |
| KISALTMALAR.....                                                        | vii  |
| ÖN SÖZ .....                                                            | viii |
| GİRİŞ.....                                                              | 1    |
| 1.BÖLÜM.....                                                            | 6    |
| TEFSİR BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE.....                                        | 6    |
| 1.1.MU‘TEZİLE VE MU‘TEZİLE’NİN TANIMI.....                              | 6    |
| 1.2.MU‘TEZİLE’NİN TARİHİ.....                                           | 7    |
| 1.3.MU‘TEZİLE’NİN TEMEL İLKELERİ (USÛL-İ HAMSE) .....                   | 8    |
| 1.3.1.Tevhid.....                                                       | 9    |
| 1.3.2.Adalet .....                                                      | 11   |
| 1.3.3. el-Va’d ve’l-Va’id.....                                          | 12   |
| 1.3.4.el-Menziletü Beyne’l-Menzileteyn.....                             | 13   |
| 1.3.5. el-Emru bi’l-Ma’rûfi ve’n-Nehyi ani’l-Münker .....               | 15   |
| 1.4.MU‘TEZİLE MEZHEBİ EKOLLERİ.....                                     | 17   |
| 1.4.1.Basra Ekolü .....                                                 | 17   |
| 1.4.2.Bağdât Ekolü .....                                                | 18   |
| 1.5.MU‘TEZİLE MEZHEBİNİN KUR’AN ANLAYIŞI .....                          | 19   |
| 1.6.TEFSİR TARİHİNDE MU‘TEZİLE.....                                     | 22   |
| 1.7.MU‘TEZİLE’NİN TEFSİR ANLAYIŞI.....                                  | 25   |
| 1.8.TEFSİRDE TEMEL KURAL: MÜTEŞABİHİN MUHKEME HAMLİ .....               | 26   |
| 2.BÖLÜM.....                                                            | 32   |
| TEFSİR BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’NİN AKILCI YAKLAŞIMI.....                   | 32   |
| 2.1.MU‘TEZİLE TELAKKİSİNDE AKIL .....                                   | 32   |
| 2.2.ERKEN DÖNEMDE AKLÎ DÜŞÜNCENİN EKOLLEŞMESİ.....                      | 34   |
| 2.3.KUR’AN TEFSİRİNDE MU‘TEZİLE’NİN AKILCILIĞA YÖNELİŞİNİN ANLAMI ..... | 35   |
| 2.3.1.Aklî Delilin Diğer Delillere Öncelenmesi .....                    | 36   |
| 2.3.2.Aklî Usul ile Dinî Metinleri Anlama.....                          | 37   |



|                                                                                       |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2.3.3.İlk Vad’a Dair Bilgi ve Mütakellimin/Allah’ın Kastı .....                       | 39        |
| <b>2.4.TEFSİRDE MU‘TEZİLE’NİN AKILCI EĞİLİMİNİN TEORİK DAYANAKLARI .....</b>          | <b>41</b> |
| 2.4.1.Kur’an’ın Hâdis Olması .....                                                    | 41        |
| 2.4.2.Kur’ân’ın Tefsir Edilebilirliği .....                                           | 42        |
| 2.4.3.Akıl-Kur’an Uygunluğu .....                                                     | 44        |
| <b>2.5.TEVHİD VE ADALET KONUSUNDA DİNÎ BEYANLARIN YOL GÖSTERİCİLİĞİ .....</b>         | <b>46</b> |
| <b>3.BÖLÜM.....</b>                                                                   | <b>47</b> |
| <b>MU‘TEZİLE’NİN AKILCI YAKLAŞIMI İLE MODERN AKILCILIĞIN KARŞILAŞTIRILMASI.....</b>   | <b>47</b> |
| <b>3.1.MU‘TEZİLE AKILCILIĞI İLE MODERN AKILCILIĞI MUKAYESESİ .....</b>                | <b>47</b> |
| 3.1.1.Modern Dönem’de Görülen Mu‘tezilî Yaklaşımlar .....                             | 50        |
| 3.1.2.Mu‘tezile ve Yeni/Neo Mu‘tezile Söylemine Mukayeseli Yaklaşım.....              | 58        |
| 3.1.3.Yeni/Neo Mu‘tezile Söylemine Konu Olan Şahısların Fikirleri ve Yöntemleri ..... | 60        |
| <b>3.2.İSLAM’IN MODERN DÖNEMİNDE MU‘TEZİLE’NİN AKILCILIĞININ YENİDEN İHYASI .....</b> | <b>73</b> |
| <b>3.3.MODERN AKILCILIĞININ FELSEFİ TEMELİ: RASYONALİZM.....</b>                      | <b>74</b> |
| <b>3.4.MU‘TEZİLE’NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE KATKILARI VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU .....</b>      | <b>77</b> |
| <b>SONUÇ .....</b>                                                                    | <b>79</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                                                  | <b>81</b> |
| <b>EKLER .....</b>                                                                    | <b>90</b> |
| <b>EK 1. ORJİNALLİK RAPORU FORMU .....</b>                                            | <b>90</b> |
| <b>EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU .....</b>                                          | <b>91</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>                                                                | <b>92</b> |

## KISALTMALAR

|          |                                             |
|----------|---------------------------------------------|
| (c.c.)   | : Celle celâlüh                             |
| (a.s.)   | : Aleyhisselâm                              |
| b.       | : bin (oğlu)                                |
| bk.      | : Bakınız                                   |
| b.y.     | : Baskı yeri yok                            |
| çev.     | : Çeviren                                   |
| TDV      | : Türkiye Diyanet Vakfı                     |
| DİA      | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| h.       | : Hicrî                                     |
| Hz.      | : Hazreti                                   |
| haz.     | : Hazırlayan                                |
| neş.     | : Neşriyat                                  |
| ö.       | : Ölümü                                     |
| (r.a.)   | : Radıyallahü anh                           |
| S.       | : Sayı                                      |
| s.       | : Sayfa                                     |
| (s.a.v.) | : Sallallahu Aleyhi ve Sellem               |
| thk.     | : Tahkiki yapan                             |
| t.s.     | : Baskı tarihi yok                          |
| vb.      | : ve benzeri                                |
| vd.      | : ve devamı ve diğerleri                    |
| yay.     | : Yayınevi                                  |

## ÖN SÖZ

Allah’a hamd ve sena, Hz. Peygambere salât ve selam olsun.

İslam düşüncesi, temel olarak Kur’an’ın yorumlanması ve anlaşılması yoluyla oluşmuştur. Ancak, İslam düşüncesi sadece dini bir boyuta sahip değildir; aynı zamanda akıl ve felsefe ile de bağlantılıdır. Kur’an’ın anlaşılmasında aklın önemli bir yeri vardır. Vahiy, akıllı insanları muhatap almaktadır. Mu‘tezile, İslam tarihinde önemli bir yere sahiptir. Mu‘tezile, itikadî meselelerin yorumlanmasında ve sorunların çözümünde akla ve özgür iradeye öncelik vermiş ve bu yönüyle İslam dünyasında temayüz etmiştir. Mu‘tezile, temel itikadi düşüncesini Usûl-i Hamse (beş ilke) üzerine kurmuş, kelimî ve felsefî konulara odaklanmış ve akla dayalı bir din ve dünya görüşünü savunan bir ekol olarak İslam düşünce tarihindeki yerini almıştır.

Mu‘tezile, İslam düşüncesi üzerinde derin izler bırakmış ve akılcı düşüncenin gelişmesinin önünü açmıştır. İslam tarihinin ilk dönemlerinde vahiy akıl ölçeğinde yorumlamasıyla bilinen Mu‘tezile ekolü, zamanla kitlesini kaybederek tarih sahnesinden çekilmiş olsa da farklı itikadî görüşleri özellikle akâid, kelâm ve tefsir kaynaklarında hâlâ tartışılmakta ve eleştirilmektedir. Modernleşme süreciyle birlikte bilgilenme, bilgiyi yorumlama, ahlaki ve hayatı yeniden anlamlandırmada akla geniş alan açılması ve aklın belli bir usûl gözetilmeden dinin yorumlanmasında da kullanılması, “Mu‘tezilî anlayış hayatımıza tekrar mı giriyor?” sorusunu akla getirmektedir.

Mu‘tezile’nin doktrini, din anlayışı, dini yorumlama metodu Kelâm Tarihi ve İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarında detaylı olarak ele alınsa da Kur’an’ı yorumlamada akla tanıdığı geniş yetki ile modern insanın dini anlama ve yorumlamada aklını keyfî kullanması arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı hususunun araştırılmaya değer bir konu olduğunu değerlendirdik. Bu sebeple “Tefsir Bağlamında Mu‘tezile’nin Akılcı Yaklaşımı ile Modern Akılcılığın Karşılaştırılması” adını verdiğimiz bu çalışmayı yapmaya karar verdik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, değerli bilgilerini benimle paylaşan, sürecin her aşamasında bana rehberlik eden, kendisine danışmam gereken konularda bana zamanını ayırıp sabırla ve ilgiyle faydalı olan bilgilerini ve tecrübelerini bana aktararak elinden geleni yapan ve gelecekteki mesleki hayatımda da bana verdiği kıymetli bilgilerden faydalanacağımı düşündüğüm danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mukaddder Arif

YÜKSEL'e, yapıcı eleştirileriyle çalışmama katkı sağlayan hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA'ya ve Doç. Dr. Halit BOZ'a, çalışma sürecinde maddi ve manevi desteğini gördüğüm eşime teşekkür ederim.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Cahide Demir  
Ardahan,2023



## GİRİŞ

Miladi 610 yılında Hz. Peygambere vahyin gelmesiyle Mekke şehrinde doğan İslam dini, hızla gelişip yayılmış, sonunda bu adanın sınırlarını aşarak birçok milleti, kabileyi ve onların ülkelerini, inançlarını, geleneklerini, kültürlerini ve daha birçok heterojen unsuru içine alarak uluslararası bir topluluk haline gelmiştir. İslam'ın ilk asırları çeşitli düşünce akımlarının etkin olduğu ve kalamî meselelerin yoğun olarak tartışıldığı ve ilk itikadi mezheplerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Mu'tezile ekolü de bu dönemde, İslam kültür tarihinde kalamî problemleri aklın ve felsefenin ışığında analiz eden ilk ekol olarak ortaya çıkmıştır (Işık, 1967, s.7).

Mu'tezile, İslam kalam tarihinde önemli bir yere sahiptir. Mu'tezile, itikadî meselelerin yorumlanmasında ve sorunların çözümünde akla ve özgür iradeye öncelik vermiş ve bu yönüyle İslam dünyasında temayüz etmiştir. Mu'tezile, İslam düşüncesi üzerinde derin izler bırakmış ve akılcı düşüncenin gelişmesinin önünü açmıştır. Mu'tezile mezhebi, içeriden Cebriye mezhebine ve diğer kelami ekollere, dışarıdan ise tevhid ve adalet ilkelerine ve Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilere karşı İslam inancını akli delillerle savunma görevini üstlenmiştir.

Emevilerin son dönemlerinde itikadî tartışmaların temel konusu alan Allah'ın sıfatları, büyük günah işleyenlerin durumu ve kader gibi konulara odaklanmış olan Mu'tezile kalam ekolü, Abbasiler döneminde tercüme faaliyetlerinin ve felsefeye artan ilginin etkisiyle güç kazanmış ve Abbasi hanedanının yükselişi sırasında resmi bir devlet mezhebi statüsü kazanmıştır. Mu'tezile, temel itikadi düşüncesini Usûl-i Hamse (beş ilke) üzerine kurmuş, kalamî ve felsefî konulara odaklanmış ve akla dayalı bir din ve dünya görüşünü savunan bir ekol olarak İslam düşünce tarihindeki yerini almıştır. Bu ekol, doğup geliştiği bilimsel havzaya ve benimsediği İmamilik anlayışına göre Basra ekolü ve Bağdat ekolü olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır (Aydınlı, 2018, s. 11).

Arapça “*azl*” kökünden türemiş bir sıfat olan “Mu'tezile” kelimesi; ayrılmak, uzaklaşmak anlamında kullanılır (Çelebi, 2006). Mu'tezile isminin ilk olarak hangi tarihte ortaya çıktığı ya da kimler için kullanıldığıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak İslam âlimlerinin genel kabulüne göre, Mu'tezile adı Hasan Basrî'nin (ö.110/728) öğrencilerinden olan Vâsıl b. Âta (ö. 131/748) hakkında kullanıldığıdır. Vâsıl b. Âta (ö.131/748), Hasan Basrî'nin öğrencisi iken, dönemin başlıca tartışma konusu olan büyük

günah işleyen kişinin durumunun ne olacağı hususunda hocası ile tartışmış, sonuçta hocasının ders halkasından ayrılarak kendi ekolünü meydana getirmiştir. Onun büyük günah işleyenlerle ilgili getirdiği “*el-menzile beyne'l-menzileteyn*” (ne mü'min ne de kâfir) ilkesi, yeni bir dönemin başlamasına yol açmış ve Mu'tezile ekolünün temelini oluşturan yapı taşlarından biri ortaya çıkmıştır (Şehristânî, 2017, s. 60).

Mu'tezile mezhebi, İslam tarihinde “Kaderiyye” olarak bilinse de onlar bu ismi benimsememişlerdir. Mu'tezile ekolü mensupları kendilerini “*Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid*” (tevhid ve adalet ehli) olarak nitelendirmişlerdir (Gümüsoğlu, 2016, s. 146). Mezhep âlimleri tarafından, Mu'tezile ekolünü benimseyenler arasında, kader hakkında tartışmaları ve kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğu yönündeki yorumları dolayısıyla Kaderiyye, Cehm b. Safvân'dan etkilendikleri için Cehmiyye, “Allah kötülüğü yaratmaz” görüşünü benimsedikleri için Seneviyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını söyledikleri için Vaîdiyye, Allah'a (c.c.) bazı kadîm sıfatları nisbet etmekten kaçındıkları için Muattıla olarak da isimlendirmişlerdir (Çelebi, 2020, s. 391).

### **Tezin Amacı**

Mu'tezile'nin temel itikadî ilkeleri ve dini yorumlama metodu, Kelâm ilminde ve İslam Mezhepler Tarihi kaynaklarında- detaylı olarak ele alınmış olsa da Kur'an'ı yorumlamada akılcı yaklaşımı ile modern insanın dini anlama ve yorumlamada aklını keyfi kullanması arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı hususunun araştırılmaya değer bir konu olduğunu değerlendirdik. Bu sebeple “Tefsir Bağlamında Mu'tezile'nin Akılcı Yaklaşımı ile Modern Akılcılığın Karşılaştırılması” adını verdiğimiz bu çalışmayı yapmaya karar verdik. Bu bağlamda Mu'tezile ekolünün itikadi konulara rasyonel yaklaşımı son yıllarda birçok çalışmasının konusu olmuştur. Ancak Mu'tezile akılcılığını tefsir bağlamında modern akılcılıkla karşılaştıran bir çalışmaya rastlayamadık. Bu çalışma ile Mu'tezile akılcılığının çağdaş dini yorumlar üzerindeki izlerini tespit etmeyi amaçlamaktayız.

### **Tezin Önemi**

Kur'an'ın anlaşılmasında aklın elbette önemli bir yeri vardır. Vahiy, akıllı insanları muhatap almaktadır. Allah'ın kalamı akli muhakeme ile anlaşılır. Ancak Mu'tezile'nin yaptığı gibi vahyin her devrin muhakemesine uyarlanması murad-ı ilahinin keyfi anlaşılmasına ve anlam kaymasına yol açabilmektedir. Bu çalışmada Mu'tezle'nin itikadi prensipleri ve itikadi konulardaki rasyonel yaklaşımları analiz edilerek varsa günümüz din anlayışına ve tefsir çalışmalarına etkisi ele alınacaktır. Mu'tezile ekolünün itikadi konulara akılcı yaklaşımı son yıllarda birçok çalışmasının konusu olmuştur, ancak günümüz akılcılığıyla ilişkisini karşılaştıran bir çalışmaya literatürde biz rastlayamadık. Bu durum bizi böyle bir çalışma yapmaya yöneltmiştir.

### Tezin Yöntemi

Bu çalışmada, derlenen bilgiler tahlil edilerek, analitik, kritik, sentez ve yorumlama yöntemleri kullanılarak sonuca ulaşılmaya çalışılacak, problemleri görülen konular çözümlenmeye çalışılacaktır. Mu'tezile kelamcıları ve müfessirlerinin görüşleri ile ehl-i sünnet kelamcıları ve müfessirlerinin görüşlerini karşılaştırarak, aralarında tercihler yapılacak, gerekli hallerde tenkit yöntemi de kullanılacaktır.

### Tezin Kaynakları

Çalışmamızda, birçok klasik kaynağın yanı sıra çok sayıda tetkik eserlere de bakılarak geniş bir literatür taraması yapılmıştır. Mu'tezile kelamcılarının eserlerine öncelik verdiğimiz çalışmamızın en önemli kaynaklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Başlıca referansımız Kâdu'l-Kudât Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eseridir. Bu eser farklı çalışmalarla karşımıza çıksa da çalışmamızda İlyas Çelebi'nin çevirisini kullanılmıştır (Çelebi, 2013). Bu eser, Mu'tezile ekolünün beş prensibini ele alarak değerlendirmektedir. Bu sebeple çalışmamızda *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'den oldukça istifade edilmiştir.

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/912) *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd 'alâ ibni'r-râvendî'l-mülhid mâ kasada bihi'l-kizb 'ale'l-müslimîn ve't-ta'n aleyhîm* adlı eseri de yararlandığımız kaynaklardandır. Eser İbn Râvendî'nin (ö. 298/910) *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı esere karşılık olarak yazılmıştır. Bu eserin farklı yayımları mevcut olmakla

birlikte çalışmamızda 2018 yılında Yüksel Macit tarafından Türkçe 'ye çevrilmiş olan nüshsından istifade edilmiştir (el-Hayyât, 2018).

Çalışmamızda yararlandığımız bir diğer eser ise Ebûl-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324-935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn* adlı eseridir. Eser İslam dünyasında ortaya çıkan farklı ekol ve bu ekollere mensup âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Bu çalışmada Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç'ın Türkçe'ye çevirisinden istifade edilmiştir (el-Eş'arî, 2019).

Yararlandığımız kaynakların bir diğeri de eş-Şehristânî'nin (ö. 546/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseridir. Mu'tezile ekolüne mensup âlimlerin görüşlerinden istifade ederken bu eserden yararlanılmıştır ve Mustafa Öz'ün 2019 yılında yaptığı Türkçe çevirisini kullanılmıştır (Şehristânî, 2021).

Yararlandığımız bir diğer kaynak ise Abdülkâhir el Bagdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eseridir. Mu'tezile ekolüne mensup âlimlerin düşünceleri ve ekolün temel görüşleri hakkında bilgiler sunarken bu esere müracaat edilmiş ve Ethem Ruhi Fırlalı'nın 2020 yılında yapmış olduğu çevirisinden yararlanılmıştır (el-Kurtubî, 2017).

Çalışmamızda başvurduğumuz bir başka eser ise İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*'idir. Bu eser İslam mezhepleri, tarihi ve düşünceleri hakkında bilgiler sunmaktadır. Mu'tezile ekolüne mensup olan âlimlerin Allah ve insan hakkındaki görüşlerini geniş bir şekilde aktaran eser çalışmamızda istifade ettiğimiz bir diğer kaynak olmuştur. Bu eserin Halil İbrahim Bulut'un 2017 yılında yaptığı çevirisi kullanılmıştır (en-Neşşâr, 2020).

Çalışmamızda kullandığımız bir başka eser ise Alî Sâmi en-Neşşâr'ın kaleme aldığı *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* adlı iki ciltten oluşan eserdir (en-Neşşâr, 2020). Eserin ilk cildi kelâm ilminin oluşumunda etken olan harici meseleler üzerine yoğunlaşırken ikinci cildinde Mu'tezile ekolünün düşüncelerine geniş şekilde yer verilmiştir. Bu durum bizim çalışmamızda kullandığımız başlıca eserler arasında yer almasını sağlamıştır.

Çalışmamızda kullandığımız bir diğer eser ise H. Austryn Wolsfon'a ait, *Kelâm Felsefesine Giriş* isimli çalışmasıdır (Wolsfon, 1996). Eser aslen 800 sayfalık hacimli bir yapıya sahiptir. Bu çalışmada Kasım Turhan'ın 1996 yılında eserin giriş bölümünü çevirdiği kısımdan istifade edilmiştir.



Tüm bunların yanında Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303/915)'nin *Kitâbü'l-makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri* adlı eserini zikretmek isteriz (el-Cübbâî, 2019). Bu eserin özelliği ise yazarının Mu'tezile ekolüne mensup olmasıdır. Böylece ekolün sergilediği düşünce yapılarını daha iyi kavramamız ve yorumlamamız açısından bu eser çalışmamıza önemli önemli katkı sağlamıştır.

Çalışmamızın omurgasını oluşturan ikinci bölümde Mu'tezile'nin tefsir anlayışını incelerken, son Mu'tezile olarak nitelendirilen ve ehl-i sünnet âlimlerinin de itibar ettiği bir âlim olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserini esas aldık. Mu'tezile'nin tefsir anlayışını ehl-i sünnetin tefsir anlayışı ile karşılaştırmak için, onlara karşı en fazla eleştiri yapan müfessirlerden biri olan Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* adlı eserine başvurduk. Kurtubî ve Mâturidî tefsirlerinden de istifade ettik.

# 1. BÖLÜM

## TEFSİR BAĞLAMINDA MU'TEZİLE

### 1.1. MU'TEZİLE VE MU'TEZİLE'NİN TANIMI

Mu'tezile kelimesinin etimolojisi azl'dir ve “uzak tutmak, bir tarafa koymak” anlamına gelir (İbn Manzûr, trz., 440). Mu'tezile isminin farklı dönemlerde farklı anlamlarda kullanıldığı açıktır. İlk olarak Hz. Ali dönemindeki kargaşada herhangi bir gruba mensup olmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmış, hicri 2. yüzyılın ilk yarısından itibaren ise Tevhid, *mürtekib-i kebire* (büyük günah işleyenler) ve *efalu'l-ibad* (insan kendi fiillerinin sahibidir) gibi konularda aklın kapsamını genişletmiştir. Bu isim diğer gruplardan farklı bir görüş ortaya koyan gruplar için kullanılmıştır. Mu'tezile isminin, bu ismi kullanan grubun üyeleri tarafından mı yoksa muhalifleri tarafından mı verildiği konusunda farklı görüşler vardır. Bu görüşler aşağıda verilmiştir.

a) Genel kabul gören teoriye göre Mu'tezile ismi, “Büyük günah işleyenler ne mümin ne de kâfirdir, bu iki durum arasında bir yerdedir (*el-menziletübeyne'l-menzileteyn*).” diyen Vâsıl b. Ata (131/748) tarafından verilmiştir. Mu'tezile adının, Vâsıl'ın hocası el-Hasan Basri'nin “Vâsıl bizden ayrıldı” anlamına gelen “*i'tezele anna'l-Vâsıl*” ifadesinde kullandığı *i'tezele* fiilinden türediği belirtilmektedir (Şehristânî, 1990, s. 25).

b) Bir başka rivayette ise Mu'tezile isminin ortaya çıkmasına sebep olan olaylar ve kişilerin isimleri farklı zikredilmektedir. Bu anlayışa göre Amr b. Ubeyd (144/761), “büyük günah işleyeninin durumu” konusunda görüş bildiren ve arkadaşlarıyla birlikte başka bir grup oluşturan kişidir. Katade b. Diama es-Sedûsî kör olduğu için bilmeden bu grubun ders halkasına katılmış, ancak onların Mu'tezîli olduğunu anlayınca ne olup bittiğini fark etmiş ve ders halkasından ayrılmıştır (Nesvânu'l-Hımyerî, 1948, s. 205).

c) Bir diğer görüş ise Mu'tezile isminin ilk olarak zahid ve sofu anlamında kullanıldığı ve Mu'tezile olarak adlandırılanların, özellikle de Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi bu mezhebin ilk kurucularının insanlardan ve dünyevi zevklerden uzak bir şekilde bir köşeye çekilerek zahidane bir hayat yaşadıkları için onlara bu ismin verildiği söylenmektedir (Goldziher, 1959, s. 100).

Bunların dışında mutlak kaderi reddedip özgür iradeyi ve kendiliğindenliği savunduğu için Kaderiye ekolünün Mu'tezile'nin kaynağı olduğuna dair bir görüş daha vardır. İbn Kuteybe (276/889) ve Bağdadi bunlar arasındadır. Mu'tezililer başlangıçta bu ismi kullanmamaya özen göstermiş olsalar da, sonunda bu ismi yeniden canlandırmışlar ve "safılık ve takva" anlamında kullanmaya başlamışlardır. Kur'an'da geçen "*İ'tizal*", "*va'tezilkum*" (Meryem 19/48) ve "*vehcurkum*" kelimelerinin övgüye değer olduğunu ve bu isimlerin batıl ve aldanış toplumundan ayrılmayı ifade ettiğini savunmuşlardır (Kâdî Abdülcebbâr, thz.: 422). Ayrıca onlar kendileri için "*Ehlu't-tevhid, el-muvahhide, ehlu'l-Adl, el-Adliyye, ehlu'l-Hak, fırkatü'n-Nâciye, fırkatü'l-Adliyye, ashâbu'l-Aslah, ashâbu'l-lutf, el-Menâziliyye, el-Münezzihe, ehlu't-tenzih*" gibi isimleri de kullanmışlardır.

## 1.2.MU'TEZİLE'NİN TARİHİ

Emevi hanedanının son dönemlerinde, 2. yüzyılın başlarında Basra'da ortaya çıkan Mu'tezile, fikirlerini bölgede yaymış ve toplumsal prestij kazanarak dönemin halifeleri Yezid b. Velid (ö. 126/743) ve Mervan b. Muhammed (ö. 132/749) tarafından kabul görececek seviyeye ulaşmıştır (Yaltkaya, 1930, s. 6). Müslüman toplumda farklı düşünce tarzlarıyla dikkat çeken bu hareket, Abbasiler döneminde başlayan tercüme faaliyetleriyle gelişimini hızlandırmış, fikirlerini sistemleştirmiş ve Bağdat'ı kendi önemli merkezleri haline getirmişlerdir (Aydınlı, 2018, s. 37). Harun er-Reşid (ö. 193/809) zamanında yeniden saygı görmeye başlayan Mu'tezililer, kendilerini ıslah etmek ve halifelığe yaklaşmak için uzun bir çaba sarf etmişlerdir. Bu çabalar sonucunda Mu'tezile mensupları, halifenin güvenini kazanmışlar, fikirleriyle onu etkilemişler ve bir miktar da güç elde etmişler, ancak halifenin itikadî konularda çok hassas olması nedeniyle fikirlerini yayma fırsatını kolay kolay bulamamışlardır. Harun er-Reşid döneminden sonra Halife Âmin (198-813) döneminde sesi zayıflayan Mu'tezile, Halife Me'mûn'un (218-833) iktidara gelmesiyle yeniden canlanmış ve Me'nûn'un da Mu'tezile'yi desteklemesiyle bu mezhep halifelüğün resmi mezhebi haline gelmiştir. (Çelebi, 2020, s. 392).

Mu'tezile'nin çabaları sonucunda Halife Me'mûn, mezhebin Kur'an'ın yaratılmış olduğu doktrinini benimsemiş ve 218 yılında Müslümanları bu doktrini kabul etmeye

zorlamıştır. Kûfe, Mısır, Basra, Şâm ve Medine gibi önemli İslam bölgelerinde Müslümanların, ağır yargılama ve sorgulamalara tabi tutulduğu bu uygulama “Mihne” süreci olarak bilinmektedir (Yücesoy, 2005, s. 27). Halife’nin bu konudaki sert tutumuna Ahmed b. Hanbel, Nu’aym b. Hammad, Muhammed b. Nuh ve Ahmed b. Nasr el-Huzai gibi bazı âlimler karşı çıkmış, bu fikri kabul etmemişler ve Kur’an’ın yaratılmadığını, Allah’ın ezeli keliması olduğunu savunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel hariç hepsi işkence altında ya da hapiste ölmüş, Ahmed b. Hanbel ise uzun süre hapiste kaldıktan sonra halkın tepkisi ve talebi üzerine Me’mun’un ölümünden sonra Halife Mutasım (ö. 218/841) döneminde serbest bırakılmıştır (Yavuz, 1997, s. 372).

Mu‘tezile’ye verilen bu destek Halife Mutasım ve Vâsık (ö. 227/846) dönemlerinde de devam etmiş, böylece Me’mûn, Mu‘tasım ve Vâsık dönemi Mu‘tezile’nin “Altın Çağ”ı olarak nitelendirilmiştir (Kurt, 2012, s. 219; Aydın, 2018, s. 39; Kılavuz, 2015, s. 450; Bulut, 2016, s. 202). Halife Vâsık’ın ölümünden sonra Mu‘tezile devlet desteğini ve toplumsal itibarını kaybetmiş ve çöküş dönemine geçmiştir. 16 yıl süren Mihne süreci 849 yılında sona ermiş, daha önce ihmal edilen ve cezalandırılan âlimler, devlet nezdinde tekrar saygınlık kazanmışlardır (Yücesoy, 2005, s. 27; Bulut, 2016, s. 200-201; Erdemci, 2017, s. 44-45). Halife Mütevekkil ile birlikte adeta tersine mihne başlamış, Mu‘tezile’nin eserleri yasaklanmış, bir ekol, mezhep veya gelenek olarak toplumsal zeminlerini de kaybetmişler ancak Şia, Zeydiyye ve İmamiyye gibi diğer mezhepler arasında kelami tartışmalarda varlıklarını sürdürmüşlerdir. (Çelebi, 2020, s. 398; Bulut, 2016, s. 2022; Erdemci, 2017, s. 46).

### 1.3. MU‘TEZİLE’NİN TEMEL İLKELERİ (USÛL-İ HAMSE)

Mu‘tezile’nin temel felsefesini içeren Usûl-i Hamse, Mu‘tezile kimliğinin temel ölçütü olarak kabul edilir (el-Hayyât, 1993, s. 93; Râbi’î, 2000, s. 42) ve bu beş ilke adeta Mu‘tezile ile özdeşleştirilir. Bu beş ilkeden üçü *el-Menzile beyne’l-Menzileteyn*, *el-Va’d ve’l-Va’id* ve *el-Emr-i bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyi ‘ani’lMünker* Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf zamanına kadar örgütlü bir biçimde oluşmuşken, tevhid ve adalet ilkeleri tam olarak yerleşmemiştir (Aydın, 2013, s. 58). Mu‘tezile ekolü, hem Mecusilik gibi İslam dışı oluşumlarla hem de Rafizilik ve Hâşeviyye gibi İslami alanda kabul gören oluşumlarla (Aydın, 2018, s. 130) özellikle kelam alanında mücadele etmiş, İslami inançları bunlara

karşı akli delillerle savunmuştur. Mu'tezilîler, sadece dış etkenlere karşı koyarken değil, kendi sistemlerini şekillendirirken de akılcı yöntemleri kullanmaktan geri kalmamıştır. Mu'tezilî âlimler akılcı yaklaşımlarını tefsir alanında kullanmış ve Nass'ın yorumunda akli ön planda tutmuşlardır. Mezhepler Tarihi kaynakları Mu'tezilîyi bazen 15, (Şehristânî, 2015, s. 38-72) bazen 17 (er-Râzî, 1982, s. 40), bazen de 20 (el-Malâtî, 1968, s. 36; el-Bağdadi, thz.: 104-177) alt fırkaya ayırmakta ve her bir fırkaya Mu'tezilî mezhebinin önemli mensuplarını nispet etmektedir. Bu farklı tasniflere rağmen hepsinin Mu'tezile ekolü ortak paydasında buluşmasını sağlayan yegâne unsur, hepsinin çıkış noktasını oluşturan ve Usûl-i Hamse olarak bilinen beş temel ilkedir. Bu beş ilke Mu'tezile'nin en önemli kriterleridir, öyle ki bu ilkelerin tamamını kabul etmeyen birinin Mu'tezilî olamayacağına inanırlar (el-Hayyât, 1993, s. 92-93; el-Kâ'bî, 1986, s. 75; Eş'arî, 2019, s. 1/278). Usûl-i Hamse olarak bilinen bu ilkelerle ilgili konular, önem sırasına ve ortaya çıkış sürecine göre farklılık gösterir. Elbette bu ilkelerin her biri Mu'tezile için önemlidir. Ancak bu ilkeler önem sırasına sırasına göre şöyledir:

1. Tevhid,
2. Adalet,
3. el-Va'd ve'l-vaîd,
4. el-Menziletü beyne'l-menziyeteyn,
5. el-Emru bil ma'rûf ve'n-nehy-i ani'l-münker.

Ortaya çıkış sırasına göre ele alındığında ise sıralama şöyle olmaktadır:

1. el-Menziletü beyne'l-menziyeteyn,
2. el-Va'd ve'l-vaîd,
3. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehy-i ani'l-münker,
4. Tevhid,
5. Adalet

Usûl-i hamse'nin kısa açıklaması ise şöyledir:

### 1.3.1.Tevhid

Tevhid, Allah'ın birliği anlamına gelen bir kelimedir ve İslam'ın en önemli ilkesidir. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in de en temel konularından biridir. Aslında bu konuda İslam mezhepleri arasında temel bir ihtilaf yoktur. Ancak Mu'tezile, akılcı düşünce sistemiyle konuyu tevhid ilkesi bağlamında daha derinlemesine ele almıştır.

Müşebbihe ve Mücessime ekolü ise Allah'ı insana benzeterek ve cisimleştirerek anlamaya çalışmışlardır (Eş'arî, 2019, s. 1/216-217). Mu'tezile ekolüne göre Tanrı fiziksel bir varlık değil, zaman ve mekânda sonsuz bir varlıktır (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 217-221).

Mu'tezile ekolüne göre Tanrı fiziksel değil, zaman ve mekânda sonsuzdur. Cevher ve tesadüf, cins ve tür, zat ve sıfatlar açısından O'na hiçbir varlığın benzerliği söz konusu olamaz. Ayrıca Ruyetullah'ı kabul etmek Allah'ı cisimleştirmektir ki bu da tevhide aykırıdır (Şehristânî, 2015, s. 1/44; Eş'arî, 2019, s. 1/165). Bu ilke dinin direği olarak kabul edilir (Kâdî Abdülcebbâr, 1965, s. 232; Eş'arî, 2019, s. 1/217). Aslında bu ilke tüm İslam mezhepleri için önemli bir konudur. Ancak Mu'tezile bu ilkeye daha fazla önem vermiş ve kendilerini “tevhid” ve “muvahhide” olarak tanımlamıştır (el-Hayyât, 1993, s. 7, 79). (Şehristânî, 2015, s. 1/56; Aydın, 2018, s. 252).

Mu'tezile, Tanrı'nın varlığını ve birliğini doğa felsefesinde, özellikle de evrenin yaratılışıyla ilişkili olarak kanıtlamaya çalışmıştır. Bu nedenle “Tanrı ve evren arasındaki ilişki” Mu'tezile ekolü için en önemli konulardan biridir. Bu ilkenin içerdiği temel bakış açısı, Tanrı'nın var ve tek olduğu, Tanrı'ya benzeyen ya da O'nun benzeri olan hiçbir şeyin bulunmadığıdır. Bu ilke bağlamında Allah'ın sıfatları, Kur'an'daki yaratma fikri, Ruyetullah düşüncesi ve atomculuk bu noktada ön plana çıkmaktadır. Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'tan önce tevhid ilkesindeki bu konuların yeterince olgunlaşmadığı ve basit düzeyde ele alınmadığı görülmektedir. Bu başlık altında ele alınan sıfatlarla ilgili görüşler Mu'tezile ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Ata'ya kadar uzanmaktadır (el-Hayyât, 1993, s. 7).

Tevhid ilkesi esasen Allah'ın birliğini temsil etmekte ve İslam'ı putperestliğe ve mezhepçiliğe karşı savunma amacı taşımaktadır. İlkenin ortaya çıktığı dönemin bir gereği olarak temel dayanağı, İran merkezli Mazdekiyye, Maneviyye, Mecusilik ve Hristiyan inançları üçlüsüne karşı İslam'ın temel bir savunusunu sağlamaktır. Bu amaçla el-Hayyat, bu ilkenin temel amacını “Allah'a inanmayanlara cevap vermek” olarak tanımlamaktadır (el-Hayyât, 1993, s. 7). Mu'tezile, tevhid ilkesinin temelini “Allah'ın sıfatlarının inkârı” olarak formüle etmektedir (Şûrâ Suresi, 42/11).

Sonuç olarak Mu'tezile, tevhid ilkesi ile Allah'ın zatında ve sıfatlarında ezeli ve ebedi tek varlık olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Mu'tezilenin tevhid ilkesi, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde herhangi bir yaratıktan farklı olduğu ve O'nun tek ezeli

ve ebedi varlık olduğu görüşünü içerir. Bu nedenle Allah ile yarattıkları arasındaki her türlü benzerlik reddedilmelidir. Ancak Mu'tezile, sıfatlar konusunda çeşitli ikilemler yaşadığı için diğer mezhepler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler karşısında Mu'tezile zaman içerisinde bu görüşünde değişiklikler yapmıştır. Özellikle Ebu Haşim el-Cübbai (321/933) bu eleştirileri yumuşatmaya ve evlât teorisinde bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Bu teorinin ilk nüvesini Vâsıl b. Ata oluşturmaktadır. Ata zamanında ortaya çıkan tevhid ilkesi, sonraki dönemde sıfatlar konusu içerisinde gelişmiş ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (Aydınlı, 2018, s. 163-234) zamanında daha ilmî bir mesele haline gelmiştir. Bu çerçevede tevhid ilkesi, Allaf döneminde çeşitli yönleriyle ele alınmış ve el- Allaf'tan sonra ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir (el-Kâ'bî, 1986, s. 241-244).

### 1.3.2. Adalet

Adalet, Mu'tezile ekolünün en önemli ilkelerinden biridir. Mu'tezilî ekol adalet anlayışında insanlar arasındaki adaleti değil, teolojik anlamda ilahî adaleti vurgular. Dolayısıyla bir fail olarak Allah, adalete göre yapılması gerekeni yapandır (Kâdî Abdülcebbar, 1965, s. 214). Bu bağlamda Mu'tezilî ekol bireye, akla, özgürlüğe ve insan iradesine vurgu yapar. Ekolün insan özgürlüğü ve iradesine bakış açısı, Ehl-i Sünnet'in antipatisini çekmiş ve özellikle istitâat (yetkinlik) konusunda Mu'tezile'ye yönelik sert tutum sergilemiştir. Mu'tezile'ye göre insan fiillerini gerçekleştirmekte özgürdür. Bu nedenle yaptığı iyi ve kötü tüm eylemlerinden dolayı ödüllendirilmeli ya da cezalandırılmalıdır ki bu ilahî adaletin bir gereğidir. Nitekim Mu'tezilîler kendilerini "*Ehlü'l-Adl*", "*Ehlü't-tevhid ve'l-Adl*" olarak tanımlamaktadır (Şehristânî, 2015, s. 1/56). Bu ilkenin ortaya çıkışı, Mürcie, Cebriye, Cehmiyye, Rafıza ve diğer bazı mezheplerin takipçileriyle yaşanan bir ihtilafın sonucudur (Aydınlı, 2018, s. 274). Bu ilkenin içerdiği ana temalar, özgür irade, insan eylemi ve aslah ilkesi gibi konulardır. Mu'tezile, adalet ilkeleri çerçevesinde bu alt başlıklarda yer alan sorunlara aklî ve ahlakî çözümler getirmiştir.

Adalet ilkeleri çerçevesinde Mu'tezile öncelikle insan davranışlarını değerlendirmiş ve insana verilmiş bir gizil güç olarak gördükleri aklın bir sonucu olarak dünya ve ahirette işlenen tüm fiillerin sorumluluğunu insana yüklemiştir. Bu ilke çerçevesinde ekol, "*husün-kubuh*", "*hayır-şer*", "*adalet-azap*", "*istidaat (yetenek)*",

“insan fiili” ve “aslah (iyiyi yaratma)” kavramlarına açıklık getirmeye çalışmıştır. Mu‘tezile, adalet ilkesi çerçevesinde ahlâkî kötülüğün Allah’a nispet edilmesine karşı çıkmıştır. Burada Mu‘tezile, Ehl-i Sünnet’in bir inanç ilkesi olarak saydığı “hayır ve şerrin Allah’tan olduğu” şeklindeki itikadî ilkeye karşı çıkmıştır. Mu‘tezile’ye göre Allah şerri yaratmaz (Eş’arî, 2019, s. 1/248). Buradaki yaratma, yoktan var etme anlamında değil, Allah’ın verdiği iradeyi iyilik veya kötülük için kullanma anlamındadır. Başka bir deyişle, bir kişi kötülük yaptığında, bu Allah tarafından kendisine verilen yetkinin veya gücün kötüye kullanılması olarak görülür. Mu‘tezile, başta Cehmiyye, Rafıza, Cebriye ve Mürcie olmak üzere diğer rakip mezheplerle yaptığı tartışmalar sonucunda adalet ilkesini temellendirmeye çalışmıştır.

### 1.3.3. el-Va’d ve’l-Va’id

Mu‘tezile’nin en önemli ilkelerinden biri olan *el-Va’d ve’l-Va’id*, bir yandan *adalet* ilkesiyle, diğer yandan da *el-Menziletü beyne’l-menzileteyn* ilkesiyle ilişkilidir. *Va’d*, Allah’ın emir ve yasaklarına uyanları ve iyi işler yapanları ödüllendireceğine dair vaadi, *va’id* ise Allah’ın emir ve yasaklarına uymayanları ve günah işleyenleri cezalandıracağına dair tehdididir. Öte yandan bu ilke, büyük günah işleyenlerin dünya ve ahiretteki durumları hakkındaki tartışmayla da ilgilidir. Çünkü dünyada büyük günah işleyenlerin, müminlerin, kâfirlerin ve mürtedlerin ahiretteki durumları *el-Menziletü beyne’l-menzileteyn* ilkesi çerçevesinde değerlendirilir. Aslında Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile, *va’d* prensibinde aynı düşüncededirler ancak *va’id* ilkesinde birbirlerinden ayrılırlar.

Ehl-i Sünnet mezhebi, Allah’ın “rahman” ve “rahim” sıfatlarını, Allah’ın bağışlayıcı olduğu ve bu nedenle kullarının hatalarını affedip bağışlayabileceği şeklinde yorumlar. Mu‘tezile ise bu konuda daha kuralcı ve idealist bir bakış açısına sahiptir. Onlara göre, eğer Allah Kur’an’da bunu söylüyor ve kullarını cezalandıracağını belirtiyorsa, bu Allah’ın bir vaadidir ve yerine getirilecektir (el-Hayyât, 1993, s. 14). Başka bir deyişle, vaat verilmiş bir sözdür ve bu nedenle her ikisi de yerine getirilecektir. Sonuç olarak, Mu‘tezilîler “Allah vaatlerine aykırı davranmaz ve davranmayacaktır.” diyerek ahlakçı ve idealist bir düşünce geliştirmişlerdir. Bazı Mu‘tezilî yazarlar söz konusu ilkelerden sapmış görünse de (Kâdî Abdülcebâr, 1965, s. 611), genel kabul gören



yaklaşım, bu dünyada iyilik yapanların ahirette ödüllendirileceği, kötülük yapanların ise ahirette cezalandırılacağı ve böylece hem Allah'ın vaatlerinin hem de sözlerinin yerine getirileceği yönündedir (el-Hayyât, 1993, s. 42-43; Aktepe, 2011, s. 9/158-165). Aslında bu konudaki ilk düşünceler “Va’idiyye” adı verilen bir grup Kelamcıya aittir (Şehristânî, 2015, s. 1/132). Hem Va’idiyye’ye hem de bu fikri savunan Mu’tezile’ye göre büyük günah işleyenler tövbe etmeden ölürlerse cehenneme gideceklerdir (Şehristânî, 2015, s. 1/162). Bu ilkenin temellerinin Mu’tezile ekolünün kurucuları Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd zamanında atıldığı görülmektedir. Özellikle Amr b. Ubeyd bu ilkenin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır ve onun hem vaatlerin hem de taahhütlerin yerine getirileceği yönündeki görüşü çok açıktır (İbrahimoğlu, 2021, s. 202). Daha sonraki Mu’tezilî âlimler bu ilkeyi farklı bir boyuta taşıyarak içeriğini zenginleştirmiş ve yeni açılımlar getirmişlerdir.

Nitekim büyük günah işleyen bir müminin ahiretteki durumuna ilişkin fikirler çerçevesinde ortaya çıkan ve bu kişinin ahiretteki durumunun değerlendirilmesine açıklık getiren bu ilke, büyük günahlar meselesinin tartışıldığı dönemde İslam toplumunda Mu’tezile’nin önerdiği çözümün ne kadar idealist olduğunu göstermektedir. Bu ilkeyi ileri sürenin Vâsıl b. Ata olduğu söylenmektedir ancak Amr b. Ubeyd ile birlikte gündeme geldiği de ileri sürülmektedir (İbrahimoğlu, 2021, s. 93). Aşağıda ele alacağımız “*el-Menziletü beyne’l-menzileteyn*” ilkesi, daha ziyade bu dünyada günah işleyen Müslümanların ahiretteki durumunun ne olacağı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

#### 1.3.4. el-Menziletü Beyne’l-Menzileteyn

Büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumlarını belirlemek için ortaya çıkmış bir fikir olan bu ilke, başlangıçta Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi olaylardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zamanla kâfir, münafık ve fasık kavramları da bu ilke çerçevesinde tartışılmıştır. Bu ilkeye göre büyük günah işleyen kişi ne mümin ne de mürteddir, ikisinin arasında bir yeredir (Şehristânî, 2015, s. 1/61-62). Tövbe etmeden ölürse cehenneme gidecektir (el-Hayyât, 1993, s. 237-238; Kâdî Abdücebbar, 1965, s. 137-138). Tartışmaya ilk olarak dönemin âlimlerinden ve kayınbiraderi olan Ubeyd de katılmış (el-Bağdâdî, 2020, s. 118; Şehristânî, 2015, s. 1/42-43), çağdaşı Amr b. Ubeyd tarafından da bu ilke benimsenmiştir (Kâdî Abdücebbar, 1965, s. 224; Bedevî, 1979, s.

65). Büyük günah işleyenlerin durumuna ilişkin tartışmanın 1. ve 6. yüzyıllar arasında Müslümanlar arasındaki en önemli konulardan biri olduğu bilinmektedir.

Bu dönemde mümin, kâfir, fâsık ve münafık kavramlarının içi ilk defa doldurulmaya çalışılmıştır. Büyük günah işleyenlerin imanlarını kaybettikleri için kâfir oldukları ve bu nedenle cehenneme gidecekleri fikrini ilk benimseyenler Hâricîler olmuştur (Eş'arî, 2019, s. 1/156). Bilindiği gibi üçüncü halife Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Müslümanlar arasında Cemel ve Sıffin savaşları yaşanmıştır. Bu savaşlarda Müslümanlar her iki tarafı da oluşturmuştur. Sonuç olarak bu iki savaşa ve akabinde yaşanan tahkim olaylarına katılanların büyük günah işledikleri iddia edilmiştir. Bu konuda fikir beyan etmekte gecikmeyen Kari ekolü, her iki savaşa da katılanları ve hakemlik yapmayı kabul edenleri büyük günah işlemekle ve kâfir olmakla itham etmiştir (el-Eş'arî, 2019, s. 1/157; Sellâm, 2019, s. 39).

Müslüman toplumun üyesi olan bu kitlelerin kâfir olarak yaftalanması, dönemin âlimlerinin bu konu üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda Harîciler dışındaki mezhepler de konuyla ilgili kendi düşünce ve değerlendirmelerini ortaya koyma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu anlamda Mürcie de bu iddalara tepki göstermiştir. Çünkü Mürcie imanı amelden ayırmış ve ameli imanın bir parçası olarak görmemiştir (Sellâm, 2019, s. 27). Dolayısıyla büyük günah işleyen kişi kâfir ve günahkâr değil, mümindir (Kutlu, 2000, s. 104-115). Bu konuda Hasan el-Basrî, Müslümanların günah işlemiş olsalar bile mümin olma ihtimaline daha yakın olması gerektiğini savunmuştur (el-Hayyât, 1993, s. 118).

Mu'tezile'nin kurucularından biri olan Vâsıl b. Ata mürtekib-i kebire hakkında şöyle demektedir: Bu kişi ne cennettedir ne de cehennemdedir. Bu ilke, Vâsıl b. Ata'nın büyük günah işleyenler konusunda Harici, Mürcie ve el-Hasan el-Basri ekollerinden farklı bir yol izlemesine yol açmıştır. Mu'tezile tarafından da kabul edilen bu ilkeye göre büyük günah işleyen kişi ne mümin ne de kâfirdir, ikisinin arasında bir yerde yer alır. Eğer tövbe etmeden ölürse cehenneme düşer. Ancak cehenneme düşerse kâfir olmaz ve kâfir gibi cezalandırılmaz, daha hafif bir ceza alır (Kâdî Abdulcebbar, 1998, s. 614). Nitekim Vâsıl b. Ata, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki olaylara bu ilkeden hareketle bir çözüm bulmuştur. Dolayısıyla her iki savaşa da katılıp hakemliği kabul edenler hakkında herhangi bir hüküm verilmemelidir. Çünkü kimin hatalı kimin hatasız olduğunu bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla onların durumu Allah'a bırakılmalıdır (Kâdî

Abdulcebâr, 1998, s. 614; Carullah, 1984, s. 54). Böylece Vâsıl b. Ata, Hariciler ile Mürcie arasında orta bir yol tutmuştur. Bu ilkenin düşünsel arka planı, suçlu kişiyi İslam dairesi içinde tutmak ve tüm haklarından yararlanmasını sağlamaktır.

Başka bir deyişle, bu kişi bu hayatta bir Müslüman'ın tüm haklarına sahip olmalı ve hem hayatı boyunca hem de ölümünden sonra bir Müslüman olarak muamele görmelidir. Devletle ilişkilerinde İslam hukukuna göre muamele görmeli, haraç yerine cizye vergisi ödemeli ve miras konusunda Müslüman muamelesi görmelidirler. Ancak tövbe etmeden ölürlerse cehenneme gideceklerdir. Dolayısıyla bu ilkenin hem siyasi hem de teolojik bir boyutu vardır. Başlangıçta büyük günah işleyenlerin durumunu açıklamak için ortaya atılan ve Hâriciler ile Mürcie arasında bir orta yol bulma çabası olarak ortaya çıkan bu ilke, sonraki dönemin sosyo-kültürel olay ve faktörleri tarafından geliştirilmiştir.

### 1.3.5. el-Emru bi'l-Ma'rûfî ve'n-Nehyi ani'l-Münker

Bu ilke “iyiyi teşvik etmek ve kötüyü önlemeye çalışmak” olarak tercüme edilebilir. (Çağrı, 1995, s. 11/138). “İyiyi teşvik etmek ve kötüyü önlemeye çalışmak” ilkesi iki yönü vardır: Siyasi yönü ve ahlaki yönü. Siyasi yön, adaletsiz ve baskıcı yöneticilere karşı çıkmayı öngörürken ahlaki yön, Kur'an'ın tavsiye ettiği iyiliği toplumun her alanında tesis etmek ve yasaklarını ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla bu ilkenin siyasi yönü ilk Mu'tezililer tarafından şekillendirilmiştir (Aydınlı, 2018, s. 146). Temelde tüm İslam mezhepleri iyiliğin yayılması ve kötülükle mücadele konusunda birbirine çok yakın fikirlere sahiptir. Ancak Mu'tezile düşüncesi bağlamında Vâsıl b. Ata zamanında ortaya çıkan bu ilke, Mu'tezile'ninkiyle neredeyse aynıdır. Bu ilke Vâsıl zamanında oluşmuş ve birkaç istisna dışında tüm Mu'tezile yazarları tarafından kabul edilmiş (el-Eş'arî, 2019, s. 278) ve Vâsıl sonrası dönem yazarları tarafından geliştirilmiştir. Özellikle, “aranızda hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun” ayeti çerçevesinde Müslümanlara farz kılınmıştır (Âli İmrân, 3/104).

Mu'tezilî âlim Ebu Bekir el-Asam (235/850) bu ilkeye karşı çıkmış ve onu kabul etmeyi reddetmiştir (el-Kâ'bî, 2018, s. 407). Reddetmesinin nedeni, o dönemde Mu'tezile'nin bu ilkeyi siyasi ve ahlaki bir sorumluluk olarak görmesi ve imamet sisteminin bu ilkenin günahı olarak kabul edilmesi idi (Aydınlı, 2018, s. 77). Bu ilke

Kur'an'da çeşitli türevleriyle birlikte müminlerin bir özelliği olarak zikredilir ve “iyiliği öğretmek ve kötülükten alıkoymak” anlamına gelir (Âli İmrân 3/104; Tevbe 9/71; Lokman 31/17). Ama esasen Hârîcilere karşı bir tepkidir ve iyiliği öğretme ve kötülüğü önleme kısmı Şia'ya karşı bir tepkidir. Şia'nın “İmam olmadan hiçbir kötülüğün önlenemeyeceği” inancı, hükümete karşı isyanın meşru olduğu fikrine yol açmaktadır. Burada da kendileri dışında herkesi İslam toplumunun dışında gören halifeler, daha adil bir yönetimi temsil ettiklerini iddia ederek başkalarının otoritesine karşı isyanlarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır (en-Neşşâr, 1999, s. 2/70). Burada orta yolu takip etmek ve devletin otoritesini kabul etmek açısından Murcie'nin konumu daha makul görünmektedir. Çünkü Murcie, devlete herhangi bir gerekçeyle karşı çıkmanın yanlış olduğu ve devlet yöneticilerine karşı çıkmak için şiddet kullanmanın doğru olmadığı fikrini savunmuştur (el-Kevserî, 2013, s. 49). Mu'tezile bu ilke çerçevesinde insanlar arasında ayırım yapmamış, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma sloganıyla onları kendi mezheplerinin şemsiyesi altına almaya çalışmıştır.

Basra ekolüne mensup Ebû Ali ve Ebû Hâsim el-Cübbâi zamanında iyi ve kötünün akılla mı yoksa delille mi bilinebileceği meselesi Mu'tezile ile bu konuda ortak bir görüşe sahip olmayan Cübbai taraftarları arasında tartışılmıştır. Sonuç olarak bu ilke, delillere dayalı olarak ve siyasi tutumlardan kaynaklanan farklılıklar çerçevesinde tartışılmış ve değerlendirilmiştir. Bu ilke ilk olarak Vâsıl döneminde dailer aracılığıyla Mu'tezile ekolünün ideolojisi etrafında insanları toplamak için siyasi bir propaganda aracı olarak gündeme gelmiş, Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'tan sonra baba-oğul Cübbai ekolü döneminde ise ahlaki boyutuyla ön plana çıkmıştır.

Mu'tezile ekolü, Matürîdî ve Mürcie gibi rasyonalist hadisçilerin dini söyleminin en önemli temsilcilerinden biri olarak tasnif edilmiş ve temel ilkelerinde kullandığı rasyonalist yöntemin bir sonucu olarak İslam düşünce sisteminde entelektüel çevreyi temsil eden bir konumda yer almıştır. Mu'tezile âlimleri, temel ilkelerinde de açıkça görüldüğü üzere insan aklına ve özgür iradesine dayalı bir din anlayışını temsil etmişlerdir. Böylece yabancı din ve kültürlerle karşı İslam'ı analitik bir düşünce tarzıyla savunan Mu'tezile, İslam düşünce sistemindeki kurucu tecrübeye önemli bir katkı sağlamıştır.

## 1.4. MU'TEZİLE MEZHEBİ EKOLLERİ

### 1.4.1. Basra Ekolü

Basra, Hicri ilk iki asrın en gözde şehirlerinden biriydi. Basra, hicrî 14-16 (635-637) yılları arasında Hz. Ömer'in emriyle askeri amaçlarla inşa edilmiş ve jeopolitik konumu nedeniyle kısa sürede askeri, siyasi, bilimsel, ticari ve kültürel faaliyetlerle halkı zenginleşmeye başlamıştır (Süt, 2018, s. 29; Bakır, 1992, s. 5/108). Siyasi faaliyetlerin yanı sıra, şehrin kozmopolit karakteri, hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri kucakladığı için sosyal ve kültürel dokusunda da belirgindir. Şehir aynı zamanda bir ilim havzasıdır. Tasavvuf, fıkıh, kelam ve hadis gibi birçok temel İslamî ilmin temellerinin bu şehirde atıldığı düşünüldüğünde, tefsir gibi ilimlerin temellerinin de burada atılmış olması şaşırtıcı değildir. Gayrimüslimler ancak rasyonel yöntemlerle ve akıl yoluyla ikna edilebilirdi, dolayısıyla Mu'tezile düşüncesinin akılcı, dışlayıcı ve teistik tavrının farklı ilim çevrelerinden ve farklı düşünce ekollerinden birçok insanın bir araya geldiği bir yerden gelmesi anlaşılabilir bir durumdur (Süt, 2018, s. 20). Nitekim ekolün kurucusu Vâsıl b. Ata Hasan Basri'ye muhalefet ederek Basra camisini terk etmiştir.

Basra ekolünün bilinen kurucusu, 699 (Hicrî 80) yılında Medine'de doğan Vâsıl b. Ata'dır. Bu nedenle kendisine Şeyhu'l-Mu'tezile unvanı verilmiştir. Vâsıl b. Ata'nın Hasan Basri'den ilk ayrılan ve *el-Menzile beyne'l-Menzileteyn* görüşünü ileri süren kişi olduğu bilinmektedir (Aruçi, 2012, s. 42/539-541). Vâsıl'dan sonra bu hareketi Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) devralmıştır. Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816), Hişam b. Amr el-Fuvati (ö. 218/833) ve Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö. 144/761) bu ekolün önemli isimleri arasında yer almış ve Mu'tezîli filozofların yazılarının çoğunu analiz etmiş ve Mu'tezîli düşünceye uyarlamıştır. Seyyar en-Nazzam (ö. 231/845) ve Ebu'l-Huzeyl el Allaf (ö. 235/849-850) ekolün ilkelerini sistemleştirmişlerdir. Diğerleri Muammer b. Abbad es-Sülemi (ö. 215/830), Muhammed b. Şeddad Zurkan (ö. 247/861), Ebu Ya'kub İshak eş-Şahham (ö. 270/883), Süleyman es-Saymerî'dir (ö. 270/883). Bu ekolünün bir diğer önemli ismi, Mu'tezili düşünce algısında çok önemli bir yere sahip olan el-Muğni'nin müellifi Kâdî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1024). Ebu'l-Hüseyin el Basri (ö. 436/1044) bu ekolün son temsilcilerinden biridir.

Bu ekol, Sünnî düşünce ekolünde olduğu gibi peygamberlik sonrası hilafette Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin tarihsel sıralamasını genel olarak kabul

eder. Ayrıca Basra ekolüne mensup Mu'tezîlilerin önemli bir kısmı devlet yönetiminde Abbasîleri desteklemiştir. Basra ekolü, ortaya koydukları teolojik sorunların çözümlerini kitlelere iletme konusunda daha rasyonel ve akılcı bir tutum sergilemiştir. Basra ekolü mensupları ilahî sıfatlar konusunun daha çok araştırma konusu olduğunu (Süt, 2018, s. 182; Özarslan, 2003, s. 178-179), bütün maddenin tek bir cins (mutemâsil) olarak kabul edildiğini ve maddenin oluş (kevn) imkânından ayrılamayacağını savunmuşlardır.

Ebu'l Huzeyl'den sonra Basra Mu'tezile ekolüne mensup âlimlere göre cismin uzantısı atomun tabiatıdır. Burada da atomun gerçekte bir uzantısı olduğunu ve bir dairenin merkezinde birden fazla atom düşünmenin imkânsız olduğunu savunmuşlardır (Pines, 2017, s. 17; Kazanç, 2014, s. 166). Ayrıca cismin arazî olmadığını, madumun bir şey olduğunu, hareket ve sükûnetin itimad (özellikler) doğurduğunu ve dünyanın düz olduğunu savunmuşlardır (Nîsâbü'rî, 1979, s. 35; Özaydın, 1991, s. 4/439; Kazanç, 2014, s. 166-168). Basra ekolü âlimlerine gelince, Muammer ve Cahız dışındaki Basra ekolü âlimleri nedensellik konusunda ılımlı davranmış ve neshi kabul etmişlerdir. Ancak bu ekol nedensellikten ziyade teamülü benimsemiştir. Basralılar yaratma konusunda “vücûb alellâh” yerine “lütuf” kelimesini kullanmışlar ve Allah'ın aslah ilkesine göre en iyiyi yarattığını, ancak bunun bir zorunluluk değil, O'nun lütfu olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim onlar, hikmetin varlığı sebebiyle Allah'ın en iyiyi yarattığı görüşünü kabul etmişlerdir (Koloğlu, 2017, s. 412; Kazanç, 2014, s. 169).

#### 1.4.2. Bağdât Ekolü

Ebû Sehl Bîşr b. el- Mu'temir, hicri 210 (825) yılında vefat eden Bağdat Mu'tezile okulunun kurucusudur. Küfe'de doğmuş ve bir süre Basra'da kalmış, burada Vâsıl b. Ata'nın arkadaşları olan Bîşr b. Said ve Ebu Osman Za'ferani'den Mu'tezile ekolünün öğretilerini almıştır. Bîşr Basra'dan Bağdat'a taşınmış ve burada İtizali görüşlerini yaymaya başlamıştır (Süt, 2018, s. 181; Tunç, 1992, s. 6/223). Bîşr'den sonra bu ekolün başlıca âlimleri, iyi ilişkiler kurduğu Abbasi halifeleri Harun Reşid (ö. 193/809) ve Memun (ö. 218/833) olmuştur. Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), sade ve zahid karakteriyle meşhur Ebu Musa el-Murdar (ö. 225/840) ve onun döneminde Halife Mu'tasım (ö. 227/842) idi. Ahmed b. Ebu Duad (ö. 218-234/833-848), yeni ortaya çıkan Mihne'nin olaylarına yön verebilecek bir konumdaydı.

Ebû Duad (ö. 240/854), Cafer b. Mübeşşir es-Sekafî (ö. 234/848), Cafer b. Harb (ö. 236/851), Ebû Cafer el-İskafî (ö. 240/854), İsa b. Heysem es-Sufî (ö. 245/859), Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/912), Ebu'l Kâsım Ka'bi el-Belhî (ö. 319/931) ve Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî'dir (ö. 538/1143 (d. 1143). Bu ekolün en dikkat çekici özelliği siyaset alanında öne çıkmalarıdır. Ayrıca bu ekolün imamlara bakışı Şia'nın imamet doktrinine benzer ve paraleldir. Bağdat ekolü, imamet konusunda Hz Ali'yi desteklemiş, ancak Mefdulun İmamı'nı caiz görmüştür. Hatta onlara göre sahabenin en faziletlisi Halife Hz. Ali'dir.

Bağdat Ekolü mensupları, Basra Ekolü'nün ortaya koyduğu teorik argümanları daha ileri bir seviyeye taşıyarak pratiğe dökmüş ve jakoben (tepeden inme) bir tavırla görüşlerini halka empoze etmeye çalışmışlardır. Nitekim Mihne vakası (218-234/833-849) bunun bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bağdat ekolünün gündemini daha çok meşgul eden şey ise “varoluş”tu. Bu ekole göre, aslah ilkesi uyarınca Allah en iyiyi lütuf ya da hikmetle değil, zorunlulukla (vücub alellah) yaratmıştır (Koloğlu, 2017, s. 412-424). Lütufa gelince, Basra ekolünün aksine, Allah kâfire lütufta bulunursa kâfirlerin de iman edeceklerini ileri sürdüler (el-Eş'arî, 2019, s. 360). Maddede çeşitlilik olduğunu ve bunun rengin tesadüfünden ayrılamayacağını, beden bir uzantısı olmadığını ve tesadüfî kombinasyonlarla oluştuğunu, bedende tesadüf olduğunu ve var olmayan şeyin hiçbir şey olmadığını, hareket ve durağanlığın başka bir hareket ve durağanlığa yol açtığını savunmuşlardır (Özaydın, 1991, s. 4/439; Nisâbü'rî, 1979, s. 29-380; Pines, 2017, s. 17).

## 1.5. MU'TEZİLE MEZHEBİNİN KUR'AN ANLAYIŞI

Vâsıl b. Ata tarafından kurulan Mu'tezile, Amr b. Ubeyd ile olgunlaşmaya başlamış ve Allaf ile kelami bir ekol haline gelmiştir. Haricilik ve Şia mezhepleri önce silahlı mücadele ile yükselip sonra ilmi zeminde kendilerini var etmeye çalışırken Mu'tezile ilk günden itibaren ilmi zeminde inşa edilmiştir. Mezhebin ilk günden itibaren bilimsel temeller üzerine inşa edilmiş olması, Kur'an anlayışının ve yaklaşımının diğer mezheplere göre daha bilimsel olduğunu teyit etmektedir. Mu'tezile'nin Kur'an anlayışını sadece bilimsel ilkeler çerçevesinde değerlendirmek sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır.

Mezhebin doğduğu dönemin şartlarını, mezhep kurucularının sosyal ve dini statülerini, toplumun o dönemdeki dini ve kültürel yapısını da göz önünde bulundurmak gerekir. Fetihler, farklı din ve kültürlerle sahip ülkelerle bir arada yaşayan Müslüman toplumların hızla genişlemesine yol açmıştır. Bu ülkelerin birçoğu Müslüman olmasına rağmen, geçmişteki dini ve kültürel birikimlerini tamamen atamamış ve birçoğunu Müslüman toplumlara taşımışlardır. Dini ve kültürel farklılaşma toplumda farklı düşünme biçimlerini gerekli kılmıştır. Tercüme hareketi toplumdaki sorunları artırmış ve insanların zihninde yeni sorular oluşmaya başlamıştır. Toplumun yapısı değişti ve önceki nesillerden farklı olarak daha fazla sorusu olan ve entelektüel tatmin arayan bir nesil ortaya çıktı. Mu'tezile bu sorunlardan ve sorulardan sorumlu olduğuna inanıyor ve mevcut sorulara daha rasyonel cevaplar üretmeye çalışıyordu. Mu'tezile denince akla ilk gelen konulardan biri de mevali unsurudur.

Genellikle azat edilmiş kölelerden oluşan Mu'tezile, bilimsel olarak gelişmişti. Kendilerini bilime adanmışlardı, oysa Araplar genellikle devlet yönetimi ve idaresiyle ilgileniyorlardı. Mu'tezilenin Kur'an anlayışının temelinde de mevali unsurlar görülebilir. Başta Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd olmak üzere birçok Mu'tezîlî âlim Mevalîlerdendi. Arap milliyetçiliğine dayanan Emevî yönetiminden en çok etkilenen gruplardan biri de Mevalîlerdir. Bunlar mevcut siyasi yapılar tarafından sistematik olarak dışlanıyorlardı. Çoğu durumda, çok sayıda mevalî mevcut güçlere karşı fiziksel olarak isyan etme fırsatına sahip değildi. Kullanabilecekleri tek silah bilimsel bilgiydi. Siyasi iktidarlar onlara dini değerleri temelinde baskı uygularken, Mevali de onlara dini değerlerle cevap vermeye çalıştılar.

Mu'tezile Kur'an'ı anlama çabalarını usûl-i hamse çerçevesinde yürütmüşlerdir. Mutlak doğrular olarak kabul edilen bu ilkeler, hatasız bir ölçü olarak kabul edilmiş ve her mesele bu ilkeler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu ilkelere uygun olan hakikat olarak kabul edilmiş, uygun olmayan ise reddedilmiştir. Eğer uymayan şey bir ayet ise o ayet uyacak şekilde tevil edilmiştir. Mu'tezilîler, Kur'an'ı anlamak ve ayetleri yorumlamak için bu beş ilkeyi temel referans olarak benimsemiş, ancak tevhid ve adalet ilkelerine daha fazla vurgu yapmışlardır.

Mu'tezile, Kur'an'ı anlamak ve yorumlayabilmek için Arapça'yı anlamanın ve dini ilimlerde bilgi sahibi olmanın yeterli olmadığını, Allah'ın tevhid ve adalet ilkelerini de iyice özümsemeleri gerektiğini hükme bağlamıştır. Onalara göre Kur'an'ı doğru



anlamak için Arapça bilmek ve dini ilimlerde uzman olmak yeterli görülüyor, beş ilkeyi bilmek ve özümsemek gerekiyordu. Bunlar arasında tevhid ve adalet özel bir yer tutuyordu. Eğer müfessir bu konularda yeterli bilgiye sahip değilse, Kur'an doğru bir şekilde anlaşılamamaktadır. Bu beş ilkeyi, özellikle de tevhid ve adalet ilkelerini kavramadan Kur'an'ı tefsir etmeye kalkışanlar, tefsirlerinde teşbihe ve teciime düşme ve Allah'a layık olmayan çirkin fiiller isnat etme riskiyle karşı karşıyadırlar.

Mu'tezile'nin içinden çıktığı toplumun sosyal ve psikolojik yapısı beş ilkenin izahında görülebilir. İlkelerin neredeyse tamamı siyasi bir boyuta sahiptir ve mevcut siyasi otoriteye karşı dolaylı bir tavır olarak görülebilir. Bu toplumsal yapı ile baskı ve dışlanma psikolojisi, ağırlıklı olarak mevâlî olan dinî düşüncelerine de yansımıştır. Mu'tezile'nin Kur'an anlayışı söz konusu olduğunda arka plandaki bu psiko-sosyal yapı dikkate alınmalıdır. Bu husus ne kadar iyi anlaşılırsa, onların Kur'an'a ve onun çerçevesinde sunulan fikirlere yaklaşımları da o kadar iyi anlaşılabilir. Mu'tezilerin geliştirdiği "akılcılık", Kur'an anlayışlarının bir diğer etkili yönüdür. Mu'tezile, felsefi hareketin etkisiyle bu yönde yeni yöntemler oluşturmuş, dini ve felsefi düşüncelerini birleştirerek farklı bir yapıya evrilmiştir. Akılcılık, Mu'tezile'nin temel görüşlerinde etkili olduğu gibi Kur'an anlayışlarında da oldukça etkili olmuştur. Mu'tezile'ye göre bilgi edinme aracı "delil" olarak adlandırılmış ve deliller de akli ve nakli olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sonuç olarak din ve akıl çatışmıyor, birbirini tamamlıyordu (Karahüseyin, 2009, s. 351). Onlara göre hiçbir peygamber gelmese bile akıl Allah'ı bulabilir ve güzel ile çirkin ayırt edebilirdi (Çubukçu, 1964, s. 58; Karahüseyin, 2009, s. 351; Ardoğan, 2003, s. 294).

Mu'tezilîler akli mutlak hakikat olarak görüyor ve onun rehberliğine büyük önem veriyorlardı. Akıl ile naklin çeliştiği yerlerde (Kur'an'ı nakil olarak kabul etmelerine rağmen) nakli akla göre yorumlamışlardır. Bazı ayetleri kendi lehlerine şekillendirmek için gereğinden fazla yoruma başvurmuşlar ve ayetlerdeki bazı kelimelerin en uzak anlamlarını bile kullanmaktan çekinmemişlerdir. Mu'tezile tefsirinde dilciliğin gelişmesinin nedenlerinden biri de budur. Kelimelerin bütün anlamları zikredilmiş ve çok zorlama yorumlarla farklı anlamlar verilmeye çalışılmıştır.

Mu'tezile, Kur'an'ın anlaşılmasında ayetlerin diline daha fazla önem vermiştir. Bu nedenle dilbilimleri önemli ölçüde gelişmiştir. Dilbilime verdikleri önem onları dilbilimsel tefsir alanında ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Ferra (ö. 207/822) ve Âhfeş

el-Evsat (ö. 215/830) gibi müfessirler yetiştirmişler ve “Meâni’l-Kur’ân” adıyla tefsir kitapları yazmışlardır (Çalışkan, 2012, s. 95). Fikirlerini teyit etmek için sık sık Kur’an’daki mecazlara başvurmuşlardır. Gerçek anlam kendi görüşleriyle çeliştiğinde “Bu ayetin ifadesi mecazi bir ifadedir.” diyerek ayete kendilerine uygun mecazi bir anlam vermeye çalışırlar, bazen de mecazi ifadeler içeren ayetleri kendi görüşlerine göre açıklarlar. Kendi görüşlerine uyan ayetleri muhkem, diğer ayetleri ise müteşabih olarak kabul ederler.

Hadisleri mütevatir ve ahad olmak üzere iki kategoriye ayırmışlar ve mütevatir olmayanları delil olarak kabul etmemişlerdir. Ayrıca bir hadisin mütevatir olması için bazı şartlar belirlemişler ve mevcut hadislerin neredeyse tamamını ahad kategorisine dâhil etmişlerdir. Bir hadisin mütevatir olması için belirledikleri şartları hiçbir hadis karşılamadığından, mevcut hadislerin neredeyse tamamı delil olmaktan çıkarılmıştır. Mezheplerinin görüşüyle çelişen hadisleri kolayca reddetmişler, ancak kendi görüşlerine delil olabilecek hadisleri tereddüt etmeden kabul etmişlerdir. Mu‘tezile’nin Kur’an anlayışı, ilk olarak Câ’d b. Dirhem tarafından ortaya atılan ve Cehm b. Safvan tarafından yaygınlaştırılan “Halkul-Kur’an” tartışmasının temelinde görülebilir. Kur’an’ın yaratılmış olduğu kabulü, onların Kur’an’a yaklaşımlarını da etkilemiştir. Kur’an’ın yaratılmış olduğunu kabul etmek, Kur’an’ın içerdiği anlamların da sınırlı olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu (Karataş, 2016, s. 182).

## 1.6. TEFSİR TARİHİNDE MU‘TEZİLE

Mu‘tezile, İslam tefsir tarihinin kayıp halkasıdır. Bize göre bu eksik halkanın en büyük sorumluluğu Sünnilere aittir. Zira muteber İslam tarihini yazan Sünniler, en başından itibaren Mu‘tezile’yi sapkın bir mezhep olarak görmekte ısrar etmişler ve bu ideolojik ısrar, özellikle mezhepler tarihi alanındaki Sünni yazarların Mu‘tezile hakkında yanlış değerlendirmelerde bulunmalarına, bazen insaf sınırlarını aşmalarına ve onları kasıtlı olarak yanlış tanıtmalarına yol açmıştır. Çünkü onlar bile Abdülkahir el-Bağdadi (ö. 429/1037), Mu‘tezile’yi aşağılamayı, kötülemeyi ve hatta mahkûm etmeyi dini bir görev olarak gören en önde gelen Sünni yazarlardan biridir. Nitekim İslam mezhepler tarihinin ana kaynaklarından biri olarak kabul edilen “el-Fark beyne’l-firak” adlı eserinde, hak ve hakikat çizgisinden sapmış bir grup olarak takdim ettiği Mu‘tezile’yi,

20'si Ehl-i Bidat, Habitiyye ve Himariyye olmak üzere 22 fırkaya ayırmıştır. Bu grup kâfir olarak nitelendirilmiştir (el-Bağdadi, trz.; 114).

Bağdadi'nin öğrencisi olan Eş'ari kelmacı Ebü'l-Muzaffer el-İsferayin'i (ö. 471/1078), üstadı Bağdadi'yi andıran bir üslupla kaleme aldığı “et-Tebzir fi'd-din” adlı eserinde Mu'tezile'de genel kabul gören “küfür” görüşünü şöyle anlatır: “Mu'tezile'nin görüşü, onların dünyanın en önemli insanları oldukları yönündedir. Bu görüşü özellikleriyle özetledikten sonra şöyle der: “Bilinmelidir ki, onların zilletinden söylenen bu bilgi, tüm Mu'tezile için geçerlidir ve onların ortak görüşünü içerir. İleride ele alacağımız yüz kızzartıcı ve utanç verici görüşler Mu'tezile'nin bir kısmına özgüdür.”

Sünni kelim metinlerinde sıkça rastlanan *hilafen li'l-Mu'tezile* kaydının da işaret ettiği üzere Ehl-i Sünnet kelamının dahi varlığını bir ölçüde Mu'tezile'ye borçlu olduğu düşünüldüğünde Bağdadi ve İsferayini'ye ilişkin yukarıdaki değerlendirmeyi onlara merhamet ölçeğinde uygulamak mümkün değildir. Dahası Mu'tezile, Hicri üçüncü yüzyılda Ortadoğu İslam coğrafyasında oldukça yaygın olan Maniheizm, Hermesizm ve aşırı Şiilik gibi Gnostik karakterli çeşitli din ve kültürlerle mensup İslam muhaliflerinin Kur'an'a yönelik saldırılarını bertaraf etme mücadelesinde öncü bir mezheptir ve sadece bu yönüyle bile takdir edilmeyi ve sevgiyle hatırlanmayı hak etmektedir. Bu bağlamda, Abdülkerim b. Ebi'l-Avca, İshak b. Talut ve Nu'man b. Münzir gibi kâfirlerin Kur'an'a hakaret girişimlerinden sonra, yaygın olarak “Meâni'l-Kur'ân” veya “Nazmu'l-Kur'an” olarak anılan ilk eser Vâsıl b. Ata tarafından telif edilmiştir. Dil, üslup ve şiir açısından Allah kelamının icazını gösteren Farra (ö. 207/822); Câhız (ö. 255/869), Ebu Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve İbnü'l-İhşid idi (ö. 326/938) Bunların Mu'tezile ekolüne ait olduğunu hatırlamakta da fayda vardır. Ancak Sünni mezhepler tarihindeki dışlayıcı bakış açısı ne yazık ki tefsir tarihine de yansımış ve Mu'tezile'ye çok sert eleştiriler yöneltmiştir.

Klasik Sünni literatürde Mu'tezile'nin Kur'an anlayış ve yorumuna yönelik en erken eleştirilerden biri İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) “Te'vilü muhtelifi'l-hadis” adlı eserinde yer almaktadır. İbn Kuteybe bu eserinde eleştirdiği Mu'tezile yorumlarından bazılarını aktardıktan sonra bu konuyu şu şekilde sonlandırır: “Benim bu kitaptaki amacım bu ve benzeri hatalar hakkında bilgi vermek değildir. Asıl amacım (okuyucuyu) Allah'ın Kitabı'nı kişisel arzu ve isteklerine, mezhep anlayışlarına ve Allah'a karşı cüretlerine göre yorumlamalarına dayalı cehaletlerinin farkına vardırmasıdır.” Kur'an, Hz.

Muhammed'in hayatında Müslümanlar için bir hidayet ve rehberlik kitabıdır. İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) "Tebyinü Kezibi'l-Müfteri" adlı eserinde belirttiğine göre İmam el-Eş'arî bu konuda şöyle demektedir: Kâfirler ve sapıklar Kur'an'ı kendi görüşlerine göre yorumladılar. Bunlar İbrahim Ebü'l-Hüzeyl, İbrahim en-Nazzam, el-Fuvati, Cübbai, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Cahil İskafî ve Belhî Fevri ve onlara tapan ve onları coşkuyla destekleyenlerdi. Bu Mu'tezilîler sapkın liderlerdi, ancak cahiller körü körüne onları takip ediyor ve dinî işlerini onlara dayandırıyorlardı. Bu nedenle Cübbai, Allah'ın Kitabı'nı sahih vahye aykırı bir şekilde açıkladığı bir Kur'an tefsiri yazdı. O, Kur'an'ı Cübbai adı verilen kasabasının diliyle tefsir etmiştir. Cübbai, Kur'an'ın indirildiği dili (Arapça) bilen biri olmadığı gibi, tefsirinde müfessirlerden tek bir kelime bile alıntı yapmamıştır. Mu'tezilî tefsir anlayışına en sert eleştiriler, temelleri Ehl-i hadis ve Selefiyye tarafından atılan gelenekçiliği sistematik bir ekol haline getiren İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve kelim konularını Selefi anlayışa göre ele alan kelimcilerden gelmiştir.

İbn Kayyim, İslam hukuk düşüncesini Selefi bir yaklaşımla ele aldığı "*İlâmu'l-muvakkîn*" adlı eserinde Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiye ve benzeri mezheplerin yorumları için şöyle der: "Onların Kur'an yorumları aslında ruhî ve aklîdir saçma bir düşünce ve fesat çökeltisidir. Sayısız risaleyi bu tür görüşlerle doldurdular, zihni şüphe ve korkuyla doldurdular ve dünyayı bir fesat girdabına sürüklediler. Zerre kadar akıllı olan herkes bilir ki, âlimlerin sefalet ve felaketlerinin sebebi, kişisel görüşlerini vahye ve arzularını akla tabi kılmalarında yatmaktadır. Bu iki yanlış ilke (re'y ve heva) zihinlerde yerleşik hale gelirse, çöküşleri kaçınılmazdır (el-Cevziyye, 1973, s. I/68)."

Klasik Sünnî Mu'tezile âlimlerine yönelik bu eleştiri, M. Hüseyin ez-Zehebi'nin "et-Tefsir ve'l-Müfessirûn" adlı eserinde neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanmaktadır. Ne yazık ki, Zehebi'nin kişisel değerlendirmesi herhangi bir analiz veya eleştiri yapılmadan bir blok olarak Türkçe yazılara aktarılmıştır. Oysa İslam tefsir tarihine mezhepler üstü bir perspektiften, daha doğrusu dışarıdan bakanların yazıları Mu'tezile hakkında çok farklı bir tablo sunmaktadır. Örneğin Ignaz Goldziher, Mu'tezile'nin tefsir ve tevil anlayışı hakkında şöyle der: Onların tefsir pratiği, hata ve şüphe ehlinin yayılmasıyla bozulan Allah'ın kelimasını akılla tutarlı bir çerçevede korumak gibi asil bir hedefe yöneliktir. Bu bölümün başında da belirtildiği gibi, Mu'tezilîlerin tefsirlerinde nakil amacını göz ardı ettiklerini ve kutsal metinleri yalnızca özgür ve

eleştirel bir yaklaşımla anlamaya çalıştıklarını varsaymak yanlış bir varsayımdır. Böyle bir varsayım eskiler tarafından ya da en azından Mu'tezile'yi temsil edenler tarafından tercih edilmezdi. Bu bağlamda, onların Kur'an'a sadece özgür düşünceyle değil, aynı zamanda Allah'a karşı tam bir sorumluluk bilinciyle (vera ve takva) yaklaşıtları gerçeğini göz ardı etmek yanlıştır. Goldziher'in de belirttiği gibi, Mu'tezile âlimleri özellikle tefsir ve kelam alanlarında yüzlerce eser bırakmışlardır, ancak ne yazık ki bu eserlerin birçoğu günümüze ulaşmamıştır (Bilgin, 1991, s. 54). Bu bağlamda, Sünni tarihçilerin Mu'tezile'ye yönelik olumsuz tutumları dikkate alınmalıdır, zira bu eserler mezhepsel önyargılar bu eserlerin kaybolmasında önemli bir etken olarak gösterilebilir. Diğer faktörler arasında Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali, savaş, yangın ve doğal afetler sayılabilir. Öte yandan Mu'tezile'nin muhaliflerine yönelik dışlayıcı tutumu ve Kelam ilminin alt mezhebine hasredilen yazılarda bu ilmin alanıyla ilgili kitapların okunmasının haram olduğuna dair fetva da Mu'tezile'nin kültürel mirasının yok olmasında önemli rol oynamıştır.

Tarihi kaynaklarda "mihne" (kovuşturma ve işkence) olarak bilinen bu baskıcı tutum, aslında Mu'tezile için bir intihardır. Nitekim Mütevekkil 232/846'da tahta çıktığında rol değişti ve baskı görme sırası Mu'tezile'ye gelmişti. Halife Mütevekkil, Mihne sürecinde aktif rol oynayan Ahmed b. Ebi Du'ad (ö. 240/854) ve tüm ailesini sürgüne göndermenin yanı sıra, bu süreçte en çok ezilen Ehl-i Hadis ile ilişkileri onarmaya çalışmış, hatta Mu'tezile aleyhine hadis rivayet etmiştir. Bunu Mütevekkil ile ilişkilerini düzeltmeye çalışmak için yapmıştır. Bu noktada, ideolojik liderlerinin bir kısmı hapsedilen, bir kısmı sürgüne gönderilen ve bir kısmının kitapları yakılan Mu'tezile hizbi, Ehl-i Bidat yaftasıyla dönemin Sünni dünyasının merkezi olan Bağdat'tan kovulmuştur. 19. yüzyılın başlarına kadar Sünniler tarafından sapkın olarak görülen mezhep, tarihin karanlık köşelerine gömülmek üzeredir (Hansu, 2002, s. 6-7).

### 1.7. MU'TEZİLE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

Mu'tezililerin İslam tefsir tarihinde etkin bir rol oynadıklarını söylemek zordur (el-İsferâyînî, 1983, s. 67). Buna rağmen Mu'tezîlî âlimler tarafından Kur'an ve tefsirine dair pek çok eser kaleme alınmış olup bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır (Öztürk, 2003, s. 86). Ancak Kadi Abdülcebbar (ö. 415/ (ö. 1025), Ebu Müslim el-İsfahani (ö.

322/934), Zemahşeri (ö. 538/1144) ve eserleri Mu'tezîli tefsir anlayışını yansıtan diğer Mu'tezîli âlimlerdir. Mu'tezîlilere göre Kur'an'da anlamı anlaşılamayan hiçbir ifade yoktur. Çünkü Kur'an, kullar tarafından okunmak, anlaşılmak ve pratikte yaşanmak üzere apaçık Arapça bir kitap olarak gönderilmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 1969, s. 16). Ayrıca manada esas olan, dil kuralları çerçevesinde kelimelerin ilk anlamlarıdır. Ancak Kur'an'ın zahiri manasıyla açık ve anlaşılır olması, ilim sahibi olmayan bir kişiye onu açıklama hakkı vermemektedir. Kur'an tefsirine duyulan ihtiyaçtan söz etmek, Allah'ın iradesinin Kur'an'ın lafzi anlamından anlaşılabileceği gerçeğiyle çelişmemektedir (Kâdî Abdülcebbar, 2012, s. 7/170).

Hz. Peygamber'in daveti Araplarla sınırlı kalmayıp dünyanın farklı bölgelerine yayıldığı için Kur'an tefsirine ihtiyaç vardır. Bu nedenle, Arap olmayan bölgelerde yaşayan ve farklı diller konuşan Müslümanlara Allah'ın Kur'an'da Arapça olarak ne dediğini (ve dolayısıyla ne demek istediğini) açıklamak gerekir. Kadî Abdülcebbar'a göre, Araplara kendi dillerinde ifade ettiklerimizi açıklamakla yükümlü olduğumuz gibi, Arap olmayanlara da Kur'an'ı Arapça olarak açıklamakla yükümlüyüz. Buna ek olarak, ilahi tevhid ve adalet ilkelerine ve Allah'ı niteleyen sıfatlara aşina olmalıdırlar. Özetle, Mu'tezîli doktrine göre, Allah'ın kelamının doğru anlaşılması, yorumlanabilir ayetlerin beş temel ilke ışığında yorumlanması anlamına gelir. Bunlar arasında Kur'an'ı yorumlamada en önemli ilkeler tevhid ve adalet ilkeleridir (Bedevî, 1973, s. I/58-60).

### **1.8. TEFSİRDE TEMEL KURAL: MÜTEŞABİHİN MUHKEME HAMLİ**

Bilindiği üzere müteşabih ayetlerin tefsiri meselesi tefsir tarihinin en eski problemlerinden biridir. Aslında bu sorun büyük ölçüde muhkem ve müteşabih kavramlarının birlikte zikredildiği Al-i İmrân Sûresi 3/7. ayetin lafzındaki muğlaklık ve belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu ayette Allah (c.c.), Hz. Muhammed'in (s.a.v.) indirilen Kitab'ın muhkem ve müteşabih ayetlerden oluştuğunu, kalpleri haktan sapmaya meyilli olanların ise müteşabih ayetleri tevil etmekle meşgul olduklarını, fitne ve fesat çıkardıklarını ifade etmektedir. Ayetlerin muğlaklığı, İslam tarihindeki hemen her mezhep ve ekolün kendi muhkem ve müteşabih tanımını oluşturmaya yol açmıştır. Klasik Sünni kaynaklarda yer alan bazı tanımlara göre, (i) muhkem kesin bir ayet, müteşabih ise belirsiz bir ayettir; (ii) muhkem yoruma açık bir ayet, müteşabih ise birden

fazla muhtemel anlamı olan bir ayettir; (iii) muhkem helal ve haramdır. Helal ve haramla ilgili hükümler; (iv) muhkem, anlamı kendiliğinden anlaşılabilen bir hüküm iken, müteşabih, anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyulan bir hükümdür (ez Zerkeşi, II/68-70; ez-Zerkeşi, thz., II/68-70).

Sünni yazarların eserlerinde bir kısmı sahabe ve tabiin âlimlerine atfedilen bu tanımlar, muhkem ve müteşabih kavramları üzerinde bir uzlaşma olmadığını göstermektedir. Aslında aynı yargı Mu'tezile için de geçerlidir. Çünkü İmam Eş'ari'nin rivayet ettiği Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) göre muhkem, Allah'ın fasıkların cezasını beyan ettiği bir ayettir. "Kim bir mümini kasten öldürürse....." (en-Nisa 4/93) ve benzeri vaat edilen ayetler muhkem grubuna dâhildir. Müteşabih, Allah'ın günahkâr kullarını cezalandırmasının gizli olduğu ve açıkça belirtilmediği bir ayet olması bakımından muhkemden ayrılır. Ebu Bekr el-Esamm'a (ö. 200/816) göre muhkem, anlamı açık olan ve anlaşılması fazla çaba gerektirmeyen ayettir. Örneğin, Allah'ın geçmiş ümmetler hakkında dünya ve ahirette azap göreceklerini bildirmesi, Allah'ın Arap müşrikleri hakkında onları bir kan pıhtısından yarattığını bildirmesi, Allah'ın yeryüzünün meyvelerini ve otlaklarını sudan yarattığını bildirmesi gibi mana ve maksatları açık olan ayetler muhkemdir.

Bağdat'taki Mu'tezile âlimlerinden Ebu Ca'fer el-İskafi'ye (ö. 240/854) göre Kur'an'ın ayetleri yoruma ihtiyaç duymayan ve lafzı yoruma açık olan ayetlerdir. Öte yandan müteşabih, lafzına bağlı olarak çeşitli anlamlara gelebilen ayetlerdir. Bu görüşlerin dışında bazı Mu'tezilîler, nüzul döneminde Yahudilerin kafasını karıştıran "hurufu mukattaa"yı müteşabih sayarken, bazıları da Kur'an kıssalarının benzerliğini (istiba) müteşabih kabul etmektedir. Öte yandan Mu'tezile âlimleri, Al-i İmrân 3/7'deki *vema ya 'lemü te 'vilehu illallah ve 'r-rasihune fi 'l-ilm* ifadesinin yorumu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup, Kur'an'daki kıssaların yorumunu sadece Allah'ın bildiğini ve başka hiç kimsenin bu bilgiye sahip olamayacağını savunurken, diğer grup bu ifadedeki *vav* harfini atıf olarak kabul etmiş ve kıssaların yorumunun bilgili âlimler tarafından bilinebileceği fikrini benimsemiştir (Eş'ari, 1980, s. 222-224).

Kadı Abdülcebbar bu görüşler arasında şu görüşü tercih etmiştir: Muhkem, lafzından manası açıkça anlaşılabilen ayetlerdir; müteşabih ise lafzından manası anlaşılamayan ve kastedilen manayı bulmak için karineye ihtiyaç duyulan ayetlerdir. Karine akli veya nakli olabilir. Naklî karine ise müteşabih kelime veya ifadenin geçtiği

ayetin başında veya sonunda, aynı surenin başka bir ayetinde, başka bir surede, Peygamber (s.a.v.)’in sünnetinde veya ümmetin icmaında bulunabilir. Müteşabih kavramını bu şekilde bağlamsallaştıran Kadı Abdülcebbar, Sünni âlimlerin genellikle müteşabih olarak kabul ettiği Huruf-ı Mukatta’yı muhkem olarak değerlendirir ve “Allah’ın kitabında mükellefin anlamadığı hiçbir ifade yoktur” önermesinden hareketle bu harfleri müteşâbih olarak değerlendiremeyeceğini söyler. Ayrıca “Allah bu mektuplarla kelimelerin insanların anlayamayacağı kadar belîğ olduğunu beyan etmek istemiştir” görüşünü de kabul eder (Kadı Abdülcebbar, 1998, s. 16-17). Eğer Allah’ın adalet ve hikmetini hiçbir ihtimale açık olmayan kat’iyetler olarak bilirsek, o zaman fiillerin her zaman hikmet içerdiği de bilinmektedir. Bizimle aynı tarafta (*ashabuna*) olanlar bu hikmetin çeşitli yönlerini tarif etmişlerdir. Her şeyden önce Allah bize müteşabihi düşünmeyi farz kılmış ve buna teşvik etmiştir. Diğer taraftan taklidi yasaklamıştır. Ayrıca Kur’an’da tam ve müteşabih kısımlar oluşturarak cehaletimizi ve taklitçiliğimizi önlememizi ve Kur’an’ı öğrenmemizi teşvik etmektedir.

İkinci olarak, Allah Kur’an’da hem tam hem de müteşabih bölümler koyarak bize ağır bir yük yüklemiş ve bizi daha çok mükâfatlandırmıştır. Üçüncüsü, Allah Kur’an’ı en yüksek seviyede belîğ kılmak istemiştir ki, Peygamber’in nübüvvetinin bir delili olarak kabul edilsin. Ancak bu belagat sadece Kur’an’daki kelimeleri orijinal anlamlarında kullanmakla elde edilmez. Mecaz ve kinaye gibi dil sanatları da gereklidir. Bu nedenle Allah, Arapların dil kullanımına çok benzeyen ve aynı zamanda Allah’ın kelimelerinin mucizesini daha güzel bir şekilde ortaya koyan bu (mecazi anlatım tekniğini) kullanmıştır (Kadı Abdülcebbar, 1998, s. 599-600).

Kadı Abdülcebbar, müteşabihin yorumunu sadece Allah’ın bildiğini ve insanların müteşabih hakkında bilgi sahibi olmalarının ve onun maksadını anlamalarının imkânsız olduğunu belirtir. O, kulun sadece ahde iman etmekle yükümlü olduğu görüşüne katılmaz. Kadı Abdülcebbar, insanların müteşabihin te’vilini bilmesinin imkânsız olduğunu söylemek, Allah’ın Kur’an’ı saçma bir şekilde indirdiği ve bu nedenle saçmalıkla meşgul olduğu sonucuna götürür, der. Ancak, diğer tüm fiiller gibi, Allah mükelleflerle bir amaçla konuşur. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) vahyedilen mesajda da kendisine kulluk edenlerin çıkar ve menfaatlerini göz önünde bulundurmuştur. Bu nedenle, Araplara Arapça olarak vahyedilen kelimelerin anlamı ve amacı insanlar tarafından anlaşılmalıdır. Allah bizimle konuşabileceğimiz ve anlayabileceğimiz bir dille



konuşmuş ve sözünün müminler için şifa, hidayet ve rahmet olduğunu bildirmiştir. Anlamını ve amacını anlamadığımız bir dilde hidayet ve rahmetten bahsetmek mümkün müdür (Kadi Abdülcebbar, 1998, s. 13-14). Eğer müteşabih ve muhkem yüzeysel olarak çelişkili görünüyorsa, o zaman dilsel ve akli delil müteşabih için uygulanmalıdır (Kadi Abdülcebbar, 1998, s. 25). O halde akıl nedir?

Mu'tezile âlimlerinin tanımına göre akıl, (i) hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, (ii) insanı diğer varlıklardan ayıran ve nassın bilgisini öğrenmesini sağlayan güç, (iii) kötülüğü engelleyen ve iyiliğe götüren bilgi, (iv) tevhid ve adalet gibi ilahi sıfatlar hakkında külli hükümlere ulaşma kabiliyetidir. Akıl aynı zamanda genel olarak iyi ve kötüyü (hüsun ve kubuh) bilme kapasitesine de sahiptir. Şeriat, sadece akılla bilinebilecek görevleri açıklar ve netleştirir. Ayrıca namaz, oruç ve zekât gibi akılla bilinmeyen dini yükümlülüklerin yerine getirilmesini de açıklar. Allah insanı yaratmış ve ona bir sorumluluk yüklemiştir. Bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için insanın gerekli tüm araçlarla donatılmış olması gerekir. Allah onu dini görevlerini yerine getirmesi için gerekli tüm araçlarla donatmıştır. Allah insana seçme gücü ve sorumluluklarını bilme yeteneği vermiştir. Bu bilme ve bilinçli seçim yapma yeteneği, tüm dünyevi eylemlerden sorumlu olmanın, yani ödül ve ceza almanın temelidir. Akıl bilginin nihai kaynağıdır ve naslardan (şeriat) önce gelir. Başka bir deyişle, Kur'an öğretilerini anlama ve yorumlamada akıl birincil, nakil ise ikincildir. Bu nedenle, bilginin delili (yarı şeriat) aklın delilini takip eder (Kadi Abdülcebbar, 1960, s. 16/354).

Akli delilin birincil, nakli-şer'i delilin ikincil olması bu iki delil arasında bir çelişki olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, akıl ve gelenek birbiriyle uyum içindedir. Dahası, Kur'an'da akılla tam bir uyum içinde olan ifadeler vardır. Başka bir deyişle, Kur'an'ın tevhid, adalet ve diğer temel doktrinler hakkındaki ifadeleri akıl ilkesini desteklemektedir (Kadi Abdülcebbar, 1960, s. 4/174). Bu bakımdan, akli hakem kılmak ve onu genel olarak dini ve özel olarak Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için temel olarak kullanmak gerekir. Muhkem ve müteşabih konusuna dönecek olursak, Mu'tezile ısrarla müteşabih ayetlerin muhkem ayetlerine uygulanması gerektiği tezini savunmaktadır. O halde müteşabih ayet ile kastedilen nedir? Kolayca anlaşılacağı üzere, müteşabih ekolünün beş temel ilkesiyle literal anlamda çelişen ayetler müteşabihtir. Örneğin, zahiri anlamı itibariyle teşbih veya tescime yol açan sıfatlarla ilgili ayetler müteşabihtir ve tevzihi lafızlar esas alınarak yorumlanmalıdır. Ayrıca çirkin işler yapmak,

kulluk fiilleri yaratmak, dalalete götürmek gibi Allah’a nispet edilemeyecek anlamlar içeren ayetler de adalet ilkeleri çerçevesinde yorumlanmalıdır.

Ebû Müslim el-İsfahani bu konuda şöyle demektedir: “*Firavun insanları saptırdı ve onlara doğru yolu göstermedi*” (Taha 20/79), “*Samiri insanları saptırdı*” (Taha 20/85), “*Allah (bu durumda) ancak isyan edenleri saptırır*” (Bakara 2/26), vb. ayetlerde, Kur’an’daki diğer ayetlerde, haktan veya hakikatten saptırma eyleminin Allah’tan değil, insandan kaynaklandığına dikkat edilmelidir. Bunların açık bir beyan çerçevesinde yorumlanması gerekir. Aksi takdirde, Allah’ın Al-i İmrân 3/7’de buyurduğu gibi, “*Kalbi hak ve hakikatten sapmaya meyilli olan kimse, ancak kendisini saptıracak şeyler bulur ve onları Allah’ın kelamının müteşabihine göre dilediği gibi yorumlar*”. Nitekim müteşabih ayetleri sadece fitne çıkarmak için ele alanlar ve Kur’an’ı keyfi yorumlayanlar, “*Biz bir kavmi helak etmek istediğimiz zaman, onların ileri gelenlerine emrederiz, onlar ise orada günah işlerler, sonuçta o ülke helake müstehak olur. Biz de oranın altını üstüne getiririz.*” (el-İsrâ 17/16) ayetini, onların itaatsiz olmalarını ister ve yarattıklarını yok etmek için sebepler arar, şeklinde yorumlamışlardır. Oysa Kur’an’ı bir rehber olarak gönderen İlahi İrade şöyle buyurmaktadır: “*Allah sizin için güçlük istemez, fakat kolaylık ister.*” (Bakara, 2/185) “*Allah size (bütün hakikatleri) açıklamak, sizi sizden öncekilerin hayat tarzına iletme ve size mağfiretiyle yaklaşmak istiyor. Allah, size (bütün hakikatleri) açıklayan, sizi sizden öncekilerin yoluna ileten ve mağfiretiyle size yaklaşıdır.*”

“*Ahirete inanmayanlara gelince, Biz onların amellerini güzel kıldık. İşte onlar hüsrana uğrayanların ta kendileridir.*” (Neml 27/4) ayeti hakkında “*Allah onların küfre sapmalarını istedi, bu yüzden Kur’an’daki hükümleri neshetti ve onları bozdu.*” (en-Neml 27/4) demişlerdir. Oysa burada ifade edilen, “*Onlar kendilerini değiştirmedikçe Allah da onları değiştiremez*” (er-Ra’d 13/11) ve “*Biz zulmetmeyen bir kavmi helak edecek değiliz*” (el-Kasas 28/59) ayetlerinde ifade edilen gerçeğin ta kendisidir. “*Semud kavmine gelince, biz onlara doğru yolu gösterdik, fakat onlar karanlığı (dalaleti) aydınlığa (hidayete) tercih ettiler.*” (Fussilet 41/17) ayette “*Kim doğru yolu seçerse, bu kendi iyiliği içindir. Kim de doğru yoldan saparsa, o da zarar görür. Hiç kimse bir başkasının yükünü taşıyamaz. Biz bir elçi göndermedikçe hiçbir topluluğa sıkıntı vermeyiz.*” (Hucurat 49/7) de Allah, imanı sevdiğini, küfre, haktan sapmaya (fisk) ve isyana buğz ettiğini beyan eder. Böyle bir Allah nasıl olur da düşüncesizce yapılan küfür eylemlerini insanların gözünde güzel gösterebilir?

Ancak burada anlatılmak istenen, “*Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onları değiştiremez*” (er-Ra’d 13/11) ve “*Biz, halkı zalim olmayan bir toplumu helak edecek değiliz*” (el-Kasas 28/59) ayetlerinde belirtilen gerçeğin ta kendisidir. Semud kavmine gelince, biz onlara Fussilet Suresi 41. ayette doğru yolu değiştirdik. Fakat onlar karanlığı (dalâleti) aydınlığa (hidayete) tercih ettiler. İsrâ suresi 17/15. Ayette ise doğru yoldan sapanlar zarar göreceklerdir. Onların yüklerini kimse taşıyamaz. Biz (onlara) bir peygamber göndermeyiz ve (zulümleri yüzünden) hiçbir kavme sıkıntı vermeyiz. Hucrat Suresi 49/7’de Allah, imanı sevdiğini, küfre, haktan sapmaya (fisk) ve isyana buğz ettiğini bildirmektedir. Böyle bir Allah, inançsızlıktan kaynaklanan düşüncesiz eylemleri insanların gözünde nasıl güzelleştirebilir? (er-Râzî, 2008, s. 7/174).

Bu noktada Fahreddin er-Râzî şöyle demiştir: “Neden mezhebine uyduğu ayetleri muhkem, uymadığı ayetleri müteşabih sayıyor ve neden mezhebine uyduğu ayetleri zahirine göre, uymadığı ayetleri ise batınına göre anlamaya çalışıyor? Bunu neden yaptığını bilmek iyi olurdu.” (Razi, 2008, s. 7/175) Razi’nin bu suçlaması şüphesiz doğrudur. Zira İsfehani, mezhebinin temel görüşüyle (Usûl-i Hamse) bağdaşmayan ayetleri müteşabih, diğerlerini ise muhkem sayacak kadar sübjektif bir tutum sergilemektedir. Ancak bu öznellik Sünniler için de geçerlidir. Zira İsfehani ve diğer Mu‘tezîli müfessirler gibi Sünni müfessirler de muhkem ve müteşabih ayetleri mezhepsel kabullere göre tasnif etmişlerdir.

## 2. BÖLÜM

### TEFSİR BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’NİN AKILCI YAKLAŞIMI

#### 2.1. MU‘TEZİLE TELAKKİSİNDE AKIL

Mu‘tezile’nin dini bilgi alanındaki yöntem ve eğilimleri temelde rasyonedir. Bu rasyonel yönelim ve yöntemin karşılığı, o dönemde yaygın olan “nassçılık”dır. Bu rasyonel yönelimin halifelüğün takipçileri arasında dini ilimler alanında yeni bir yol bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet ekolüne mensup bazı düşünürler, “İslam dünyasında akılcılık akımının Varaka (ö. 131/748) aracılığıyla hicri ikinci yüzyılın başlarında Mu‘tezile itikadının tesis edilmesiyle kurulduğu” (Lahorî, 1972, s. 44) şeklindeki abartılı düşünceyi dile getirmişlerdir. İnanç sistemleri ve düşünce sistemleriyle büyük ölçüde uyumlu olan bu akılcı yöntem, özellikle insan kaderi, ilahi kader ve kaza, insan iradesi ve eylemi gibi ilahi sıfatlar ve fiiller alanında dini değerleri ve Kur’an ayetlerini kendi düşüncelerine göre analiz etmelerine ve yorumlamalarına yol açmıştır. Dahası, bu yöntem Mu‘tezile âlimlerine, gerek diğer İslami fırka ve mezheplerle gerekse Yahudilik, Hristiyanlık ve Sabiilik gibi diğer dinlerle olan iç rekabetlerinde karşıt fikir ve düşüncelere karşı güçlü bir silah vermiştir. Böylece, akademik ve dini tartışmalarda ve münazaralarda, başkalarının entelektüel verilerinden kaçmadılar veya rakipleri için alanı boşaltmadılar. Bu nedenle Zahiri, Hanbeli ve Bâtini ekoller Mu‘tezilenin akılcı eleştirileriyle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. İşte bu akılcılık sayesinde ki Mu‘tezîli düşünce ekolü kelam ve tefsir alanında yukarıda zikredilen akımları eleştirmeyi başarmıştır. Bu rakiplerin ortak zayıflığı, dinî bilgide akıldan kaçınmaları ve bazen de akla karşı savaşmalarıydı.

Mu‘tezile ekolünün tanınmış âlimlerine göre akıl, ilk bilgilerin toplamıdır ve genel olarak akıl, birey için kaçınılmaz bir gerçekleşmedir. Tüm akıllı insanlar bu bilgi miktarını kullanma konusunda eşittir. İlk bakışta bilgiler, zulmün yanlış olduğu ya da iki zıttı bir araya getirmenin imkânsız olduğu gibi akılla ilgili konularda neredeyse fikir birliği içindedir. Kadı Abdülcebbar, el-Muğni adlı kitabında aklın ne olduğuna ayrı bir bölüm ayırır ve burada Mu‘tezile’nin aklın anlamı ve doğası hakkındaki görüşünü parlak bir şekilde açıklar (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/375-387): “Akıl, özel ilimlerin toplamıdır ve mükellefte ortaya çıkarsa, mükellef akıl sahibidir. (Kadı Abdülcebbar,

1964, s. 11/375).” Kadı Abdülcebbar’dan önce hocası Ebu Ali el-Cübbai de bu konudaki Mu‘tezîli görüşü şu şekilde ifade etmiştir: Akıl, istem dışı ve insana zorla kabul ettirilen bilginin bütünüdür (Eş’ârî, 1979, s. 480-481). Akıl, ne bir zorlama aracı ne de bir duyu organıdır (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/ 375-377).

Mu‘tezile düşünürlerinin anlayışına göre, salt bilginin ya da ön bilginin kullanılması, aklın “kişi için var olduğu” anlamına gelmez. Bilginin derecesi Mu‘tezile terminolojisinde “aklın yetkinliği” olarak tanımlanır. Bu kazanım önermeleri doğurur ve önerme sahibi akıl yürütme ve çıkarım yapma gücüne sahiptir (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/ 386). Kadı Abdülcebbar’a göre, “akıl” olarak adlandırılacak derecede birikmiş (toplam) bilgi yükünün insan için ne ölçüde olduğu açık değildir. Gerçekten de onun amacı bilginin kendisinin gerçekleşmesi değildir. Belki de bu bilginin amacı bilimde uzmanlaşmak ve önermeleri yerine getirmektir. Ancak bu bilgi düzeyi de akıl yetisinin kazanılması için gereklidir ve varlığı bilginin kazanılmasını kolaylaştırır ve aklın vacipleri yerine getirmesini sağlar (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/ 379). Kadı Abdülcebbar, ilmi derecelerini şöyle zikreder:

1. İrade, nehiy ve iman gibi bizzat aklın özel durumlarının bilgisi.
2. Kaynaşma ve birleşme, ayrılma ve ayrılma ile ilgili olarak vücudun durumunu bilmek
3. İyilik ve kötülüğün kısımlarını bilmektir. Örneğin zulmün ve küfrün batıl, yalanın küfür, iyiliğin ve hayrın iyilik olduğunu bilmek, verene şükretmek ve emanete riayet etmek olarak sıralanabilir.
4. Birçok devri tanımadır.

Kadı Abdülcebbar’ın düşüncesine göre, teklif etme konumunda olan bir kişinin bu ilim derecesini bilmesi zorunludur (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/ 385). Kadı Abdülcebbar’ın düşüncesine göre, böyle bir bilgi yığını terimlerle “aklın mükemmelliği” olarak tanımlanır. Böylece, varlığı ile teklif “iyi” hale gelir. Eğer bu bilgi miktarı insanda gerçekleşirse (aklın yetkinleşmesi), o zaman nazar ve akıl yürütme insan için mümkün hale gelir. “Aklın yetkinleşmesi” konusunu açıklığa kavuşturmak için teklifin icrası için gerekli olan fiille ilgili her türlü bilgiyi dikkate alır ve aklın yetkinleşmesiyle ilgili olmayan çeşitli ilimlerle bu konu arasındaki ilişkiyi geçersiz saymaktadır (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/ 380).

Kadı Abdülcebbar'ın açıklamasına göre bu ilimlere “akıl” denmesinin iki sebebi vardır:

1. Bir deve çitin devalerin herhangi bir yere girip çıkmasını engellemesi gibi bu ilimler de insanları aklın nefret ettiği arzulardan korur.

2. Bu ilimlerin varlığı, anlama ve akıl yürütme ile ilgili diğerk bilgileri sabitler ve sağlamlaştırır. Eş'ârî'ye göre Ebu Ali el-Cübbai (ö. 303/916) de benzer görüşlere sahiptir (Kadı Abdülcebbar, 1964, s. 11/ 386; Eş'ârî, thz.: 480).

Felsefeye daha meyilli olan bazı Mu'tezililer, Ebu Ali el-Hüzeyl Allaf (ö. 235/849-50) gibi aklın iki kısma ayrıldığı görüşündeydiler:

a. Akıl, zorunlu olarak ortaya çıkan bilginin bütünüdür ki bu, kişinin kendisi ile eşek, gök ile yer arasındaki farkı ayırt etmesini sağlar;

b. Zekâ, bilgi edinme gücü ve kuvvetidir.

Ancak, Kadı Abdülcebbar ve Ebu Ali Cübbai gibi büyük Mu'tezîli entelektüellerin yazılarına yansıyan bilgilere göre, yaygın olarak kabul edilen Mu'tezîli zekâ anlayışı şöyledir: Zekâ, ruhun algı veya irade olarak işlev görme kapasitesi / yeteneği değildir. Onlara göre akıl bilginin kendisidir, bu yüzden akıl “el-akl” olarak adlandırılır ve deliyi kaçınılması mümkün olmayan fiilleri işlemekten alıkoyar (Husnî Zeyne, 1978, s. 33). Elbette her türlü bilgi iyi değildir, ancak belki de kötölükleri engelleyen ve iyi fiilleri arayan bilgi düzeyi iyidir. Bu seviyede akıl yürütme ve çıkarımda bulunma mümkündür; bu sayede öğrenilebilir, teklifler ve yükümlölükler yerine getirilebilir.

## 2.2. ERKEN DÖNEMDE AKLÎ DÜŞÜNCENİN EKOLLEŞMESİ

İslam düşüncesi, temel olarak Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması yoluyla oluşmuştur. Ancak, İslam düşüncesi sadece dini bir boyuta sahip değildir; aynı zamanda akıl ve felsefe ile de bağlantılıdır.

Erken dönem İslam düşüncesinde, akıl ve felsefe, İslam dininin prensipleriyle birleştirilerek bir “akli düşünce” geliştirilmiştir. Bu düşünce, İslam dininin temel prensiplerini anlamak ve yorumlamak için aklın kullanılmasını savunmuştur. İslam düşüncesinde aklın kullanımı, farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve İslam düşüncesinin zenginleşmesine katkıda bulunmuştur (Köklü, 2010, s. 157-182).

Erken dönemde Bağdat'ta kurulan Beytu'l-hikmede başlayan tercüme faaliyetleriyle akli düşünce faaliyetlerin başlamasıyla Mu'tezile ortaya çıkmıştır. Bu ekoller, İslam dininin prensiplerini aklın kullanımıyla ele almışlardır. Bu ekoller arasında Basra ve Bağdat ekolleri en önemli olanlardır. Bu ekoller, kelam ve felsefe disiplinlerini birleştirerek İslam dininin prensiplerini felsefi bir yaklaşımla ele almışlardır (Çalışkan, 2012, s. 39-49).

Mu'tezile dışında erken dönemde akli bir istidlal metodu olarak kullanan diğer âlimler arasında İmam-ı Azam Ebû Hanife ve İbn Hazm gibi isimler yer almaktadır. Bu âlimler, İslam dininin prensiplerini felsefi bir yaklaşımla ele almışlar ve İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır (Köklü, 2010, s. 157-192).

Erken dönemde akli düşüncenin ekolleşmesi, İslam düşüncesinde felsefi tartışmaların ortaya çıkmasına ve çeşitliliğin artmasına katkı sağlamış, İslam düşüncesinin gelişmesine ve zenginleşmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca, akli düşüncenin ekolleşmesi, İslam düşüncesindeki farklı görüşlerin ve mezheplerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Balcı, 2014, s. 760-772).

### **2.3. KUR'AN TEFSİRİNDE MU'TEZİLE'NİN AKILCILIĞA YÖNELİŞİNİN ANLAMI**

Mu'tezile'nin Kur'an tefsirindeki temel özelliği "akılcılık" olduğuna göre, öncelikle bu akılcılığın anlamını ve ilkelerini açıklamak doğaldır. Daha sonra onların metne ve tefsire yaklaşımları sunulmuştur. Mu'tezilenin Kur'an tefsirindeki akılcılığı aslında özel bir perspektife sahiptir. Onlar bu açıdan aklın konumu ve konumuyla yakından ilgilidirler. Bu bakış açısı onların düşüncesindeki iki ilkedен kaynaklanmaktadır:

1. Aklın diğer delillere önceliği: Bu ilkeye göre, dini anlama ve dini bilgilenmede aklın diğer delillere önceliği kabul edilir.

2. Dini metinlerin akli ilkeler bağlamında anlaşılması: Başka bir deyişle, Kur'an ve onun otantikliği ve Nass'ın niyeti de dâhil olmak üzere dini metinler tek başlarına değil, ancak akli ilkeler ışığında anlaşılabilir.

### 2.3.1. Akli Delilin Diğer Delillere Öncelenmesi

Mu'tezile'nin anlayışında "aklı öcelelemek", akli naklin önüne koymaya karar vermek ve nakli ona tabi kılmak anlamına gelir. Elbette bu önceliklendirme gerçekçi değil, hiyerarşiktir. Bu sunuma göre, dini ve ona tabi olan öğretileri kabul etmek aklidir. Bunun anlamı şudur: Akli deliller, diğer delillere kıyasla dini bilgi edinmede hiyerarşide ilk sırada yer alır ve verileri asil ve bağımsızdır. Mu'tezile, özellikle de Eş'arîler ile görünürdeki muhalifleri arasındaki ihtilaf ve tartışmanın temel nedeni, aklın dinî bilgidaki konumunun tespiti ya da ötelenmesidir. Mu'tezile'ye göre aklın statüsü öncelikliken, Zahirilerde şer'i delil akli delilden önceliklidir. Mu'tezile'nin akli delilleri tercih etmesinin sırrı, nazarın onların düşüncesindeki yerini bilmeleriyle yakından ilgilidir. Onların bakış açısına göre, Kur'an'ı okuma ve onu indiren Allah'ı tanıma ihtiyacı akli bir gerekliliktir. Bunu "Nazar'ın gerekliliği" olarak tanımlarlar. Mu'tezilîler, dinî bilgi ve Kur'an'ın anlaşılmasında akli unsurlar olarak nazar ve istidracın gerekliliğini vurgularlar. Onlara göre nazarın gerekliliği semiyotik değil, akli bir hükümdür (Kadı Abdulcebbar, 1954, s. 12/347; Şenuka, thz.: 96-100). Allah'ın bize farz kıldığı ilk şey *marifetullahı* getiren bakıştır. Çünkü Allah duyusal gözlemle değil, zorunlulukla ve aklın yönlendirmesiyle tanınır. Bu nedenle, Allah'ı tefekkür ve nazar ile tanımak bizim görevimizdir. Arifin akli, nefsin zararını gideren teoriye sahiptir (Kadı Abdulcebbar, 1987, s. 39). Dahası hem ispata duyulan ihtiyaç hem de *marifetullahın* kendisinden elde edildiği usûl açısından akli delil nazar delilinden daha önemlidir. Ayrıca akli delil, diğer dini bilgilerden ve diğer delillerden önceliklidir.

Kadı Abdülcebbar, Allah'ın asıl muhataplarının akıl sahipleri olduğunu ispat ederek, akli temize çıkarmayan, onun kaynağını ve önceliğini kabul etmeyenlerin görüşlerini reddeder. Birçok insanın bu sıralamaya (aklın diğer delillere önceliğine) çok şaşırdığını ve dinin tek delilinin veya kaynağının Kitap, Sünnet ve İcma olduğunu veya akıl için bir delil olsa bile sıralamasının diğer delillere göre ikincil olduğunu düşündüğünü, ancak durumun böyle olmadığını ve Allah'ın bu konuda akıl öncelikli ve vazgeçilmez kıldığını ifade eder (Kadı Abdulcebbar, 1972, s. 139). O'na göre dört tür delil vardır: Akıl, Kitap, sünnet ve icma. Allah'ın tanınması ancak akıl yoluyla mümkündür. Diğer deliller (Kitap, Sünnet ve İcma) Allah'ı tevhid ve adalet üzere tanımak için ikincil (delil)dir. Dolayısıyla bu delillerin birinden Allah hakkında çıkarım yapmak aslında bazı



ferlerden aslına çıkarım yapmaktır ki bu caiz değildir. Kadı Abdülcebbar’a göre Kitap ve Sünnet’ten gelen akli delillerden sapmak nadirdir ve kısır döngüdür, bunu yapmaya sadece Allah’ın hakkı vardır. Ona göre, hiçbir akli temeli olmayan ayetleri kullanarak Allah’ı ve sıfatlarını tanımaya çalışmak totoloji ve devrim anlamına gelir. Allah’ın ve sıfatlarının tanınması ayetlerin sahihliğine, ayetlerin sahihliği de Allah’ın ve O’nun “egemenliğinin” tanınmasına bağlıdır (Kadı Abdülcebbar, 1969, s. 1/1). Bu kitap (Kur’an) bazen orijinal kaynak olarak adlandırılır, ancak bu, dini bilgi açısından organizasyondaki orijinallliğine atıfta bulunmaz. “Bu kitap orijinaldir” diyoruz çünkü bizi aklın dairesi içinde olana götürür. Böylece akıl, “eylemler” hakkındaki yargılar ile “aktörler” hakkındaki yargıları birbirinden ayırabilir. Bu nedenle, akıl yürütmeyenler hakkında hüküm verilememektedir (Kadı Abdülcebbar, 1972, s. 1/139).

Zemahşeri de akli delillerin önemini vurgulamakta ve bunların diğer delillerden ve dini kaynaklardan öncelikli olduğunu açıkça belirtmektedir. Zemahşeri de akli delillerin önemini vurgulamakta ve diğer delillerden ve dini kaynaklardan öncelikli olduğunu açıkça belirtmektedir: Kur’an din için gerekli olan her şeyi detaylandırmaktadır. Kur’an, akli delillere dayanarak din için gerekli olan her şeyi ayrıntılı olarak açıklar ve Sünnet, İcma ve Kıyas’ın dayandığı kanundur. Kitap ve Sünnet’in hukukun temeli olduğuna inanır (Kadı Abdülcebbar, 1972, s. 1/139). Dolayısıyla akıl bu konuda ana ve temel unsurdur. Zaten Mu’tezile, şeriatın ortaya çıkmasından önce dinî bilginin özünün akılla elde edilmesi gerektiğine, Kitap ve Sünnet’in ispatının da akılla yapılabileceğine inanır. Dolayısıyla Kitap ve Sünnet’in sahihliği ispatlandıktan sonra, aklî yöntem çerçevesinde onlarla amel etmek ve onları doğru anlamak mümkündür.

### 2.3.2. Aklî Usul ile Dinî Metinleri Anlama

Mu’tezile akılcılığının Kur’an tefsirindeki bir diğer yönü de dini metinler ile akli yöntem arasındaki ilişkidir. Şöyle ki, Mu’tezile âlimlerine göre, bu metinlerin hakikat ve delil yönlerinin akli deliller olmadan belirlenemeyeceği anlamına gelir. Bu şu anlama gelir: Şeriat ve Kur’an’ın sözlerinin niyeti ve doğruluğu anlaşılabilir, anlamlarına güvenilebilir ve bu nedenle Allah hakkında önceden onaylanmış bir dizi akli veri kabul edilmelidir. Allah ve Kur’an hakkındaki en önemli bilgi kaynakları Kur’an ve Hz.

Peygamber'in sünnetidir. Diğer kaynaklardan ve delillerden elde edilen bilginin de Allah'ın ve sıfatlarının akıl yoluyla tanınmasına dayandığı görüşündedirler. Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın sıfatlarını, tevhidi, adaleti, ezeli ve ebedi olan Allah'ı akıl yoluyla tanımadan önce Kur'an ayetlerinin delillerini, kuvvetini ve maksadını anlamamanın ve ayetlerin imkânsızlığını ortadan kaldırmanın hiçbir yolu yoktur. Dolayısıyla her bir Kur'an ayetinin sahihliği, doğruluğu ve maksadının açıklanması akla bağlıdır. Benzer şekilde, Kur'an ayetlerinin maksadının keşfi de bir karine olarak akla içerir (Kadı Abdulcebbar, 1972, s. 2/1-3). Mücebbire, murcie ve aklın önermelerini kabul etmeyen biri, Kur'an ifadelerinin gerçekliğini veya bu ifadelerin delil oluşunu da bilememektedir (Kadı Abdulcebbar, 1972, s. 2/32).

Aklın hükmü olmadan, aktarılan şeylerin gerçekliğini veya delilliğini kanıtlamak mümkün değildir. Sünnetin lafızlarının maksadını anlamak ve ispat etmek için de batılın geçersizliğini ve imkânsızlığını sünnetten ispat etmek gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet, delillerinin sağlamlığı açısından akla dayanmaktadır. Çünkü Kur'an ve Sünnet'teki bütün doğru anlayışlar şu ilkeye dayanır: Allah (cc) sıfatlara sahiptir ve bu sıfatların varlığından dolayı kötü fiilleri seçmez. Bu ilke ancak akıl ile bilinebilir ve gerçekleştirilebilir. Eğer Allah'ı (cc) akıl yoluyla bilme imkânı yoksa o zaman kişi diğer kaynaklardan (Kitap, Sünnet) bilgi çıkarmak ve dini bilgi edinmek için onlara güvenmek zorundadır. Çünkü Kur'an'ın delilliğini bilmek için ondan önce bir şeyin olması gerekir. Ancak fıkıh kendi başına delil olamaz. Çünkü bu durumda bir çelişki ortaya çıkar. Dolayısıyla bir fer, anlamını bilmek için akla ihtiyaç duyulan bir şeye delil olmamaktadır (Kadı Abdulcebbar, 1964, s. 11/32).

Kur'an'da sadece akılla anlaşılabilecek şeyler vardır. Kıssaların tahrifi nedeniyle, Allah'ın "Allah'ın benzeri yoktur." (Şura 42/11), "Allah kimseye haksızlık etmez" (el-Kehf 18/49) veya "De ki, 'Allah birdir'" (İhlas 112/1) gibi ifadelerinden Allah'ın adaleti ve tevhidi bilinemez. Çünkü insan bu konularda önceden bilgi sahibi olmadıkça Allah'ın sözlerinin doğru olduğunu bilemez. Bu nedenle, bu konularda önceden bilgi sahibi olmadan Allah'ın sözlerinin doğruluğunu bilmek mümkün değildir. Bu durumda bu ayet ve ifadeler nasıl çıkarım ve istidlallerde bulunmak için kullanılabilir (Kadı Abdulcebbar, 1969, s. 35-36). Mu'tezile iki tür bilgiye inanır: Akli bilgi ve şer'i bilgi. Mu'tezile âlimleri şer'i bilginin akli bilgiden daha aşağı olduğuna inanırlar. Ebu'l-Hasan Basri (ö. 110/728), "el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh" adlı kitabında bilginin nasıl elde edileceğine dair bölümün

başında şöyle demektedir: Eşya ve işlere dair bilgi ya sadece akıl yoluyla ya da şer'i ve dini delillerle elde edilebilir (Ebu'l-Hasan, 1982, s. 2/886). Şöyle devam eder: akılla bilinebilecek şeyler, akılla kanıtlanabilecek belirli şeylerdir ve dini beyanların doğruluğunu bilmek bunları bilmeye bağlıdır. Örneğin, Allah'ı ve sıfatlarını tanımak ve O'nun her şeyi veren olduğunu ve kötülük yapmadığını bilmek gibi. Hasan Basri'ye göre akıl bunun için ana ve temel zemindir ve şeriatın gerçekliği buna dayanır. Şeriat malzemesinin doğruluğunu bildiğimizde, peygamberlerin (mucizeleri aracılığıyla) doğruluğu da bilinmektedir.

Peygamberlerin mucizelerinin doğruluğunu bildiğimizde, Allah'ın yalancıların elinde mucize yaratmadığı da bilinecektir. Bunu bildiğinizde, yalancıların eliyle mucize göstermenin kötü bir iş olduğunu ve Allah'ın kötü işler yapmadığını bilirsiniz. Allah'ın kötü işler yapmadığını bildiğimiz anda, Allah'ın küfrün kötü olduğunu bildiğini ve Allah'ın kötü işler yapmaya ihtiyacı olmadığını biliriz. Bu farklı fiillerin bilgisi Allah'ın bilgisine dayanır. Bütün bu akli veriler ve bilgiler şeriatın beyanlarından önce gelir ve şeriat bunlara yol bulamaz. Birincisi, farkındalık ve bilgi/akıl tevhide ve adalete yöneliktir. İkincisi, ilahi emir ve yasakları tanır. Bu üç tür bilgi (tevhid, adalet ve ilim) üç tür delil ve burhanla elde edilir:

1. Hakikati ve birliği ispat eden delil türü: Bu delil, kişinin tevhid bilgisinin yolunu/marifetini bulmasını sağlar.
2. Davete ilişkin delil: Bu delil aileyi Allah'ın adaletini kabul etmeye götürür.
3. Anlaşma ve yardımlaşmaya dayalı delil: Yükümlülüğü/tekâlif tanır (Kadı Abdulcebbar, 1964, s. 16/349). Bu bağlamda önemli bir nokta şudur: Üçüncü delil mantıksal olarak önceki iki aşamayı takip eder ve onlara bağlıdır. Böylece, Allah'ın iradesinin ve vahyin amacının tam olarak anlaşılmasının, Allah'ın ve O'nun sıfatlarının (kişisel ve gerçek) aklen tanınmasına bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.3.3. İlk Vad'a Dair Bilgi ve Mütakellimin/Allah'ın Kastı

Şer'i beyanın geçerliliğinin akli bir temele dayandığı ve bunu gerektirdiği iyi anlaşılmalıdır. Mu'tezîli bir bakış açısıyla, sözün hikmetini, belirleyici gücünü ve mütakellimin niyetini anlamak ve tanımak çok önemlidir. Mu'tezile inancına göre,

Allah'ın sözleri de dâhil olmak üzere tüm sözlerin bir anlamı vardır ve iki koşul altında anlaşılır. 1. Bir ilk konuşanın varlığı, 2. Konuşmacının niyetini bilme ve Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini tanıma ihtiyacı. Onlara göre bu tanıma aynı zamanda aklî tanımadır. Dolayısıyla dilsel işaret, aklî işareti takip eder ve aklî işareten sonra gelir. Mu'tezile, ilk vaz'ın tanınması konusunda hadis âlimleri ve Eş'arîlerden farklı bir görüşe sahiptir. Dildeki lafızlar ve anlamlar arasındaki ilişki Allah'ın veya tecellinin değil, insanın vaz' ve anlayışına tabidir. Dolayısıyla bu vaz' bilinmeden karşılıklı anlama ve kavrama imkânı yoktur. Allah'ın sözleri de dâhil olmak üzere başkalarının sözlerini anlamak mümkün değildir. Zahiriler ve Eş'arîler dili tevfiği olarak görürler. Mu'tezilenin niyetini bilme meselesine gelince, Mu'tezile dini ve şer'i hükümlerindeki Allah'ın sözlerinin niyetini bilmeden onları anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın dini delillerdeki ve Kur'an ayetlerindeki muradı ancak tevhid ve adaleti tanıdıktan sonra anlaşılabilir. Ancak Zahiriler, Allah'ın muradını anlamamanın bir şartı olarak müçtehidin muradından asla bahsetmezler.

Kadı Abdülcebbar, tevhid ve adalet dair aklî bir bilgi olmaksızın Kur'an'ın tevhid ve adalet anlamına geldiğini söylemek bu iddianın geçersiz olduğunun açıkça göstermektedir, der. Çünkü bir kişi mütekellimi (Allah) ve O'nun sıfatlarını bilmiyorsa ve Allah'ın haktan başka bir şey söylemediğini bilmiyorsa, o zaman Allah'ın sözlerinin anlamını çıkaramaz ve onlara güvenemez. Başka bir deyişle, konuşan kişinin (Allah'ın) sıfatlarının farkında olması gerekir ve bu sıfatların tanınması ancak akli delil ile mümkündür. Nitekim Kur'an'ı tefsir etmek için sadece Arap dilini, rivayet ilmini, fıkıh ilmini ve fıkıh usulünü bilmek yeterli görülmemiştir. Aksine Kur'an şöyle der: Her kim Allah'ın tevhidini, Allah'ın adaletini, fıkıh delillerini ve şeriat ilminin hükümlerini bilirse o vakit Allah'ın kitabını tefsir etmeye kalkışabilir. Bu ilimleri bilmeyen kimsenin Allah'ın kitabını tefsir etmeye kalkışmaya hakkı yoktur. Ancak Allah'ın tevhidini ve adaletini, hangi sıfatların Allah'a vacip olduğunu ve hangilerinin vacip olmadığını, hangi amellerin Allah için hayırlı olduğunu ve hangilerinin Allah için şer olduğunu, müteşabih ayetleri tefsir edebildiği ve bu ikisini birbirinden ayırabildiği ölçüde Allah'ın kitabını tefsir etmeye kalkışabilir. Yoksa (fıkıh, Kitap, Sünnet, icma', kıyas ve fıkıh delillerini) bilmek kişiyi âlim yapmaz. Bu ilimleri bilmeyen bir kimsenin, Allah'ın kitabını sadece Arapçaya veya sadece nassa dayanarak ya da sadece sözlere veya hadislerle dayanarak tefsir etmeye kalkışmaya hakkı yoktur (Kadı Abdülcebbar, 1987, s. 66, 607). Bu ilkeye

göre, usul açısından bakıldığında, Allah'ın zati ve fiili sıfatlarını, yani tevhidi ve adaleti bilmeyen bir kimse, Allah'ın kitabını tefsir etmeye kalkışamaz. Allah'ın kelimasının anlamı akılla bilinen şeylere dayanır. Mütakellimin niyetini anlamının yolu ancak onun anlamını bilmekle açılabilir.

## **2.4. TEFSİRDE MU'TEZİLE'NİN AKILCI EĞİLİMİNİN TEORİK DAYANAKLARI**

Kur'an, tefsir konusunda en önemli kitaptır. Her müfessir, verilen ilkelere dayanarak Kur'an'ı kendi özel yöntemiyle yorumlar. Başka bir deyişle, her müfessirin kendine özgü entelektüel ilkeleri ve bilgisi, Allah'ın sözünü nasıl yorumlayacağını belirlemede belirleyicidir. Müfessir bunlara dikkat edebilir ya da etmeyebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, Mu'tezile akılcılığının Kur'an tefsirindeki temel ilkelerini araştırmak, onların tefsir ilkelerini ayrıntılı bir şekilde incelenmesi anlamına gelmez. Belki de amaç, bu akılcı eğilimin nedenlerini ve dayandığı verili bahisler kümesini göstermektir. Mu'tezile'nin bakış açısına göre akıl, dinî bilginin, özellikle de Kur'an ayetlerinin analizinde ve anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Kişi aklın verilerini kullanarak nazar ve istidlal aşamalarına ulaşabilir ve kendisi için doğru olan şekilde bilgi edinebilir. Mu'tezile âlimlerinin tefsirlerindeki akılcılık hangi temel ilkelere dayanmaktadır? Genel olarak şu söylenebilir: Mu'tezile'nin Kur'an ayetlerinin tefsirindeki akılcı eğilimi, temel usul ve varsayımlara dayalı birtakım ilkelere dayanmaktadır. Bunları analiz etmeden ve anlamadan, böyle rasyonel bir yolun izlenmesi anlaşılmamaktadır.

### **2.4.1. Kur'an'ın Hâdis Olması**

Kur'an tefsirinde itizali akılcılığın temel ilkelerinden biri Kur'an'ın hadis olduğu inancıdır. Kur'an'ın mahlûk olduğu inancı, Mu'tezile ekolünün en önemli özelliklerinden biri olarak kabul edilir. Onlara göre insan, Kur'an'ın alıcısı ve mesajının bir tarafıdır. Allah'ın bir fiili olarak Kur'an hadistir ve yaratılmıştır. Ne kadim ne de ezelidir. Bu nedenle, Kur'an'ı Allah'ın sıfatlarından ayırmak (Kadı Abdulcebbar, 1964, s. 7/84-94). Öte yandan, Eş'ari, Ehl-i Hadis ve diğer Zahir akımları Kur'an'ın kadim, ezeli ve Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu savunur (Bakıllânî, 1992, s. 71). Bu iki akımın Kur'an'ı

anlamak için kendi gereklilikleri vardır. Birincisi, Kur'an'ın ilahi bir vahiy olarak anlaşılması gerektiğidir. Elbette Kur'an ilmi konusundaki bu temel anlaşmazlık, Eş'arilerin dediği gibi Allah'ın kelamının ezeli ve ebedi mi olduğu yoksa Mu'tezilîlerin dediği gibi Kur'an'ın yaratılmış ve Allah'ın fiili sıfatlarından biri mi olduğu konusundaki dilsel farklılıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Eş'ariler Allah'ın kelamının gayri maddi ve zati olduğuna inanırlar. Bu temel ilkeye inanç, kutsal metinlerin literal anlamına inanmayı gerektirir. Tanrı'nın sözü gerçek anlamında kullanılır. Bu nedenle, rasyonel öncüllere dayanarak, başka bir anlama gelecek şekilde yorumlanamaz ya da tercüme edilemez. Bu açıklık nedeniyle, iyi ya da kötü tüm olayları Allah'ın iradesine, takdirine ve azametına atfetmek caizdir. Aklen yanlış ve çirkin olsa bile.

Ancak Mu'tezile'ye göre dil insan ürünüdür. Allah'ın keliması bile insan dilinin formları ve ilkeleri aracılığıyla vahyedilmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın tefsirinde ve Kur'an'ın anlaşılmasında insan dilini yöneten ilkelerden yararlanmak gerekir ve akli karineler ve ilkeler bu türdendir. Öte yandan Kur'an, insan aklına hitap eder. Dolayısıyla onu anlamak da akli ilkelere dayanır (Kadı Abdulcebbar, 1987, s. 531). Her halükârda Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancı Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir pratiğinde özel bir şekilde öne çıkmaktadır. Kur'an; kelimeler, harfler, sesler ve konuşma dili açısından yaratılmıştır ve edebi ve dilbilimsel araştırmaların sonuçlarını takip eder. Bu konuda dilbilimciler görüş birliği içindedir. Bu amaçla kurallar ve usuller düzenlemişlerdir. Böylece Allah'ın kitabının tefsir ve yorumunda insan aklına olduğu kadar tefsir ve istiare ayağına da geniş bir alan açılmış olur. Dahası, Allah'ın keliması ile insan arasındaki eşzamanlılık, onun herkes tarafından anlaşılabilir olmasını gerektirir. Bu da insan rasyonalizmi ile Allah sözü arasında bir kesişime yol açar. Mu'tezilîler de buna inanmaktadır. Öte yandan, eğer Kur'an Allah'ın eseri olarak kabul edilecekse, her türlü yalan ve yanlıştan arınmış olmalı ve ifadeleri doğru ve hikmete uygun olmalıdır. Mu'tezile'nin Kur'an tefsirinde vurguladığı bir diğer nokta da budur.

#### **2.4.2. Kur'ân'ın Tefsir Edilebilirliği**

Mu'tezile akılcılığının Kur'an tefsirindeki temel yöntemlerinden biri, Kur'an tefsirinin peygamber olmayanlar ve müminler tarafından da yapılabileceği inancıdır. Kelamî görüşlerinin ilham yoluyla Kur'an'dan çıkarıldığını iddia eden Mu'tezile, tefsirin

sadece peygamberler ve müminlerle sınırlı olduğunu kabul etmemiş, aklın ve içtihadın tefsirde özel bir yeri olduğuna inanmıştır. Tefsir tarihinde de görüleceği üzere müminler zamanında Allah'ın kitabının tefsiri daha çok ayetlerin kendisine ve Peygamber'in rivayetlerine dayandırılmış, tefsirde akla ve içtihada fazla önem verilmemiştir. Ancak belagat yoluyla tefsire kapı aralayan İbn Mes'ud'u bunun dışında tutmak mümkündür. Tâbiî asrına gelindiğinde Mücahid ve İbn Mes'ud'un talebeleri Kur'ân ayetleri, Peygamber'in rivayetleri ve sahabenin sözlerinin yanı sıra belli ölçüde belagat ve içtihada da dayanmışlardır. Bu dönemde Kur'an ve Kur'an ayetlerinin tefsir yöntemi hakkında ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu nedenle her grup veya hizip kendi özel fikirleri ve inanç ilkeleri çerçevesinde tefsir girişiminde bulunmuş, ancak çoğu durumda bu tefsirler diğer hizipler tarafından kabul edilmemiştir. İşte Mu'tezile'nin akılcı ideolojisi bu ortamda ortaya çıkmıştır. Bazı Kur'an âlimleri, itizali düşüncenin bu ortamda ortaya çıkmasını, sıfatları kabul eden tabakalara karşı bir tür entelektüel isyan olarak görmektedir (Hadi, 1994, s. 3/76).

Kâdı Abdülcebbar'ın inancına göre Allah'ın kelamı, Allah'ın iradesi anlamına gelmektedir. Allah'ın iradesini anlamak bir ayrıcalık değildir. Belki gerekli şartlara sahip başka âlimler de tefsir yapabilirler. Kur'an'ın tefsir ve te'vilini sadece Peygamber ve imamlara tahsis eden görüş yanlıştır (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 16/369). Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması ve tefsirini Peygamber ve ashabına tahsis eden veya Kur'an'ın tefsirinin yanlış anlam ve ifadeler içerdiğini ve Kur'an'ı anlamamanın bazı şahısların iradesi olduğunu savunan görüş yanlıştır, Kâdı Abdülcebbar bu yaklaşımı reddeder.

Kadı Abdülcebbar, Kur'an tefsiri ve yorumundaki hatalı teorileri değerlendirir ve Kur'an'ı anlama ve yorumlamada bu teorilerle ilişkili sorunlar olarak Zahirilik, Hadisçilik ve hurafeciliği gösterir. Ona göre bu teorilerin ortak noktası “akla değer vermemeleri” ve “Kur'an'ı anlamada akli kullanmamaları”dır. Ona göre bu teoriler, Kur'an'ı anlamsız bir kitap olarak gören ve onun vahyinin sadece iman ve tilavet için olduğunu iddia edenlerden, Kur'an'ı anlamsız olarak gören ve onun anlamını bilmenin imkânsız olduğunu ve onu anlamamanın Peygamberle sınırlı olması ve onun rivayetine dayanması gerektiğini iddia edenlere kadar uzanmaktadır. Kur'an'ı zahiri manasıyla alıp tefsirini Peygamber, ashabı ve tabiin dışında başka müslümanlar için imkânsız görenlerden, batını manasıyla alıp ilmini Peygamber ve imamlarla sınırlayanlara veya batını manasına inanmayıp tefsirini imamlara nispet edenlere kadar birçok teori vardır.

(Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 16/345). Dolayısıyla bu zayıflık herkes için ortaktır. Bu nedenle Kadı Abdülcebbar, bu görüş sahiplerinin Kur'an'a ve İslam'a vurduğu darbelerin, muhaliflerinin ve sapkınların Kur'an'a vurduğu tüm darbelerden çok daha büyük olduğunu savunur (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 16/345).

Kur'an'ın maksadını anlamayı özel bir grupla sınırlamak ilahi eylemin amacıyla bağdaşmaz. Bu anlamda, Kur'an vahyinin amacı hidayet mesajını tüm insanlara iletmehtir. Dolayısıyla bu ayetlerin herkes tarafından anlaşılabilir olması gerekir. Bu amaç ortadan kaldırılırsa, Allah'ın fiilleri saçma ve boş hale gelir. Bununla birlikte, Müslümanlar her zaman Kur'an'a güvenirlir ve Kur'an vahyi genel halk için şariat hukukunun kaynağıdır. Eğer bir kimse Kur'an'ı anlayamıyorsa, ona güvenmek anlamsız ve mantıksızdır (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 16/362). Kur'an'ın belirli bir grupla (örneğin Eş'ariler) sınırlı kalmasını engelleyen bir başka nokta daha vardır: Kur'an'ı anlamak için Arap diline aşina olmak gerekir. Bunun nedeni Kur'an'ın Arapça yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu dil hakkında yeterli bilgiye sahip olan herkes Kur'an'ın metinsel anlamını anlayabilir. Ashab ve Selef'te ortak olan dilsel yetenek ve özelliklere sahip bir kişinin Kur'an'ı anlama imkânına sahip olmadığını söylemek doğru değildir (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 16/362). Öte yandan, eğer insan Allah'ın Kitabı'nın ve öğretilerinin nesnesi ise ve hidayet yolunu buluyorsa, Kur'an Allah ile insan aklı arasında bir araç ve köprüdür. Bu karşılıklı temas ancak Kur'an'ın özne tarafından anlaşılması ve insan aklı tarafından yorumlanması ve genel ilahi rehberliğin Kur'an aracılığıyla gerçekleştirilmesi halinde sağlanabilir. Bu nedenle Kur'an'ı tefsir etme ihtiyacı, Kur'an'ı akıl alanında anlama ve Kur'an'a rasyonel olarak bakma ihtiyacından doğar.

#### **2.4.3. Akıl-Kur'an Uygunluğu**

Mu'tezile akılcılığının Kur'an tefsirindeki bir diğer ilkesi de akli hüküm ile Kur'an verileri arasındaki uyuma olan inançtır. Mu'tezilî görüşe göre Allah'ın kelamı, akli verilerin sağladığı delillerle çelişmez. Mu'tezile âlimleri kelam ve dini metodolojide akıl ve delil arasında bir çelişki olduğunu kabul etmezler. Aksine bu konularda akli delile önceliktedirler. Çünkü onlar aklın birincil, nefsin ise ikincil olduğuna inanırlar (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 16/354). Aslında bu bir anlamda akli da iptal eder. Eğer bir şeyi ispat etmek o delilin iptaline yol açıyorsa, bu bir çelişkidir ve batıldır. Mu'tezile



âlimlerinin dediği gibi, akıl ile nakil arasında bir çelişki olamaz. “Şeriatla aklın gereksiz görülmesi gerektiği” yargısı doğru değildir. Zira bu ikisi arasındaki ilişki icma ve tefsirdir. Yani şeriatla bazı meseleler akıl tarafından zımnen tayin ve tespit edilir (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 15/117). Eğer akıl ile nakil arasında bir çelişki varsa, akıl nakilden öncelikli olmalıdır. Çünkü akıl, Allah’a iman ve O’nun emirlerine itaatın emredildiği takdirde teşvik edileceğine inanır. Başka bir deyişle, tefsir akıl tarafından onaylanır.

Genel olarak “Allah hâkimdir, âdildir, kötülük yapmaz ve emretmez” gibi akıldan başka bir yolun bulunmadığı konularda aklın görüşü ile naklin hükmü farklı olursa aklın görüşünü tercih ederler. Onların inancına göre, bir mesele akılla ortaya konmadıkça hiçbir nakle güvenemezler. Bu gibi durumlarda ve akıl açık bir hüküm verdiğinde, mümkün olduğunca aklın hükmünü nakle sunarlar ve naklin zahirini aklın açık hükmüne göre yorumlarlar. Kadi Abdulcebbar şöyle der: “Mükellef için şeriat, maslahat ve menfaatler öncelikle akla tabidir; bu da örf, adet, ru’ye, tecrübe ve mükellef tarafından ihtilafa konu olan diğer birçok şeye tabidir”. Bu iddianın dayanağı şudur: Nakil ve sem’ın getirdiği bilgi bilimsel ve kesindir. Aralarında hiçbir çelişki olamaz. Aynı şekilde akli verilerde de çelişki olamaz. Dolayısıyla nakil ve sem’ ile elde edilen şey bir tekliftir. Aynı şekilde akılla bilmek de Allah’tan bir tekliftir. İnsan akli her ikisini de bilir ve onun yükümlülüklerini ve yöntemlerini bilmesinde bir çelişki yoktur. Dolayısıyla teklifin/zorunluluğun özü aklın gerekliliğidir (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 15/114).

Kur’an ayetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında akli fitratın ancak iman zorunlu bir şartı olarak da olsa işlev görebilmesi, akıl ile vahiy arasında birlik ve tutarlılığın sağlanması gerekir. Bu nedenle Mu’tezile âlimleri, kendi metodolojilerini takip ederek, akla aykırı gördükleri pasajları, akli ilkelerle uyumsuzluğu ortadan kaldıracak şekilde yorumlamışlardır. Elbette bazı Mu’tezililer, sadece akılla çözülemeyen inançla ilgili sorunların çözümünün sahil ve doğru gelenekler yoluyla elde edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Ancak bütün bunlar akıl ile uyumludur. Örneğin Kadi Abdülcebbar, büyük günah işleyenlere verilecek ceza miktarının tek başına akılla çözülemeyecek sorunlardan biri olduğunu ve buna ulaşma yolunun nakilden geçtiğini açıkça ifade eder (Kadi Abdulcebbar, 1987, s. 138,233).

## 2.5. TEVHİD VE ADALET KONUSUNDA DİNÎ BEYANLARIN YOL GÖSTERİCİLİĞİ

Mu‘tezile’nin Kur’an tefsirindeki akılcılığının bir diğer dayanağı da rivayetlerin tevhid ve adalet alanındaki belirleyici rehberliğidir. Mu‘tezile’nin dinî bilgi ve tefsir sıralamasında aklı öncelikli kabul ettiği ve nakil alanında aklın ortaya koyduğu tüm meselelerin aklı teyit ve tasdik etmeye yönelik olduğu unutulmamalıdır. Kadı Abdulcebbar, hocası Ebu Ali Cubbai’nin şu sözünü nakleder: Kur’an’ın tevhid ve adaleti vahyetmesi, aklın bu alandaki anlayışını göstermek içindir. Eğer bu Kur’anî meseleler, aklın algılarını dikkate almaksızın tevhid ve adaletin bağımsız delilleri ise o zaman çelişkilidirler (Kadi Abdulcebbar, 1964, s. 4174-175). Bu ilkeye göre, bu tür ifadeler kendi başlarına delil olarak kabul edilemez ve bunlardan ilk çıkarımları yapmak mümkün değildir. Kadı Abdülcebbar, hocasının görüşünü aktardıktan sonra kendi görüşünü vurgular. Zemahşeri, Peygamberlerin gönderiliş amacının gafleti ortadan kaldırmak ve akli verilere dikkat çekmek olduğunu, Peygamberlerin insanları bilgilendirmek, akli yönlendirmek ve gaflet uykusundan uyandırmak için gönderildiğini yazmaktadır. “Allah neden onları gaflet uykusundan uyandıracak ve akli delillerle uyaracak bir peygamber göndermedi?” diye sordular (Zemahşerî, 1986, s. 2/653). Dolayısıyla Kur’an ve hadislerdeki ayetler aklın hükmüne tekabül ettiğinde Mu‘tezile bu ayetleri aklın hükmünü teyit eden ayetler olarak görür. Birinci eksende de belirtildiği gibi Mu‘tezile akla birincil rol vermekte ve onu öncelemektedir. Mu‘tezilî âlimler nakli başka bir amaçla değil, aklın tasdikinden yararlanmak için kullanırlar. Çünkü onlar nakle başvurmadan önce meseleleri açıklığa kavuşturmak için aklın hükmünü kullanırlar. Nakil ile teyit gerekli olursa, onu ilave bir delil olarak kabul ederler (Zemahşerî, 1987, s. 768-769).

### 3. BÖLÜM

## MU‘TEZİLE’NİN AKILCI YAKLAŞIMI İLE MODERN AKILCILIĞIN KARŞILAŞTIRILMASI

### 3.1. MÜ‘TEZİLE AKILCILIĞI İLE MODERN AKILCILIĞI MUKAYESESİ

Mu‘tezile âlimleri, İslam’ın ilkelerini insan aklına dayandırarak, İslam’ın evrensel ilkelerini felsefi tartışmalara konu etmişlerdir. Günümüzde de İslam dünyasında akılcı söylemler sıklıkla kullanılmaktadır. Akılcı söylemler, İslam inancının modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi ve İslam’ın toplumsal ve siyasi yapılara uygun hale getirilmesi çabalarının bir parçası olarak kabul edilir. Bu söylemler, İslam’ın özünü korurken, İslam’ın evrensel ilkelerinin insan aklıyla anlaşılabilir olduğunu vurgular.

Mu‘tezile ve günümüz akılcı söylemi arasında bazı benzerlikler vardır. İkisi de aklın önemini vurgular ve İslam’ın akılcı bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunur. Ayrıca, her iki yaklaşım da İslam inancının modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi çabalarının bir parçasıdır. Mu‘tezile ve günümüz akılcı söylemi arasında bazı farklılıklar da vardır. Mu‘tezile âlimleri İslam’ın farklı yönleri hakkında derinlemesine bir inceleme yapmışlardır. Günümüzdeki akılcı söylem ise daha çok İslam’ın modern dünyayla uyumlu hale getirilmesi ve İslam’ın evrensel ilkelerinin insan aklıyla anlaşılabilir olduğunun vurgulanması üzerine odaklanmıştır.

Mu‘tezile’nin görüşleri, Ehl-i sünnet tarafından İslam’a aykırı fikirler olarak kabul edilmiş ve bu nedenle İslam dünyasında sürekli tartışmaların odağında olmuştur. Günümüzdeki akılcı söylem ise daha geniş kesimler tarafından kabul görmekte fakat Kur’an ve sünnet sadece dini konularda referans alınmaktadır. Mu‘tezile âlimlerine göre insan akıl yoluyla Allah’ı bilmekle yükümlüdür, bu sayede peygamber gelmeden de Allah’ı bilebilir ve insan eşyanın varlığında iyi ile kötüyü (hüsün-kubuh) ayırt edebilir (Memiş, 2011, s. 54). Çünkü akıl, zaruri bilgileri elde etme istidadına sahiptir. Doğuştan gelen bu zekâ, insanın aşkın Tanrı’yı ve O’nun bizden ne beklediğini anlamasını sağlar. İnsan bunu akıl ve muhakeme yoluyla temellendirebilir ve Allah’ın şeriatını ve bizden ahlaki beklentilerini anlayabilir. İnsanoğlu bu potansiyelle yaratılmış olmalıdır ki, Allah’ın huzurunda sorumlu tutulması mantıklı olsun.

Yukarıda belirtildiği gibi, peygamberlerin yokluğunda bile, insanlar aklını kullanarak *marifetullah* ve *nazar* yoluyla, Yaraticısı ile iletişim kurabilir. Varoluşun doğası hakkında bazı çıkarımlar yapabilirler. İşte çalışmamızda ele aldığımız Mu'tezile'nin akılcılığı burada devreye giriyor. Yani Allah ile insan arasındaki ilişki peygamberin gelişinden sonra mı başlar? Ya da peygamber gelmemiş olsa bile insanın sorumluluğu rasyonel bir şekilde başlar mı? Belirli bir ekolün veya mezhebin ne ölçüde rasyonalist olduğu, nübüvvetle ilgili açıklamalarına bakılarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle, sorumluluğun başlaması için nübüvvetin gerekli olup olmadığı sorusuna verilen cevap, ekolün akla verdiği önceliği ve ağırlığını da ortaya koyar (Karahüseyin, 2019, s. 351).

Mu'tezile ekolünün rasyonalizmini sadece nassı belirleyen ve sınırlayan bir rasyonalizm olarak adlandırmamak gerekir. Aklın kullanımı ve hedefi sorusundan hareketle bu ekolün akılcılığını günümüz söylemindeki akılcılıkla karşılaştırmak gerekir. Rasyonalizm terimi, özünde bilginin kaynağının akıl olduğu ve doğru bilgiye akıl ve düşünce yoluyla ulaşılabilceği tezini savunan bir yaklaşım sergilemektedir. Aydınlanma döneminin entelektüel ortamında ortaya çıkan bu terim, dini referanslarla beslenen bilgi ve değer yargılarının rasyonel bir eleştirisini ifade eder. Bu görüşe göre akıl, kurucu ve değerlendirici bir rol oynamaktadır. Rasyonalist hareket, temel hedefleri bağlamında ele alındığında, Hıristiyan teolojisinin irrasyonel ve metafizik söylemine karşı koymayı amaçladığı anlaşılabilir, ancak tarihsel ve koşulsal olarak (bağlamsal olarak) Mu'tezile düşüncesinin vurguladığı rasyonel temelden önemli ölçüde uzaklaşmış ve farklı parametrelerle desteklenmiş olmaktadır. Aydınlanma rasyonalizmi, Orta Çağ Hıristiyan teolojisinin ürettiği dogmatik bilgi ve değerler dünyasını tartışmaya açmak için var olmuştur. Böylece "Aydınlanma mutlakîyetçiliği" olarak da bilinen bu hareket sayesinde din, mitlerden arındırılarak sorgulamaya yapılmıştır (Aslan, 2017, s. 83).

İslam dininde, manevi anlamda sorulara kapalı, inancı zorunlu bir doktrinmiş gibi yönlendiren ve rasyonellikten uzak mitsel bir din söyleminden söz etmek mümkün görünmemektedir. Değişen tarihsel koşullarla birlikte bazı kesimler din ve yöntem anlayışlarındaki farklılıklar nedeniyle irrasyonel ve mitsel söylemleri tercih ettiklerini ifade etmişlerdir ancak bu durumların İslam'ın bütünlüğünü temsil ettiği söylenemez. Dolayısıyla İslam'ın iddia edildiği gibi Batı rasyonalizmi tarafından arındırılacak bir kavramsal dünya oluşturmadığı söylenebilir. Geçmişte de sorunlar olmuştur, yarın da

olacaktır. Ancak İslam'ın bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde Mu'tezile'nin yöntemlerini rasyonalizm olarak kabul etmek başka sorunlara yol açabilir (Karahüseyin, 2019, s. 352).

Mu'tezilîler vahiy yerine akla öncelik verirken, Eş'ariler akıl yerine vahye öncelik vermişlerdir. Haşviyye ve el-'Aal ekolleri, İslam'ın mesajının kendi din anlayışlarını yansıtan ilk nesil naslarda bulunduğunu ve bunların yorumlanmasının uygun olmadığını, ancak İslam'ın bütünlüğü içinde değerlendirildiğini savunarak din konusunda literalist, lafızcı bir söylem benimser. Kelamın doğuşu ve fıkhn gelişimi dikkatli bir şekilde okunduğunda, İslam düşüncesine hâkim olan yaklaşımın, maslahatları sorgulayan ve bunlara çözüm üreten akılcılık yöntemi olduğu görülür. Bu, Mu'tezile'de bulunan "rasyonalist" özelliğe işaret eder ki bu, Kur'an vahyinin ufkunu, hakikatin ve hidayetin zemini olarak vahiy anlayışını aklın delilleriyle açıklamaya yönelmektir. Bu da Hristiyan teolojisini ve dayandığı ilkeleri akıl dışı olarak görme eğiliminin ve yöneliminin tam tersidir. Mu'tezilî düşünce sisteminde akılcılık, Tanrı'nın lütfunun ontolojik, etik ve deneyimsel kullanımını en üst düzeye çıkarma çabasından başka bir şey değildir (Karahüseyin, 2019, s. 348).

Mu'tezile, tevhid inancına çok önem vermektedir. Bu bölümde özellikle Allah'ın sıfatları, *cevher-i ferd* ve arazlar konuları ele alınmaktadır. Tevhid inancına dair tartışmalar Vâsıl b. Atâ'ya kadar uzanır (Şehristânî, 2015, s. 54). Bu ilkenin içeriği ekolün felsefî ve kelâmî derinliğine göre şekillenmiştir (Aydınlı, 2003, s. 44). Bu ekolün isnat konusuna özel bir önem verdiği bilinmektedir. Nitekim Mu'tezile ekolü kelimcileri Allah'ın sıfatlardan münezzeh olduğuna inanmışlardır. Bunu böyle açıklamaya gayret etmişlerdir. Başka bir deyişle, Allah'ın sıfatları O'nun doğasının özüdür. Allah ilmiyle her şeyi bilir, kudretiyle her yerde hazır ve nazırdır, kudretiyle her şeye kadirdir ve hayatıyla her yerde hazır ve nazırdır (Şehristânî, 2015, s. 22; Aydınlı, 2018, s. 251). Onlar tenzîhî yöntemi takip etmişlerdir. Buna göre Tanrı'nın uzunluk-kısalık, yakınlık-uzaklık, gelme-gitme, derinlik-genişlik, parçalara ayrılma vb. açılardan açıklanması mümkün değildir. Bu sıfatların zıtları olan hayat, kudret ve ilim sıfatları ya da ölüm/kader, acizlik ve cehalet sıfatları da Allah'ın zatı ile açıklanamaz, söz edilemez. Bu düşünce ekolünün tenzihçi terimlerle açıklamaya çalıştığı tevhid düşüncesi, düalizme ve tecsimci-süstantivizme yol açmaktadır. Tevhid inancının literalizme, yorumu reddeden yaklaşıma ve hadis taraftarlarına karşı geliştirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Mu'tezile ve Seneviye,

Allah'ı aydınlık ve karanlık terimleriyle açıklayan gruplara karşı tek Allah inancını savunmuştur (Kâdî Abdülcebbâr, 2017, s. 262). Yine bu ekol, Allah'ın eşyaya benzemediğini, dolayısıyla derinliği olmadığını, eni ya da boyundan bahsedilemeyeceğini söyleyerek Mücessime ile tartışmaya girmiştir. Mücessime ekolü Allah'ın eli, yüzü gibi şekilsel nitelermeler yapar. Mu'tezile'de ise buna karşın Allah'a hiçbir kusurun isnat edilemeyeceğini ve Allah'ın tüm beşeri durumlardan münezzeh olduğunu vurgular (Eş'arî, 2009, s. 98).

Mu'tezile tarafından tartışılan diğer konular arasında Allah'ın varlığı ve Allah'ın ahirette baş gözüyle görülemeyeceği (*ru'yetullah*) yer alır. Mu'tezile ekolünün kelimacıları bu tür meselelerde alışlagelmiş metodolojiyi kullanmışlardır. Mu'tezile kelimacıları bu tür meselelerde akıl, bilgi ve naklin olağan metodolojisini takip etmişler ve nazar üzerinde büyük bir dikkatle çalışmaya devam etmişlerdir. Kutsal metinlerle desteklenen bu teoriler, din içindeki ve dışındaki gruplar ve bireylerle terminolojinin ana konusunu oluşturmaktadır. Her mezhepte olduğu gibi, bu mezhep içinde de anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Örneğin Mu'tezile mensupları tarafından tevhid ve diğer teoriler hakkında bir dizi farklı görüş ortaya atılmıştır. Araştırmamız mümkün olanın sınırlarını zorlayacağı için bu düzeyde bir ayrıntıyla yetinmenin doğru olacağı kanaatindeyiz. el-Adl ilkesine göre Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın adaletine ilişkin pasajlar ile Allah'ın zalim olmadığını ve kullarına yaptıkları yüzünden kötülük ve musibet isabet ettiğini açıklayan pasajlara (Yunus, 10/44) dayanarak insanların özgürce hareket edebileceklerini ifade eder. Vahye ve onun metafizik değerine yönelik itirazları ortadan kaldırmak, eleştirmek ve hakikati vurgulamak bu ekolün doğuş nedenlerinden biridir. Dolayısıyla Mu'tezile akılcılığı, akli neredeyse kutsayan bir Aydınlanma "akılcılığı", metafiziği ve dini reddeden ve bilgiyi sadece olgusal ve nesnel bir temele oturtan bir "pozitivist yaklaşım" veya vahyi vahiy yapan epistemik mükemmelliği reddeden bir "teolojik söylem" olarak görülemez. (Karahüseyin, 2019, s. 360). Bunu "teolojik söylem" olarak değerlendirmek oldukça çelişkili ve kasıtlı görünmektedir. Zira hem Mu'tezile akılcılığı hem de Batı akılcılığı kendi tarihleri ve bağlamları içerisinde değerlendirilmelidir.

### 3.1.1. Modern Dönem'de Görülen Mu'tezilî Yaklaşımlar

Orta Çağ siyasi açıdan istikrar, entelektüel açıdan ise durgunluk anlamına gelmektedir. Siyasi açıdan olumlu sayılabilecek istikrar, entelektüel açıdan olumlu sayılamaz. Çünkü insanların yeni durumlar karşısında yeni adımlar atmasını engelleyen ve dolayısıyla gelişmeye ket vuran düşünce durgunluğu, uzun vadede yerini şiddetli sarsıntılara ve hızlı değişime bırakmak zorundadır. Nitekim Batı toplumları Yeni Çağ'ın başlangıcından itibaren Orta Çağ durgunluğunun getirdiği şokları ve değişimleri hızla, bazen de sancılı bir şekilde yaşamaya başlamış ve uzun bir çalkantı döneminden sonra modernleşme ve sanayileşme yoluna girebilmiştir. Orta Çağ Müslüman dünyası siyasi ve entelektüel açıdan Batı dünyası kadar istikrarlı değildi. Bu nedenle Batı'nın yaşadığı çalkantıları yaşamamıştır. Bu durumun getirdiği rehavet, Müslümanların yeniçağın başlangıcından itibaren Batı'da görülen yenilikleri ya hemen fark edemedikleri ya da fark etseler bile doğru bir şekilde fark edip yorumlayamadıkları anlamına gelmektedir. Olayları kavradıkları anda makas açıldı ve kapanması zor mesafeler oluşmuştur (Çelebi, 2004, s. 11).

Batı'nın 17. yüzyılda yaşamaya başladığı düşünsel ve ekonomik değişimler Müslümanlar tarafından ancak 19. yüzyılda tecrübe edilebildi ve o zaman bile göreceliydi. Bu dönemde Hindistan, Mısır ve İstanbul gibi siyasi ve kültürel merkezlerde ortaya çıkan yenilenme hareketleri, sadece dini alanda değil, hayatın diğer alanlarında da reformların başlangıcı olmuştur. Bu merkezlerde din alanında tartışılmaya başlanan yenilenme hareketinin ana fikri, Kur'an ve Sünnet'e dönerek İslam düşüncesini çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden yapılandırmak olmakla birlikte, üzerinde en çok tartışılan ve yenilenmesi istenen konular fıkıh alanında olmuştur. Kelam alanında ise yeniliklerin yapılış biçiminde bölgelere ve kişilere göre farklılıklar olduğunu, tartışmaların belli bir mezhebe bağlı kalmadan İslam kültür mirasının tamamından faydalanmanın yolları üzerinde yoğunlaştığını görüyoruz. Bu dönemin kelimcileri yeni düşünceyi şekillendirirken İslam kültür mirasını bir bütün olarak benimsemiş, kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf arasında ya da Mu'tezile ve Sünnet arasında ayırım yapmadan tüm İslam düşünürlerinin görüşlerine başvurmayı tercih etmişlerdir. Kelam alanında Hint-Pakistan alt kıtası, ihya ve tecdit hareketlerinin en erken başladığı bölgelerden biri olmuştur (Çelebi, 2004, s. 12).

Bölgedeki devrimci hareketin manevi lideri olarak kabul edilen Şah Veliyullah (ö. 1176/1762), İslam coğrafyasında ortaya çıkan ekolleri kültürel ve coğrafi kökenlerine göre tasnif ederek aralarındaki ittifak ve ihtilafları ortaya koymuştur. Örneğin, Arap ve İran üslupları, Mu'tezile ve Selefiyye, Hanefilik ve Şafilik, İslam'ın Arap ve Fars yorumları arasındaki farklılıkları tespit etmiş, İran geleneğinin Halife Memun aracılığıyla Arap geleneğine karşı entelektüel üstünlük kazandığını belirtmiştir. İran-Hindu üslubunun Araplara hâkim olmaya başladığına işaret eder. Ubeydullah el-Hindi de aynı çizgiyi takip ederek, üslup farklılıklarına dikkat çekmek için Mu'tezile mezhebinin isminin yerel telaffuzunu kullanmıştır (Detlev, 1969, s. 322- 324). Bu dönemde ortaya çıkan dini hareketler insan özgürlüğüne, akılcılığa ve doğaya vurgu yapmıştır. Bu yaklaşımlar ile Mu'tezile'nin görüşleri arasında benzerlikler olması, modern düşünür ve yazarların Mu'tezile'ye ilgi duymasına ve sempati beslemesine neden olmuştur. Nitekim bu dönemde Mu'tezile'yi inceleyen bazı kelimciler, onların yöntem ve görüşlerinden ilham almaya çalışmış, hatta bazen Mu'tezilî renk ve çizgiler taşıyan görüşler dile getirmişlerdir. Bunların en iyileri, yabancılarla ilişkiler konusunda Mu'tezile ile benzer koşulları paylaşan Hintli Müslüman düşünürlerdi. Bunlar Seyyid Ahmed Han (ö. 1316/1898), Seyyid Emir Ali (ö. 1347/1928) ve Mevlâna Muhammed Ali (ö. 1347/1928) idi.

Batı bilimlerinde büyük metodolojik değişiklikler olduğunu, mevcut bilimlerle geleneksel kelam arasında farklılıklar bulunduğunu, bu nedenle modern bilimlere uyarlanmış yeni bir kelama ihtiyaç duyulduğunu, çağın ihtiyaçlarına uyarlanmış yeni bir kelam arayışına girilmediği ve kelam ilminde reform yapılmadığı takdirde İslam'ın bir ölüm kalım kriziyle karşı karşıya kalacağını ifade etmiştir. Modern din anlayışına paralel olarak “doğal” ve “rasyonel” bir din anlayışını savunduğunu belirtmiştir.

Tanrı'nın sözü ile Tanrı'nın eylemlerinin çelişkili olmadığını ve bunların doğal sonucunun doğal ve rasyonel bir din olduğunu savunur. Oluşum yıllarında eski kelimcilerin yeni bir tür teoloji geliştirdiği gerçeğinden yola çıkarak, aynı gerçeği kanıtlamanın yeni yollarını savunmaya çalışır. Teolojide Mu'tezile geleneğini, özellikle de Abbasi Mu'tezilî düşünürlerini takip eder. Onlar gibi o da kelam ile doğa bilimleri arasındaki ilişkiye odaklanır ve doğa bilimlerinin verilerini kelamının merkezine yerleştirir. Bir yazar, Mu'tezilîliğin etkisi altında yeni fikirler geliştirdiği için onu alt kıtadaki yeni Mu'tezilî hareketin temsilcisi olarak tanımlar. Ancak bazı konularda



Mu'tezilîliğe yakın dururken bazı konularda ondan uzaklaşmıştır. Örneğin, Mu'tezile'nin Tanrı'nın varlığını akıl yoluyla kanıtlama yönteminin aksine, natüralizm temelinde Tanrı'yı doğada aramayı önermiştir. Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin vahiyden ziyade doğaya bağlı olduğunu ve doğanın panoramasının Tanrı'yı görünür kıldığını savunmuştur. Diğer taraftan taklidi reddetmesi, Allah'ın zatından başka sıfatının olmadığını iddia etmesi, Allah'ın koyduğu kanunların dışına çıkamayacağını savunması ve insan aklına yaptığı vurgu ile Mu'tezile'ye yaklaşırken, Kur'an'ın gayri maddi olduğu iddiası ve mucizeyi reddetmesi ile de onlara karşı çıkmıştır (Abdül Hamid, 1991, s. 4/384-399; Aziz Ahmed, 1990, s. 41-72).

Said Ahmed Han ve takipçilerinin Mu'tezile'de hayranlık duydukları şeylerden biri de orta yolu izlemeyi tercih etmeleri ve mezhepler üstü bir tutum benimsemeleriydi. Nitekim aslen Sünni olan Seyyid Ahmed Han ile Şii olan Emir Ali arasındaki uzlaşma bu girişimin bir sonucuydu. Bölgede Mu'tezile'den etkilenen yazarlardan biri de Mevlâna Muhammed Ali'dir (Düzgün, 1997, s. 162-164).

Mevlâna Muhammed Ali, müsteşriklere cevap olarak yazdığı İslam Dini adlı eserinde kader kavramının Kur'an'da geçmediğini ve Mu'tezile gibi bu inancın da Kur'an'da bulunmadığını savunmuştur (Mevlâna, 1946, s. 23-326). Arap dünyasında Cemaleddin Efgani (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 âlimler, İslam geleneğini modern zamanlara taşıyan temsilci düşünürlerdir. Mezhepçiliği reddettiler ve klasik mezhep tartışmalarını gereksiz gördüler, ancak doğaya baktıkları, akli kullandıkları, taklidi reddettikleri ve uzlaşmayı savundukları için Mu'tezile'ye mensup olmakla suçlandılar. Bununla birlikte, sadece Mu'tezile'nin değil tüm mezheplerin kullanılmasını savunmuşlar (Özervarlı, 1998, s. 52-55), hatta tepki çekmekten korktukları için Mu'tezile ismini kullanmaktan kaçınmışlardır. Nitekim bu kuşağın son üyelerinden biri olan ve Hayyat'ın el-İntisar'ını yayınlayan İsveçli Nyberg'in yanında Mu'tezile üzerine çalışmış olan Ahmet Emin, bu mezhebe sempatisini dile getirdiğinde sert bir tepkiyle karşılaşmıştır (Detlev, 1969, s. 321). Bu arada Anadolu'da Tanzimat'tan sonra toplumun ve devletin her kademesinde yenilik talep etmek moda haline gelmiş ve ilahiyat da bu talebe dâhil olmuştur. Osmanlı aydınlarının görüşlerini ifade etme ihtiyacı hissettikleri temel konulardan biri de ilerleme/reform meselesidir.

Dönemin dergi ve gazeteleri incelendiğinde bunun pek çok örneğiyle karşılaşılır (Koca, 2000, s. 46-94).

Namık Kemal (ö. 1306/1888), Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1335/1914), Musa Kazım Efendi (ö. 1338/1920), Abdullatif Harputi (ö. 1334/1916), Dardaganzade Ahmet Nazif, Celal Nuri (ö. 1938), İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi son dönem Osmanlı din âlimleri ve entelektüellerinin büyük çoğunluğu, klasik teolojinin sorunlarının günümüzle ilgisiz olduğuna, eskinin muhatapları için hazırlanan cevapların bugünün insanını tatmin etmediğine ve bu nedenle teolojik metinlerin çağdaş ihtiyaçları karşılamak üzere yeniden yazılması gerektiğini savunmuştur (Nazif, 1921, s. 117-119; İzmirli, 1922). İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelam adlı eseri yayınlandığında, Selef metodunu benimseyen ve yeni teolojinin de onun gibi olduğunu iddia eden Şeyh Muhsin-i Fani (ö. 1934) ile aralarında hararetli bir tartışma başlamıştır. Şeyh Muhsin-i Fani yararsız olduğunu ve İsmail Hakkı da bunun beyhude bir çaba olduğunu savunmuştur. Aynı dönemde Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Şehzade Kulübü'nde verdiği derslerde kelam kitaplarının asrın ihtiyaçlarına göre yeniden yazılması gerektiğini savunmuş ve çeşitli mezheplerin görüşlerinin yeni kavramlarda birleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

1369/1943'te ve Kırım'da Mu'tezile'den etkilenen İsmail Gaspıralı (ö. 1914) geleneksel eğitim biçimine (usul-i kadîme) karşı çıkarak usul-i cedid adıyla yeni bir hareket başlatmıştır. Bu bağlamda ilahiyat alanında tecdidin öncülerinden olan Musa Carullah Bigi "Rahmet-i İlahiye Bürhanları", "Hallü Meseleti'lkader", "Büyük Mevzularda Ufak Fikirler" "Halk Nazarında Birçok Mesel"e ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057)'den tercüme ettiği "Lüzûmiyyât" ve diğer eserlerinde taklidin reddine, tecdidin gerekliliğine, aklın ve insan özgürlüğünün önemine, teoriden ziyade pratiğe vurgu yapılmasına, imanda tasdik yanısıra amele de yer verilmesine vurgu yapmıştır. İslam'ın hikmet dini olduğu vurgusu, tabii hukuka yapılan atıflar, zorlamayı çağrıştıran kader anlayışına karşı çıkış, kelamcılarının varoluşun hikmet ve gayesini anlamak yerine "gayr-ı mütenahi midir" gibi ehemmiyetsiz ve mühim olmayan soruları gündeme getirmelerinin gereksizliğini ifade etmiştir. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde görülen yenilik hareketleri organize çabalar olmadığı gibi, her açıdan birbirlerine de benzemiyorlardı. Örneğin Hindistan'daki yenilik hareketinin Mısır'da büyük bir yankısı ve etkisi olmuştur, ancak aralarında önemli farklar vardır (Detlev, 1969, s. 323-324). Örneğin Hindistan'daki inovasyon kültür odaklıdır ve geleneksel Hint kültürünü

canlandırmayı amaçlar. Seyyid Ahmed Han'ı *Âsârü's-sanâdîd* adlı kitabını yazmaya iten de budur. Ancak bu yaklaşım sadece Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali ve Ubeydullah el-Hindi gibi düşünürler için geçerlidir.

Alt kıtanın önde gelen kelamcılarından Ebu'l-Kelam Âlem (ö. 1377/1958) ve Şibli Numani gibi âlimler bu değerlendirmenin dışında tutulmalıdır. Çünkü onlardan farklı olarak onlar İslam'ı tarihi ve kültürüyle birlikte kabul etmişlerdir. Öte yandan Abduh ve Afgani tarafından temsil edilen Mısır merkezli yenilikler teolojik karakterlidir. Birçok batıl şeyi kültürlerine aykırı buldukları için değil, İslam'a aykırı buldukları için reddetmişlerdir. Öte yandan Anadolu ve Türk dünyasındaki yenilik hareketleri daha çok Batı'ya atıfta bulunmuş ve Mısırlılar gibi Mu'tezile ismini kullanmamaya özen göstermişlerdir. Kendi aralarında tartışırken veya bir çıkmaza girdiklerinde Mu'tezile'ye atıfta bulunmaktan kaçınmamışlardır. Musa Kazım Efendi ve Musa Carullah Bigi'de bu tür referanslara rastlamak mümkündür. XX. Nitekim Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Murtaza Mutahhari, Muhammed Abid el-Cabiri ve el-Kun başta olmak üzere dönemin önde gelen entelektüelleri Yeni Osmanlılar'ın en önde gelen isimleri arasında yer almıştır. Kendilerini Mu'tezile ya da Eski Mu'tezile olarak tanımlamayan, ancak taklidi reddetmekte tereddüt etmeyen Mu'tezililer, bireysel özgürlüğü vurgulamış, aklın yetki ve kapsamını genişletmiş, amaç ve hedefleri ön plana çıkarmış, maslahatı esas almış, bilimsel verilere vurgu yapmış, farklılıkları uzlaştırmış vb. birçok ilkeyi paylaşmaktadırlar. Fazlur Rahman, günümüzde inanç ve yaşam arasında bir uçurum olduğunu ve bilgi dünyasında her büyük değişim olduğunda, dinin temel gerçeklerinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ve bu nedenle inanç sistemlerinin yeni bilgiler ışığında yeniden ifade edilmesi gerektiğini savunuyor. O, "İnancı inkâr edebilirsiniz," diyor, "ama akıllı inkâr edemezsiniz". Bu boşluk ancak inançların rasyonel bir şekilde anlaşılması ve açıklığa kavuşturulmasıyla kapatılabilir. Geleneksel teolojinin doğduğu dönemin izlerini taşıdığını, ancak bu formülasyonların zamanla İslami akide sisteminin kalıcı unsurları haline geldiğini belirtiyor. Buna örnek olarak kader meselesini gösterir (Çiftçi, 2000, s. 170-178).

Yenilikçi Müslüman entelektüeller, tefsir ilmini sistematik bir şekilde yeniden inşa etmek için öncelikle bu alandaki önceki çalışmaları eleştirmek gerektiğini belirtir. İlahi sıfatları inkâr eden, ilahi kudreti insan fiillerinin dışında tutan ve Allah'ın günahları affetmediğini savunan Mu'tezile ile Kur'an'a atıfta bulunmaksızın ilahi fiillere hikmet

atfedilemeyeceğini, amellerin esasen imandan bağımsız olduğunu ve sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığını savunan Eş'ariyye'nin görüşlerinin mezhepçi ve sadece mezhepsel gerekçelerle böyle bir görüşün benimsenmesini “kutsal ahmaklık” olarak nitelendirmektedirler (Fazlur Rahman, 1990, s. 281-282). Şiiler, Mu'tezile'nin son dönemde yakın ilişki içinde olduğu mezheplerden biriydi. Şia, ilahiyat ve kader konularında Mu'tezile'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu yakınlık nedeniyle Şia kendilerini Mu'tezile tarafından da kullanılan “Adliyye” olarak adlandırır. Mu'tezile'nin ulûhiyet ve kader konusundaki akılcı eğilimleri Şia'da da devam etmiştir. Özellikle İmam Zeyd'in Vâsıl b. Ata'nın öğrencisi ve el-Hüseyin b. Ali'nin torunu olduğu Şia'nın Zeydiyye ekolü Mu'tezîli doktrine dayanır ve bugün Mu'tezîli fikirleri yaymak için büyük çaba sarf etmektedir. Şia ekolü peygamberler, ahiret ve imamlar konusunda Mu'tezileden ayrılır. Basra ekolüne mensup Mu'tezîliler başlangıçta Ali yanlısı bir tutum takınmışlar, ancak Mihne olayından sonra Ali yanlısı tutumlarını tafdil meselesine indirgeyerek onun Hz. Muhammed'den sonra en faziletli kişi olduğunu söylemeye başlamışlardır. Mefdul'ün imam olabileceğine dair görüşlerine rağmen Mu'tezile, Şia'nın savunduğu imtiyazlı Ehl-i Beyt fikrine ve imametın yanılmazlığı doktrinine karşı çıkmıştır. Mu'tezile'de imam, ümmet tarafından seçilen ve halka rehberlik etme ve onları yönetme misyonuyla görevlendirilen bir kişi olarak görülürken, Şia'nın İmamiyye ve İsmailiyye ekollerine göre bu misyon ilahi âlemle bağlantılıydı. Bugün ne modernistler ne de Sünniler Şia'nın imam hakkındaki görüşünü paylaşmakta ve ilk üç halifeye yönelik kışkırtıcı yaklaşımlarını reddetmektedir. Dolayısıyla İmam konusunda Mu'tezile ile Sünniler arasında bir paralellik söz konusudur. Mu'tezile ideolojisi büyük ölçüde daha ılımlı olan Zeydiler tarafından miras alınmıştır. Zeydiler, Hz. Ali'yi halifelik için daha uygun görür, ancak ondan önceki halifelere saygısızlık etmemektedir (Detlev, 1969, s. 338-339).

Zeydi ailesi bugün kendini Mu'tezîli literatürü yayınlamaya ve mezhebin önemli isimlerini tanıtmaya adanmıştır. Mezheplerinin liderleri arasında Kadı Abdülcebbar gibi Mu'tezile mezhebinin önemli isimleri yer almaktadır. Tarihte olduğu gibi bugün de yenilikçi hareketler yabancı kültürlerle karşılaşmış kişiler tarafından yönetilmektedir. Günümüz hareketleri Mu'tezile'nin savunmacı yaklaşımının aksine farklı bir “kullanma” yaklaşımına sahiptir, ancak sonuçta her ikisi de yabancı kültürlerle uzlaşma ve anlayışa açık olmaları gerektiğine inanmaktadır. İslam'ın yeniden yorumlanması gerektiğini,

gerçek bir din anlayışının akıl ve insanlıkla uyumlu olduğunu ve bunun da toplumsal yaşamın yenilenmesiyle birlikte dinin de yenilenmesini gerektirdiğini savunmaktadırlar. Bu yenilenmenin de geleneğin ötesine geçerek, Kur'an ve sahih sünnete ulaşarak ve onların mesajlarını günümüze taşıyarak mümkün olabileceğini savunmaktadırlar. Geçmişte bu yaklaşımı paylaşmayan âlimlerin kendilerini yenileyemediklerine ve dolayısıyla toplumlarına önderlik edemediklerine dikkat çekmektedirler. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in kendi mucizeleri dışında mucizevi olaylar ve vahiy dışında özel bilgi araçları tanınmamaktadır. Modern İslami hareket ile Mu'tezile arasındaki ilişki de bu çerçevededir. Özellikle 19. yüzyılda gözlemciler Mu'tezile'yi tanıdıklarında, görüşlerinin modern liberalizme yakın olduğunu fark ettikleri için onlara ilgi duymuşlardır. O'Leary, Goldziher, Robert Caspar ve Detlev Halid gibi yazarlar, irade özgürlüğünü ve aklın vahye üstünlüğünü savunan Mu'tezilîleri "ilk İslami rasyonalistler" olarak adlandırmış ve bu mezhebin İslam dünyasına hâkim olması halinde Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki uçurumun daralacağını düşünmüşlerdir, Seyyid Ahmed Han, Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh gibi geç dönem İslam âlimleri, Mu'tezilenin akılcılık, bilim, bireysel özgürlük ve doğa kanunlarına boyun eğme görüşlerinden etkilenen "yeni Mu'tezilîler" olarak tanımlanmaktadır (Carullah, 1990, s. 228-229; Özervarlı, 1998, s. 54). Örneğin Goldziher'e göre Hindistan'daki kültürel hareket olan Neo-Mu'tezile hareketi, Avrupa kültüründen etkilenen kişiler tarafından başlatılan entelektüel bir reform hareketiydi. Bu hareketlerde teolojik perspektif ikincildir. Mısır hareketi ise teoloji temelli bir harekettir (Detlev, 1969, s. 324). Goldziher'in özellikle Hindistan'a ilişkin değerlendirmesi, Goldziher'in İslam dünyasındaki tüm oluşumlara aşina olmaması ve araştırmasının belirli bölgelerdeki yenilikleri incelemekle sınırlı olması nedeniyle yanıltıcı olabilir. Öte yandan Detlev Khalid'e göre çağdaş düşüncenin değerlendirilmesi ve Mu'tezile ekolü, tartışma ve araştırmada akla, özgür iradeye ve özgür düşünceye yaptıkları vurguyla örtüşmektedir. Mu'tezile ekolü dine dayanırken, çağdaş düşünce saf akla dayanmaktadır. Günümüzde, Mu'tezile ekolü üzerine eserlerin yayınlanması ve daha fazla bilgi kaynağına sahip olmamız sayesinde daha kesin bilgilere ve daha sağlıklı karşılaştırmalar yapma fırsatına sahip olunmaktadır. Artık H.S. Nyberg, Stainer, Henri Golland, W.M. Watt gibi 19. yüzyıl yazarlarının spekülasyonlarına ihtiyaç yoktur (Watt, 1998, s. 291-292).

Mu'tezile ekolü çok sayıda tartışma ve münazaraya konu olmuştur. Mu'tezile, aklın her alanda mutlak üstünlüğünü savunan, Tanrı'nın iradesini ve gücünü sınırlayacak

şekilde insan özgürlüğünü vurgulayan ve saf hakikat aşkıyla yanıp tutuşan bir grup aydınlanmış filozoftan ziyade, vahiy ile aklı uzlaştırmak ve zamanlarının manevi sorunlarıyla uğraşmak zorunda kalan İslam düşünürleri olarak düşünülmektedir. Kanaatimizce günümüz ilerici hareketleri bazı konularda Mu'tezile ile ortak fikirleri paylaşmakta ve eylemlerinde benzerlikler göstermektedir ancak bu bütüncül, sistematik ya da planlı bir durum değildir. Çünkü bu hareketler birleşik bir düşünce ekolü olmadıkları gibi yazılarında da kelimayı bir bütün olarak ele almamaktadırlar. Ayrıca günümüzde düşünce özgürlüğü gelenekçilik tarafından engellenmekte, bu da birçok insanın Mu'tezile hakkındaki görüşlerini ya da onlara olan sempatilerini açıkça ifade etmekten çekinmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak, yeni bir İslam düşüncesi oluşturmayı hedefleyen günümüz ilahiyatçıları, klasik kelamın diğer alanlarında olduğu gibi Mu'tezile'yi de yararlanılması gereken önemli bir kaynak olarak görmektedir. Bu amaçla Mu'tezile ve diğer kelam mezheplerini araştırmakta, incelemekte ve tercüme etmektedirler. Kanaatimizce bunlar doğru ve yerinde girişimlerdir. Günümüz ilahiyatı, büyük bir düşünce hazinesi ve kaynak zenginliği içeren bu deneyimlerden yararlanmalıdır. Ancak bu değerlendirmemiz, klasik Mu'tezile hareketinin günümüzde de devam etmesini istediğimiz anlamına gelmemelidir. Bize göre, klasik mezhebi yeniden canlandırmak ve günümüze taşımak sorunlarımızı çözmeyeceği gibi, Mu'tezile'yi yeniden canlandırmaya çalışmaktan da herhangi bir fayda elde edemeyiz. Aslında böyle bir şey mümkün değildir. Bu canlanma, içtihat ruhunu canlandırarak, bireysel özgürlüğü geliştirerek, aklı ve tecrübeyi öne çıkararak sağlanabilir. Bu durum, müspet ilimlerde başlayan rönesansı sekteye uğratmış, fikirlerin özgür bir ortamda tartışılmasını engellemiş ve cehaletin idrake, galebe çalmasıyla sonuçlanmıştır.

### 3.1.2. Mu'tezile ve Yeni/Neo Mu'tezile Söylemine Mukayeseli Yaklaşım

İslam dünyasının içinde bulunduğu durum, özellikle son üç yüzyılda Müslüman düşünürlerin dikkatini çekmiş ve statükonun daha da kötüleşmeden sona erdirilmesi için çaba sarf edilmiştir. Bu çabaların başında hiç kuşkusuz entelektüel/fikri çabalar gelmektedir. Zira İslam'ın entelektüel çabaya ve dolayısıyla ilerlemeye büyük önem verdiği bilinmektedir. Mu'tezile ile Yeni Mu'tezile'yi karşılaştırırken, ele alınan sorun ve zorlukları, ortaya konulan yöntem ve sonuçlarla bağlantılı olarak değerlendirmek gerekir.

Bunu yaparken, vurgulamaya çalıştığımız gibi, klasik Mu‘tezile birikimi ile modernitenin bir ürünü olan yeni Mu‘tezile ekolünün söylemini birbirine bağlayan hususları sağlam bir zeminde tartışmalıdır. Modern İslam düşüncesi, İslamcı ve siyasi İslamcı olarak adlandırılan hareketlerin oluşumunda büyük bir etkiye sahip olmuştur. Müslüman dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan entelektüel ve siyasi krizlerin, İslam düşünürlerini din ve yönetim anlayışlarını eleştirel bir yaklaşımla yeniden düşünmeye odaklanmaya zorladığı anlaşılmaktadır. Zira İslam coğrafyasında yaşayan ya da kendilerini İslami olarak tanımlayan toplumlar, modernitenin ve Batı’nın tahakkümü altında olmaktan, kendi krizleriyle savaştırmaktan ve emperyal emellerin hedefi olmaktan yorulmuşlardı. Batı dünyası bilimsel, teknolojik ve entelektüel alanlarda hızla yenilikler yapıyor, coğrafi keşifler, oryantalizm ve sömürgecilik yoluyla Doğu’yu tanımaya çalışıyordu. Müslüman entelektüeller bu koşulların kendi ülkelerine de yansıdığını fark ettiler ve egemen kültürü kendileri belirlemeye karar verdiler. Ancak bunu yapabilmek için öncelikle “neden bu durum” sorusunu sormayı, ardından da “bu durumdan nasıl kurtulabiliriz” sorusuna cevap aramayı ve içinde bulundukları kabul edilemez durumdan çıkmayı elzem gördüler. Bu dirilişin en önemli ayaklarının dini anlayışın yenilenmesi (tecdid), iç düzeltme (ıslâh) ve ihyâ, var olan güzelliklerin hayata anlam katacak şekilde güçlendirilmesi olacağına karar verdiler. Bu ortak tavrın siyasi alana ve İslam anlayışına odaklandığı anlaşılmalıdır (Karahüseyin, 2019, s. 354).

Müslümanların yaşadıkları farklı bölgeler ve kültürler nedeniyle, bu canlanmaya verdikleri tepkiler büyük ölçüde aynıydı, ancak farklı şekillerdeydi. Bazıları İslami düşüncenin modern hayata uyarlanması gerektiğini savunurken, diğerleri geleneksel birikimlere modern zamanlarda yeni ve daha güçlü bir vurgu ve incelik kazandırılması gerektiğine inanıyordu. “İslami modernizm” (Büyükkara, 2016, s. 207) ve “gelenekselcilik” (Büyükkara, 2016, s. 47) gibi kavramlar, çağdaş İslam düşüncesindeki ana düşünce biçimlerini tanımlamaya ve mahkûm etmeye başlamıştır. Bu iki ana kavramsal dünya birçok yönden Müslüman deneyiminin ürünüdür ve günümüzün din anlayışını tanımlayan zihinsel yapıları oluşturmaktadır.

Yeni-Mu‘tezili/Neo-Mu‘tezili söylemler de bazı düşünürlerin bu canlanma girişimlerinde izledikleri metodolojilerin bir sonucu olarak şekillenmeye başlamıştır. Özellikle İslami uyanışa gelenekçi ihyacılarından farklı bir şekilde yaklaşan ve “İslami modernist” olarak adlandırılacak düşünürlerin yazı ve fikirleri, zamanın ruhuna uygun

bir tecvit anlayışını benimsediklerini göstermektedir. Klasik Mu'tezile'nin oluştuğu şartlar ile modern dönemde İslami uyanışla ilgilenen düşünürler tarafından oluşturulduğu düşünülen yeni söylemin oluştuğu şartlar aynı değildir. Kullanılan yöntemlerde de farklılıklar vardır. Dolayısıyla soruna getirilen çözümler de farklıdır. Ancak klasik Mu'tezile birikimi ile benzerlikler olduğu da anlaşılabilir. Din içi ve dışı gruplarla baş etme çabaları, İslam'ı savunma psikolojisi, dinin kurucu metinleri olan Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasında akla ve rasyonel ampirik yöntemlere yapılan vurgu bunlara örnek olarak verilebilir. Bu durumu önde gelen düşünürler üzerinden sunmak, yapmaya çalıştığımız içerik karşılaştırmalarını daha da netleştirmektedir. Burada İslam dünyasının farklı bölgelerinden yeni/neo-Mu'tezilist söylemleri ele alan düşünürlerin fikir ve yöntemleri tartışılacaktır.

### **3.1.3. Yeni/Neo Mu'tezile Söylemine Konu Olan Şahısların Fikirleri ve Yöntemleri**

İslam düşüncesinde ıslahatçılar, reformcular ve reform hareketleri, belli şahsiyetler etrafında şekillenmiştir. Hint alt kıtasından Kazan bölgesine, Kuzey Afrika'dan Hicaz'a, Endonezya'dan Kırım'a, Anadolu'dan Sudan'a, Orta Asya'dan İran'a ve oradan Amerika kıtasına kadar çeşitli bölgelerden İslam düşünürleri İslami uyanışın öncüleri olmuş ve yeniden hâkim kültür haline gelmişlerdir. Hint-Pakistan bölgesinde Tecdit düşüncesi Mısır'dan daha önce ön plana çıkmıştır. Şah Veliyullah Dehlevi (1703-1762) önderliğinde ortaya çıkan İslam düşüncesinin yenilenmesi fikri, Mu'tezile'nin tarih boyunca kullandığı rasyonalist din söylemine vurgu yaparak başlamıştır. Onu doğrudan ilgilendiren ilk konu Kur'an'ı yeniden yorumlama girişimiydi. Ona göre Kur'an, içinde nazıl olduğu toplumsal ve tarihsel gerçeklik olmaksızın tam olarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle, Kur'an metninin tarihselliği önemli bir gerçeklikti. Çünkü bazı ayetler, nüzul sebepleri bilinmeden anlaşılabilir. Bu nedenle, nüzul sebebini arayan ayetlerin hem bugüne kadar aktarılan evrensel mesajın açıklamasına hem de zamanın gerçekliğine, yani Peygamber ve ashabının hayatına tam olarak nerede karşılık geldiğini tespit etmek gerekir (Baljon, 2002, s. 171). Bu şekilde Kur'an ve Sünnet bütünlüğünde yeni bir dini söylem oluşturulmakta ve İslami uyanış sağlanmaktadır. Dehlevi, Kur'an'da müteşabih konusuna büyük önem verir. Mu'tezile tefsircileri bazı ayetlerin ifadesini kıyas yoluyla akla uygun hale getirdikleri için eleştirmiştir. O da



Mu'tezile gibi Allah'a "şey" demenin ve Allah'ı cisim olarak tanımanın mümkün olup olmadığını düşünerek Ru'yetullah'ın aklen imkânsızlığını vurgulamıştır. Çünkü Dehlevi'ye göre Allah'ın sıfatları zatının aynıdır (Baljon, 2002, s. 172).

Dehlevi'nin öğrencisi olan Ubeydullah Sindi (1872-1944) de din üzerine rasyonalist bir söylem geliştirmiştir. Her ne kadar hocası Dehlevi yazılarında Mu'tezile takipçisi olduğundan bahsetmese de Sindi kendi dini görüşleri ile Mu'tezile ekolünün tezleri arasında önemli benzerlikler olduğunu ve bazen bu fikirlerin örtüştüğünü belirtmiştir (Baljon, 2002, s. 172; Aydın, 2012, s. 44). Sindi'ye göre İslam'ın sömürgeci güçlerin elinden kurtulması ve ontolojik gücünü yeniden tesis edebilmesi için Mu'tezilî yaklaşıma geri dönülmesi gerekmektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi Mu'tezile mensupları İslam düşüncesinin kurucuları arasında yer almıştır. Mu'tezile'nin doğduğu ortam ile Sindi'deki Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde benzerlikler vardı. Bu bağlamda Sindi'ye göre İslam düşüncesini ve Mu'tezile'nin tezlerini modern çağa uyarlamak için revize etmelidir. Bu farklı söylemler, Mu'tezile ile çağdaş İslam düşüncesindeki en önemli hareket olan İslami Yenilenme Girişimi arasında organik bir bağ olduğu izlenimini vermektedir. Dehlevi'nin açtığı yolu takip eden düşünürlerden biri Seyyid Ahmed Han'dır (1817-1898). Kendisi Batı'da modern kurumlarda eğitim görmüş ve ülkesine döndüğünde İslam dünyasının içler acısı durumuna dikkat çekmiştir. Ona göre Batı hem gelişmişlikte hem de eğitim modelinde ileriye. İslam coğrafyası ise çağdışı bir eğitim müfredatına ve çağa ayak uyduramayan bir medrese sistemine bağlıydı. Bir süre sonra İngiliz emperyalizminin ülkesindeki etkisine daha fazla direnemeyerek İngiliz emperyalizmi ile uzlaşmayı tercih etmiş ve Aligarh İslam (Koleji) Üniversitesi'nin kurulmasını desteklemiştir (Hamid, 1991, s. 4/386).

Seyyid Ahmed Han'a göre bu üniversite sayesinde Müslümanlar Batı'nın sofistike bilimine ve rasyonalist düşüncesine maruz kalacak ve içinde bulundukları çıkmazdan hızla kurtulabileceklerdi. Seyyid Ahmed Han İslami yenilenmeyi aşağıdan yukarıya bir sistem olarak tanımlamıştır. Böylece Müslümanlar hurafelerden ve batıl inançlardan kopmuş, akılcı bir yaklaşım benimsemiş, bilim üretmiş ve modern teknolojinin gelişimine ortak olmuşlardır. Ahmed Han kendisini neo-Mu'tezilî olarak adlandırmış ve ateizm de dâhil olmak üzere inanç meseleleriyle ilgilenmiştir. Onun, Tanrı'nın varlığını kabul eden birinin peygamberlere, vahye, ibadete veya dini uygulamalara inanmadan da Müslüman olabileceğini savunduğu anlaşılmaktadır (Hamid, 1991, s. 4/387). O, Batı'nın bilimsel

anlayışına ve pozitivist düşünceye derin bir ilgi duymuştur. Mu‘tezile’nin İslam’ı din dışı gruplara karşı savunduğu gibi O da İslam’ı Batılı entelektüel akımlara karşı savunduğunu iddia etmiştir. O, Batı natüralizmine de ilgi duymuş ve İslam geleneğinde doğa olaylarının mucizevi ve doğaüstü olaylarla uyumluluğunu savunmaya ve kanıtlamaya çalışmıştır. Onun doğa felsefesi, bir tür “doğal teoloji”ye olan ilgisi açısından açıklanabilir. Ahmed Han doğayı kapsamlı bir mekanik düzen olarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre doğa, insanların da katıldığı bir düzenlilikler bütünüdür (Hamid, 1991, s. 4/385). İnsanlar düşünür, inanır, yaşar ve hareket eder. İnsan her yönüyle doğanın bir parçasıdır ve bunun farkına vardığında doğayı terk edip Tanrı’yı bulabilir. Ona göre Hz. İbrahim Peygamber de bundan farklı bir şey yapmamıştır (Aydınlı, 2012, s. 46). Dolayısıyla Ahmed Han’a göre dinin rasyonelliği, doğa ve insan doğasına uygunluğu ile anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında Ahmed Han’a göre Tanrı’nın yaratması ile Tanrı tarafından gönderilen vahiy arasında en ufak bir çelişki yoktur. Bu yüzden “İslam doğadır ve doğa İslam’dır” (Esposito ve Donohue, 1991, s. 47) çıkarımı oldukça doğrudur. Bu ifadede onun yaratıcı bir güç olarak doğa fikrini dışladığı ve eleştirdiği, ancak yukarıda vurgulamaya çalıştığı gibi doğa ve Tanrı arasındaki düzenli ilişkiyi vurgulayarak bir tür “doğal teoloji” yaptığı anlaşılabilir. Bir bütün olarak ele alındığında Ahmed Han, İslami yenilenme için Batı bilim ve teknolojisine yönelmenin ve İslam düşüncesini kuran Mu‘tezilî ekolün rasyonel metodolojisini yeniden gözden geçirmenin güçlü bir savunucusudur. Seyyid Emir Ali (1879-1928) Seyyid Ahmed Han’ın öğrencisidir. Yeni/neo-Mu‘tezilî bir yönelime sahip olduğunu ve hocasının kendisini bu yönde teşvik ettiğini kabul etmiştir (Watt, 1988, s. 63).

Cemâleddin Afgani (1839-1897) aynı coğrafyanın bir diğer reformist düşünürüydü. Batı emperyalizminin güçlü baskısı altında İslam’ın yenilenmesine işaret eden Afgani, rasyonalist bir din söylemi üzerinden İslam medeniyeti ile Avrupa kültürü arasında ortak bir alan olduğunu ve bu alanın etkin bir şekilde kullanılması gerektiğini savunmuştur. Seyyid Ahmed Han gibi Afgani de Batı’da eğitim görmüş, Batı dillerini öğrenmiş ve Avrupa felsefesi, siyaseti ve kültürünün temel normlarına aşina olmuştur. Ancak Avrupa’ya teslim olmayı reddetmiştir. Ona göre Batı’nın taklit edilebilecek iyi yönleri vardı. Bu anlamda kültürel alışverişin rasyonel olduğunu belirtmiş, ancak Batı’nın din ve ahlak anlayışına yaklaşılmasını tavsiye etmemiştir (Muhsin, 1991, s. 57).

Afgani, İslam'ın tevhid inancını merkeze alan bir düşüncenin Kur'an ışığında yeniden ele alınması gerektiğini ve Batı'nın çöküşünün materyalist düşünce ve ateizm israfından kaynaklandığını savunmuştur. Günümüz Müslümanları da hurafe ve taklitten uzaklaşmalı, akla ve rasyonel yöntemlere vurgu yapan doğru bir İslam anlayışıyla hayata rasyonel bakan bir nesil yetiştirmelidir (Muhsin, 1991, s. 57). Diğer bir deyişle İslam, yeni nesillere aktarılması gereken kesin ve kati delillerle hayatları dönüştüren bir dindir. İslami yenilenme, Mu'tezile'nin akılcı dini söylemini de bir yöntem olarak kullanmıştır. Ona göre akıl ve bilim meselesi İslam'da yoktur ve hiçbir zaman var olmamıştır. Bu sorun, Müslüman gelenekçilerin yarattığı teolojik ve fıkhi sorunlardan kaynaklanmaktadır. Müslümanlar artık geçmişteki Müslümanlar değildir ve bugünün sorunları geçmiştekilerden farklıdır. Bu durumda yapılması gereken, geçmişin sorun çözme yöntemlerinin bugünün yeni sorunlarına ilaç olmadığını kabul etmek ve yeni yöntemler kullanmaktır (Fazlur Rahman, 1981, s. 272).

Afgani'ye göre eğer Müslümanlar Endülüs üzerinden İslam bilim anlayışını Batı'ya aktarmamış olsalardı, Batı bilim anlayışının temelleri atılmamış olacaktı. Dolayısıyla Müslümanlar Batı'nın bilimsel anlayışını eleştirmeli ve örnek alabilecekleri bir duruma kapı açmalıdır. Böyle bir eleştiri süreci, dini söylemi modern Batı bilimsel paradigmasının yıkıcı etkisinden korumak için yapılmalıdır. Tarihe dönecek olursak, Mu'tezile Yunan felsefesiyle sistematik olarak ilgilenen ilk Müslüman gruptur. Diğer kültürlerden gelen etkileri aktif bir şekilde bir araya getirme fikri, Mu'tezile'nin diğer kültürlerin metodolojilerini bilmek ve kullanmak suretiyle İslami hakikatleri vurgulamasına benzemektedir. Özetle, Afganî din ve bilimin uyumunu desteklemiş ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Müslümanlar içinde bulundukları durumdan bilim ve teknoloji sayesinde kurtulacaklardır, ancak yüksek ahlaki değerlerin yozlaşmamasına ve insanın refahının merkezde olmasına dikkat etmelidirler. Bu bağlamda, insanları mutsuz eden ve İslam ahlakının köklerinden uzak olan ilerlemenin hiçbir anlam ifade etmediğini vurgulamaktadır. Başka bir deyişle, ilerleme sadece alet ve teknoloji ile değil, aynı zamanda yüksek bir ahlaki değer sisteminin tanınmasıyla uyumlu gelişmelerle de mümkündür (Fazlur Rahman, 1981, s. 66).

Afgani'nin öncülük ettiği modern bilim ile İslami hakikatin bağdaşabilirliğine dair bu söylem Mu'tezile ekol tarafından da desteklenmiş ve yeni-Mu'tezile/neo-Mu'tezile söylemin konusu olmuştur. Neo-Mu'tezile olduğunu hiçbir zaman açıkça ifade etmemiş

olsa da Yeni Mu'tezile ekolünün rasyonel teoloji ve felsefe anlayışını benimsediği ve öncelediği anlaşılmaktadır. Burada Alman oryantalist Thomas Hildebrandt'ın "Waren Gamālād-dīn al-Afgānī und Muhammad Abduh NeoMu'taziliten?" başlıklı makalesine değinmek yerinde olacaktır. Muhammed Abduh'un fikirleri ve projeleri kronolojik olarak incelenmiş ve onun Mu'tezile düşüncesi ve felsefesiyle ilgilendiği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte, onun teolojik anlayışının Matüridilik ve Eşarilikten de etkilendiği ve Afgani'yi neo-Mu'tezili olarak tanımlamanın uygun olmadığı savunulmaktadır (Hildebrandt, 2007, s. 207-235). İslam düşüncesindeki yenilenmenin en önemli ayaklarından biri Mısır Uleması ve Mısır Ceditçiliği olmuştur. Muhammed Abduh (1849-1905) bu geleneğin ön saflarında yer alan kilit bir figürdür ve onun argümanları bir anlamda herkes için geçerlidir. Mu'tezile akılcılığı üzerinden Mısır'da İslam'ın ana kaynaklarına dönüş fikrini benimseyen Abduh, İslamcı statükonun kabul edilemez olduğunu ve acilen yeni bir din ve siyaset anlayışına ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Ona göre İslami referanslara dayalı yeni bir din anlayışı Batı hegemonyasını da dışlayacaktır. Batı'da yaşayan ve onun kültürünü tanıyan Abduh, Batı'nın çizdiği ufukların şekillendirdiği ilerlemeyi kabul etmiyordu (Fazlur Rahman, 1990, s. 141).

Abduh, Batı'nın Müslüman milletlere karşı kullandığı "kadercilik" ve "teslimiyet" kavramlarını reddetmiş ve Mu'tezile'nin düşmanlarına yaptığı aynı akılcı tekliflerle Batı'yı reddetmiştir. Basra'da Mu'tezile âlimleri, Ehl-i Hadis âlimlerinin yetersiz ve kabul edilemez yöntemlerine karşı kendi yöntemlerini kullandılar ve dinlerini din dışı gruplara, aşırı filozoflara, Seneviyye'ye, Sümeniyye'ye, Berahime ve diğerlerine karşı savundular. Bu faaliyetler Kelam ilminin başlangıcını teşkil eder ve Abduh onun çalışmalarını bu çerçevede değerlendirir. Batılı bilimsel anlayış ile geleneksel İslami bilgiyi karşılaştıran Abduh, akıl ve mantık açısından aradaki uçurumu kapatmaya çalışmıştır. Ona göre, dünyanın ürettiği inanç ve düşünce meseleleri, Batı'yı ve kültürünü gezmeden, yaşamadan ve tanımadan tam olarak kavranamaz. Mesele modern bilimi doğru okumak ve İslam'ın vurguladığı rasyonel yöntemleri uygulamaktır. Ona göre Müslüman ülkelerin dini algıları bilimle çatışabilir ama İslami hakikat bilimle çatışmaz (İşcan, 1998, s. 175-182).

Yukarıda da belirtildiği gibi Abduh, müminlerin Kur'an ile olan dolaylımsız bağına vurgu yapmaktadır. Atalarımızın dini olarak önümüze gelen ve Allah'ın kelimıyla mahkûm edilen bu geleneksel birikimin İslam'ın hakikatini örttüğünü belirtir. Yapılması

gereken İslam'a ve onun kaynaklarına dönmektir. Selef âlimlerinin saf akidesine dönmektir (Abduh ve Reşid, 1976, s. 1/25). Ona göre İslam toplumu ancak Mu'tezile akılcılığını bir yöntem olarak kullanarak, felsefeyi yeniden kontrol altına alarak ve özgürlük kavramını her alanda vurgulayarak hâkim bir dini paradigma oluşturabilir. Bu açılardan Abduh, Reşid Rıza, Ahmed Emin ve (halen hayatta olan) Hasan Hanefi gibi düşünürleri yakından takip etmiştir. Özellikle Ahmed Emin, Abduh'un bazı kapalı görüşlerini rasyonel bir temelde düzenleyerek Abduh'un sistematik bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Bu nedenle Mısır'da Neo-Mu'tezile/Yeni Mu'tezile'nin en önemli çağdaş temsilcisi olarak kabul edilmektedir (Aydınlı, 2012, s. 44-45).

M. Abduh'un yaşadığı şartlar göz önüne alındığında İslam düşüncesi için ciddi bir çaba sarf ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Hildebrandt'ın makalesi (2002) Abduh'un hayatındaki maceranın kırılmasına odaklanır. Hocası Afgani ile olan ilişkisinden ve ondan ayrılışından bahseder. Günlüklerindeki ve diğer yazılarındaki görüşlerin dikkatli bir analizi, onun İslam'ın çeşitli mezheplerini tek bir çatı altında birleştirmeye çalıştığını göstermektedir. Hildebrandt'a göre Abduh, Sünnetullah, kaza ve kader gibi konularda Eş'ariliğe ciddi bir şekilde bağlıydı. Ayrıca yazılarında sıkça bahsettiği Mâtürîdî geleneğinden de etkilenmiştir. Sonuç olarak Hildebrandt'a göre Abduh'un neo-Mu'tezilî olma ihtimali, Eşarî'ye ya da Maturidi olma ihtimalinden farklı değildir (Hildebrandt, 2007, s. 236-262; Taşçı, 2016, s. 660).

Daha önce de belirtildiği gibi, Abduh'un modernlik ve yenilenme odaklı din anlayışının en yakın takipçilerinden biri Ahmed Emin'dir (1886-1954). Ahmed Emin, Abduh'un çizgisini takip ederken, Mısır'da bu düşünce akımının netleşmesine ve güçlenmesine yardımcı olmuştur. Onun ilk dönem olaylarına dayanan tarih okuması, Müslümanların din dışı grupları ve inanç sistemlerini ortadan kaldırmayı başardığı inancına dayanıyordu ve bu da sağlam bir rasyonel temel üzerinde şekillenen fikirlere dayalı Mu'tezile'nin oluşmasına yol açmıştır (Emin, 1964, s. 1/205). Caspar'e göre, İslam'ı içtenlikle savunan ve başarılı kılan hiç şüphesiz Mu'tezile ekolüne mensup âlimlerdir ve felsefeyi sistematik olarak ilk kullananlar da onlardır (Detlev, 1969, s. 424). Lübnanlı akademisyen Albert Nader, bu büyük başarı sahibi gruplardan "İslam'ın ilk düşünürleri" olarak bahsetmektedir (Nader, 1956, s. 3-11).

Ahmed Emin, Abduh'un Mu'tezile'nin görüşlerine aşina olduğunu ve hayranlık duyduğunu bildiğini, ancak Abduh'nun kısmen o zamanki koşullar nedeniyle bu durumu çok fazla ifade etmediğini belirtmiştir. Abduh'un bazı tezlerini daha mantıksal bir zeminde açıklamaya çalıştığını ifade etmiştir. Ahmed Emin'in Mu'tezile'nin tezine olan eğilimi ve yaklaşımı tesadüfi görünmemektedir. Mısır Ulusal Üniversitesi Dekanı olarak konumu, özgürlüğe yaptığı açık vurgu, rasyonalist temelli bir görüşü savunması ve insanın en ciddi sorununun güven kaybı olduğu ve bunun liberal teoloji ile telafi edilebileceği fikri bu noktada belirleyici olmuş gibi görünmektedir. Buna Henrik Samuel Nyberg'in 1925'te Kahire'de büyük Mu'tezile âlimi Hayyat'ın (ö. 300), Nyberg ile iş birliği yapmış ve bu eserin yayınlanmasına katkıda bulunmuştur. Kitabı'l-İntisar'ını yayınlamasının etkisi de eklenmiştir (Detlev, 1969, s. 426). Böylece birkaç yüzyıl sonra Mu'tezile klasikleri yeniden halk tarafından okunmaya başlanmıştır.

İlk Mu'tezile âlimlerini filozoflarla kıyaslamaktan çekinmeyen A. Emin, bu konuda kelam ve felsefe arasındaki ilişkiye dair müstakil bir çalışmayı hak eden bir açıklama yapıyor. Batı dünyasının hızlı ilerleyişi karşısında Müslümanların yeniden ayağa kalkabilmesi için tarih bilincine özel bir önem atfeden A. Emin, Müslümanların "Batı medeniyetinin yollarını kabul etmelerinin onları ancak iyi bir mukallide götürebileceğini" savunuyor. Sonuç olarak, Müslümanlar özgünlüklerini kaybetmiş ve Batı tarafından ezilmişlerdir (Emin, 1964, s. 3/95). Ahmed Emin, pek çok entelektüel gibi, zamanın ruhu hakkındaki çıkarımlarını ihtiyatla okuma eğilimindeydi. Ona göre modernist hareket, Batı reformu ve Rönesans'ın yeniden canlanması anlamına geliyordu. Mu'tezîli Müslümanlar da benzer bir rasyonalite ve cesaret gösterdiler. Ancak tarih, Sünnilerin mezhep çatışmalarından zaferle çıkmasıyla sona erdi ve Mu'tezîliler tarihten çekildiler. Bana göre Müslümanlar için en büyük felaketlerden biri Mu'tezile'nin tarihten çekilmesidir. Bu öyle bir felakettir ki, Müslümanlar kendi elleriyle kendilerini cezalandırmaktadırlar (Emin, 1964, s. 3/207) diyerek Batı'ya yeniden meydan okuyan bir İslam anlayışının temellerine rasyonel ve liberal bir teolojinin yerleştirilmesi gerektiğini savunur. Hasan Hanefi Mısır'da Abduh'la birlikte gelişen yenilenme hareketinin çağdaş temsilcilerinden biridir. Onun dini düşünce ve yaşam açısından büyük bir reform projesi sunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre tarihte din içi motivasyonlar nedeniyle ortaya çıkan sorunlarda kelam ilmi rolünü ve görevini tamamlamıştır. Kelamcılar, tarihsel süreçte yaşananları unuttukları, İslam'ın ilk asırlardaki çatışmalar etrafında döndüğü anlayışını

hâlâ sürdürdükleri, disiplini çağın gereklerinden uzak gördükleri ve sadece önceki âlimlerin eserlerini anlayıp yorumladıkları için vahim bir hata yapmaktadırlar (Hanefî, 1998, s. 73; Karaağaç, 2016, s. 168). Hanefî'ye göre kelam, içerik ve yöntem olarak yenilenmez ve çağın gereklerini doğru anlamazsa geleceği tehlikeye girer (Hanefî, 1998, s. 77-78; Karaağaç, 2016, s. 168; Şahin, 2018, s. 604-609).

Sistematik eleştiri yoluyla, günümüz kelimcılarının tarihsel süreçte Mu'tezile âlimlerin gösterdiği çabayı göstermediklerini açıklar. Hanefî'ye göre tefsir ve teoloji mevcut bilim anlayışına göre "ilim" değildir. Çünkü tefsirin yöntemi, nesnesi, amacı ve sonucu yoktur. Ona göre pozitivist paradigmanın ördüğü bilimsel anlayışta teolojiye yer yoktur. Çünkü teoloji bir "din savunusu" sunmaktadır. Günümüzde "din savunusu" bir bilim değil, bir sanattır. Dahası, açıklamaların ele alınış biçimi sosyal bilimin temelini oluşturur, ancak yanlış kısmi girişimlerin "bilim" kriterlerini karşılaması sorunludur. Ona göre bilimin amacı hakikati savunmak ya da en azından diğer hakikatlere yaşam hakkı ve saygı göstermektir. Öte yandan teolojinin amacı, argümantasyon yöntemine dayalı "argümanlar" yoluyla başkalarını ikna etmektir. Bunun yerine felsefeye dayalı "burhan" yöntemi daha doğru sonuçlar verir (Hanefî, 1998, s. 132-134). Onun filozof olmasının bu tür yorumlar için faydalı olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî ayrıca klasik dönemin kelimî ve felsefî birikimlerinin, tarih felsefesi olmaksızın okunduğunda, çağdaş meseleleri ele almada yetersiz ve suskun kaldığı sonucuna varır. Dolayısıyla Müslümanların tarih felsefesi ve bilinç felsefesini merkeze alarak dinî metinlerini rasyonel bir şekilde yeniden değerlendirmeleri gerekir. Bu da dil, içerik ve yöntem açısından gerçekleştirilebilir (Karaağaç, 2016, s. 70-75). Ayrıca aklın etkin ve her şeye kadir kullanımı ve Hüsün Kubuh gibi konularda Mu'tezile'nin takipçisi olduğunu belirtir. Son olarak Mu'tezile'nin metodolojik başarı hikâyeleri ve İslam düşünce tarihindeki yeni fikirlere açıklığı ve bunlara dair izlenimleri dikkatle okunmalıdır. Fazlur Rahman da İslam düşüncesinde önemli bir figür olarak bilinmektedir. Pakistan'da doğan Fazlur Rahman, hayatını İslam düşüncesine ve Kur'an'ı anlamaya adanmıştır. İslam düşüncesi ve felsefesi alanında uzman olan Fazlur Rahman, İslami uyanışın ancak Kur'an'ın yeniden anlaşılmasıyla sağlanabileceğini iddia etmiştir (Fazlur Rahman, 1990, s. 47; Aydın, 2012, s. 47).

Kur'an'ı anlamak için rasyonel yöntemler kullanmak ve Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel bağlamı dikkate almak gerekir. Bu anlamda sünnetin değeri tartışmasızdır. Ona göre yaşayan sünnetin doğru anlaşılması için hem tarihsel veriler hem

de rasyonel yöntemler gereklidir (Fazlur Rahman, 1990, s. 35). Kur'an'ın evrensel boyuttaki orijinal mesajı geleneksel yorum altında kaybolmamalıdır. Bu nedenle gelenek, hakikati örten bir dağ haline gelmeden önce eleştirel bir dikkatle ele alınmalıdır (Fazlur Rahman, 1990, s. 318). İslami hakikat işlevsel hale gelmeli ve içtihat kapılarını ardına kadar açarak modern dünya ile temasa geçmelidir. Bu durum her çağın kendi ilerleyişi ışığında değerlendirilmelidir. İslam, modernleşmenin ve modernizmin önünde bir engel değildir ve ilerlemeye çok uygun bir mesaj içermektedir. Yapılması gereken tarihsel verileri kullanarak geleneksel birikimi eleştirmektir. Bu açıdan Mu'tezilenin tarihten tevarüs ettiği metodoloji ve akılcılığı doğru okunmalıdır (Fazlur Rahman, 2007, s. 38).

İslam düşüncesi Yunan felsefesinde de etkilenecek şekilde gelişmiştir. İslam düşüncesinde felsefeyi sistematik olarak analiz eden ve kullanan ilk İslam mezhebi olan Mu'tezile âlimleri nasıl kendi dönemlerinin sorunlarını çözmeye büyük adımlar atmışlarsa, günümüz düşünürleri de bu önemli mirası devam ettirmelidir. Bunu yapmak için de Batı düşüncesine aşina olmaları gerekir. Pozitivizm, natüralizm, rasyonalizm ve hermeneutik gibi düşünce biçimleri ve entelektüel akımlarla tanışmak gerekir (Aydınlı, 2012, s. 42). Özetle, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunan Fazlur Rahman, düşüncesinin merkezine rasyonalist bir din anlayışını yerleştirir. Dolayısıyla bu tarzda Kur'an ve Sünnet daha önemli hale gelmektedir. Batı daha iyi tanındıkça ve felsefeye ilgi arttıkça İslam düşüncesi modern dünyaya hâkim olabilecektir. Muhammed Arkoun, İslam düşüncesini yeniden canlandırmak için ciddi çalışmalar yapmış bir düşünürdür. Ona göre, dinin temel metni olan Kur'an, tüm fikirlerin üzerindedir ve İslami bakış açısının ana kaynağıdır. Bu bağlamda ilahi vahyin vurguladığı en önemli mesajlara bakıldığında aklın etkin kullanımı ve Kur'an mesajının günümüze aktarılması ön plana çıkmaktadır (Arkoun, 1999, s. 13).

Kur'an'dan da anlaşılacağı üzere akıl ve onun ürettiği bilimsel ve teknolojik ilerlemeler tek bir yer ya da zaman dilimiyle sınırlı değildir. Bu bakımdan aklın kullanımı her çağda ve o çağın en ileri noktalarında karşımıza çıkmaktadır (Arkoun, 1995, s. 34). Bu bağlamda Arkoun'un Mu'tezile'yi İslam'ın en verimli tefsir, felsefi ve edebi düşünce geleneğini oluşturan bir mezhep olarak sunması ve bu geleneğe vurgu yapması dikkat çekici bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır (Polat, 2000, s. 53; Aydınlı, 2012, s. 45). Endonezya'nın önde gelen düşünürlerinden Harun Nasution, yaşadığı coğrafya koşullarında İslam düşüncesini yeniden canlandırma çabalarıyla dikkat çeken, çağımızın



en önemli isimlerinden biridir. Hayatını İslam düşüncesine adanmış ve Müslümanların karşılaştığı sorunlara çözüm aramıştır. Kendisini yeni dönemin Mu'tezilî âlimi olarak gören Nasution, tezini akılcılık ve insanlık üzerine temellendirir (Bool, 2010, s. 33). Ona göre Müslümanlar içinde bulundukları çağa damgalarını vurmak istiyorlarsa bilim, teknoloji ve ekonomi alanlarında atılımlar yapmalıdırlar. Bunun için de yaşadıkları çağa uygun bir din anlayışı geliştirmeleri gerekir. İslam düşüncesinde kaderci bir teoloji üreten tevekkülcülüğü eleştiriyor. Bu tür teslimiyetçi ve kaderci düşünce sistemleri derhal terk edilmeli ve batı düşüncesi ve bilimiyle uyumlu yeni bir zihniyet geliştirilmelidir (Muzani, 2017, s. 197). Bu konudaki çözümü ise Muzani düşünce ekolünü yeniden canlandırmak ve metodolojik analizleriyle modern dünyaya uyarlamaktır (Muzani, 2017, s. 198). Bu bağlamda Mısır'daki eğitim yıllarında kendisini etkileyen Abduh'ta atıfta bulunmakta, onu rol model olarak tanımlamakta ve hatta Abduh'un Mu'tezile'den daha rasyonel olduğunu iddia etmektedir. Nasution'ın Mu'tezile'nin rasyonel teolojisinin günümüz Müslümanları için bir kurtuluş reçetesi olduğu yönündeki tezinin ciddi yansımaları vardır. Ancak burada belirtmek gerekir ki, Endonezya ve Malezya gibi Uzak Doğu'daki Müslümanlar hakkında çok az tarihsel, entelektüel veya diğer araştırmalar yapıldığı için Nasution ve tezinin etkisi ülkemizde pek bilinmemektedir.

Nasution'a göre akıl ve vahiy arasında mükemmel bir uyum vardır ve birbirlerine ihtiyaçları vardır. Bu bağlamda, günümüzde Kur'an'ın yeniden anlaşılması ancak rasyonalist Mu'tezile teolojisi tarafından tam olarak ele alınabilir. Ona göre rasyonalist uyanışlar ve hareketler Mu'tezile'den etkilenmiştir (Muzani, 2017, s. 208). Tarihte olduğu gibi Mu'tezile'yi bilmek de felsefeyi bilmek ve onunla uğraşmak demektir. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesi Yunan felsefesi ve Mu'tezile'nin birleştirilmesiyle yeniden canlandırılabilir (Muzani, 2017, s. 211). Sözlerinde, Mu'tezile'nin artık tarihten çekilmiş bir mezhep olmasına rağmen, ruhunun canlı olduğunun görülebileceğini belirtmekte ve bu ruhun tam olarak analiz edilmesi gerektiğini savunmaktadır (Muzani, 2017, s. 207). Özetle, şiddetle eleştirilmesine rağmen Nasution kendisini açıkça yeni/neo-Mu'tezilî olarak görmekte ve İslam düşüncesinin yeniden canlanmasını Mu'tezilî metodolojiye dönüşle eş tutmaktadır. İranlı çağdaş İslam düşünürü Abdülkerim Suruş, düşünce alanında yenilenmenin önemini vurgulamaktadır. Röportajlarında ve derslerinde kendisini Yeni/neo-Mu'tezile olarak tanımlamaktadır (Gaffaryan, 2008).

Suruş, İslam düşüncesinin ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı olduğunu vurgulayan entelektüellerden biridir. Temel tezi, Mu'tezile düşüncesinin metodoloji ve olaylara yaklaşım açısından yeniden inşa edilmesi gerektiğidir. Tarihe baktığımızda Mu'tezile'nin akılcı yöntemleri merkeze alarak ilerlediğini ve İslam düşüncesine büyük bir dinamizm kazandırdığı görülmektedir. Bu noktada felsefi gelenek de doğru okunmalıdır. Suruş da diğer düşünürler gibi Mu'tezile ve Yunan felsefesinin bölünmez bir bütün olarak ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre Zeydi ailesi, Mu'tezile'nin el yazmalarını ve yazılarını koruyup modern dünyaya aktararak İslam düşünce tarihine önemli bir katkıda bulunmuştur. Örneğin Câhız, Ebû Ali ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr gibi âlimler İslam düşüncesine büyük bir miras aktarmışlardır. Bugün yapılması gereken, bu büyük mirasa uygun bir metodoloji ve teoloji oluşturmaktır. Bunun en büyük savunucuları da Mu'tezile ekolüne mensup âlimler olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Suruş, Mu'tezile düşüncesinin modern dönemdeki ateşli bir destekçisidir. Yakın zamanda vefat eden Mısırlı düşünür Nasr Hamid Ebu Zeyd, İslam düşüncesinin son dönemine odaklanmış ve geleneksel birikimi eleştirmiştir. Onun hem geleneğe hem de moderniteye yönelik eleştirilerinde dikkat çekici olan, tarihsel gerçekliğe odaklanmasıdır. Kur'an'ın evrensel mesajı ciddiyetle okunmalıdır. Din ve siyaset algıları Kur'an ilkeleri ışığında değerlendirilmelidir. Örneğin Şura ilkesinin tarihselliği ve Kur'an ahlakı dikkatle ele alınmalı ve günümüz dünyasına hitap eden bir anlayışla geliştirilmelidir (Nasr Hamid, 2013, s. 379-380).

Kur'an tarihsel bir zemine inmiştir. Ona göre bu gerçeklik, doğru dini düşünce için vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır. Nasr Hamid'e göre Mu'tezile, Kur'an'ı tarihsel arka planla ilişkilendirmiş, onu olgular ve kültür bağlamında okumuştur. Bu nedenle, mesajın lafzi anlamından ziyade ruhuyla ilgilenmişlerdir. Sonuç olarak, dini rasyonel bir şekilde anlamaya başladılar. Özellikle Mu'tezile'nin "tefsir" anlayışı bunun bir yansımasıdır. Örneğin, geleneksel Mu'tezile düşüncesinde "kelam" Allah'ın bir sıfatı olarak görülmemiştir. Bu sıfat evrenle ilişkili olarak ele alınmış ve evrenin tarihsel doğası vurgulanmıştır. Ancak bu teori de ciddi şekilde eleştirilmiştir.

İmam Şafii (ö. 204/826), sünneti Kur'an'ın nassı olarak görmüş ve toplumsal pratikleri, ümmetin icma'ını, kıyası vb. sünnetin içeriğine dâhil ederek dinin kurucu malzemesinin kapsamını genişletmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak insan özgürlüğü daraltılmış görünmektedir. Nasr Hamid'in mütercimlerinden Meşal, "Şafii yaklaşımın

Nas'ın otoritesine dayanan ve onunla sabit ve müesses olanı koruyan bir anlayış geliştirdiğini" ifade etmektedir (Nasr Hamid, 2013, s. 380). Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, gelenekte tasavvur edildiği şekliyle bu fikri geliştirmiş ve sistematik hale getirmiştir. Eş'ari'nin düşünce sisteminde, "tefsir" Allah'ın sıfatlarından biri olarak kabul edildiğinden, ruhu tarihle veya tarihsel olgularla ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir. Böylece Kur'an'dan akıl yürütme literalist bir okuma tarzı ve kendi kimliğini kazanmıştır.

Gazali (ö. 505), tasavvuf ve Fahreddin Razi (ö. 606) ile birlikte felsefi bilgi kelimeler üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuş ve teori farklı yönlerde gelişmiştir. Nasr Hamid, Kur'an'ın hakikatine ulaşmak için kapsamlı bir teolojik tartışmanın geçerli olduğu görüşündedir. Özetle, daha önce de vurgulandığı gibi, hem dini hem de siyasi alanda ilerleme Mu'tezili yöntemle dönüşle başlar. Mu'tezile'nin çağdaş âlimlerinden Zühdi Carullah, el-Mu'tezile adlı kitabının sonuç bölümünde Mu'tezile'nin doğuşunu, tarihsel gelişimini ve temel görüşlerini analiz ederken, belki de tüm bu kitabın yazılış amacını ortaya koyan bir soru yöneltmektedir. Bu soruya göre bugün Mu'tezile'nin ruhunu yeniden canlandırmak mümkün müdür? (Carullah, 1984, s. 263).

Kitabın çeşitli yerlerinde bu soruya bir cevap arar gibi yaklaşan Carullah, net bir ifadeyle cevap veriyor. Ona göre bu soruya cevap vermek için yapılması gereken birkaç şey var. Öncelikle Müslümanlar tarihe geri dönmelidir. Mu'tezile'nin ihtişamlı günlerini dikkatle incelemelidirler. Sonra da onun hatalarını (Mihne olayı, Abbasi Mihnesi ve Selçuklu Mihnesi) doğru bir şekilde deşifre etmeli ve bunlardan kaçınmak için kendi siyasi teorilerini geliştirmelidirler. Carullah bu konuda oldukça umutlu görünüyor ve bazı tavsiyelerde bulunuyor. Yüzyıllık bir manevi değişimin birkaç yıl içinde filizlenmesini beklemesi anlaşılabilir. Ancak burada bir uyarıda da bulunuyor. Ona göre en önemli şey insanları özgür düşünmeye teşvik etmek ve kendi fikirlerini başkalarına empoze etmemektir. Bir diğer uyarısı ise geçmişle ve gelenekle barışık olmaktır (Carullah, 1984, s. 264). Ona göre Mu'tezile'nin ruhu bu uyarılar dikkate alınmadan okunduğu sürece hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacak ve her zaman sapkın bir mezhep olarak görülecektir. Nitekim Ehl-i Sünnet düşüncesinin temel argümantasyonunda Mu'tezile'nin tasvir edilmesi de bunu teyit etmektedir. Bu durumda en büyük zararı İslam düşüncesi görmektedir. Özetle Carullah'a göre Mu'tezile akılcılığı bir gün yeniden yorumlanmalı ve geçmişten ders alınarak geleceğe dönük bir teoloji oluşturulmalıdır.

Yeni Mu'tezilî ve neo-Mu'tezilî söylemlerin karşılaştırmaları, özellikle Kadı Abdülcebbar ve İslam düşüncesi üzerine yazılarıyla tanınan Semîh Dugaym ile Mu'tezile üzerine makale ve çalışmalarıyla bilinen Muhammed Ammara ve Âdil Awwâ tarafından yapılmıştır.

Muhammed İbrahim Feyyumi, Cemal Hatib ve Emin Nayif Ziyab, Tahir Cezairi, Cemaleddin Kasımi, Muhammed Kurd Ali, Taha Hüseyin, Emin el-Huli, Ali Mustafa Gurabi, Malik Bin Nebî, Fehmi Cad'an bunlardan bazılarıdır. Bu çalışma kapsamında başka değerlendirmeler de mümkündür, Alman Oryantalist/Şarkiyatçı Thomas Hildebrandt, "Neo-Mu'tezîlizm - Modern Arap Düşüncesinde İslam'ın Rasyonalist Mirasına Yaklaşımın Amaçları ve Bağlamı" başlıklı doktora tezinde Mu'tezilî düşüncenin modern dönemdeki yansımalarına odaklanmıştır. Hildebrandt, "İslâm'ın Rasyonalist Mirasına Yaklaşımların Amacı ve Bağlamı başlıklı doktora tezinde", Almanca olarak neo-Mu'tezile söylemin kapsamlı bir analizini sunmaktadır. (Hildebrandt, 2007, s. 1-4). Bu geniş ve kapsamlı çalışmada Hildebrandt, "neo-Mu'tezîlist" söylemin tanımını ve kapsamını, bu temayı savunan entelektüelleri ve görüşlerini, katı bir teoloji/pür teoloji yapmak yerine, yargılayıcı ve hesap sorucu olmayan bir yaklaşım, yani betimleyici bir yöntem izleyerek analiz etmektedir. Onun bazı temel meseleleri gündeme getirdiği görülebilir. Örneğin, bir yeni-Mu'tezile/neo-Mu'tezile hareketinden bahsedebilir miyiz? Eğer spesifik olarak böyle bir hareket yoksa, entelektüeller neye dayanarak yeni-Mu'tezilî olarak etiketlenmektedir? Hildebrandt'ın bu sorulara verdiği cevaplara göre, Neo Mu'tezile olarak adlandırılan bağımsız bir hareket, ekol veya mezhep yoktur. Bu terimin sıklıkla kullanılması bir yanlış anlamadır ve Hildebrandt'a göre, kendilerine 'neo-Mu'tezile' demekle övünenlerin çabaları, daha önce örneklendiği gibi, tarihe bir dönüş ve tezlerinin günümüzde anlaşılabilirliğini artırma arzusudur. Bu, Mu'tezile ekolünün entelektüel birikimine yönelik bir ilgidir ve onların tezlerinin günümüzdeki anlaşılabilirliğini artırma arzusuna dayanır (Hildebrandt, 2007, s. 5). Bazı oryantalistlerin Mu'tezile çalışmalarına gösterdiği ilgi, yeni-Mu'tezilî bir söylemin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasıyla sonuçlanmıştır ki bunda en önemli etkenlerden biri "el-Muğni" olarak bilinen Mu'tezilî âlim Kâd'ı'l Kudat'tır. Kadı Abdülcebbar'ın 20 ciltlik eserinin tamamlayıcı ciltlerinin bulunması, Mu'tezile düşünce ekolünün bu kapsamlı eserlerle İslam'ın ilk beş asrına damgasını vurduğu fikrini oryantalistler arasında yaygınlaştırmıştır. Bu eserlerin ilki ilk olarak Yemen'de

basılmıştır. Bu eserlerin Yemen'deki el yazması kütüphanelerinde toplanmış olması tesadüf değildir. Yemen'de Zeyd düşüncesi, Mu'tezile'nin entelektüel mirasına yakınlığıyla biliniyordu ve baskındı. Hildebrandt yazılarında Mu'tezile ekolünün tarihi ve görüşleri konusunda önemli bir yer işgal etmekte ve çağdaş Arap düşünürlerinin düşüncelerini Mu'tezile ekolü bağlamında analiz etmektedir (Hildebrandt, 2007, s. 20, 34, 88, 115, 201, 504).

### **3.2. İSLAM'IN MODERN DÖNEMİNDE MU'TEZİLE'NİN AKILCILIĞININ YENİDEN İHYASI**

Neo- Mu'tezlilik Kavramı oryantalist İgnaz Goldzieher 1920 tarihli “Die Richtungen der İslamischen Koranauslegung” (İslami Kur'ancılığın Yönü) adlı eserinde Bunu Mısır'da ortaya çıkan modernizm ile karşılaştırmalı olarak analiz etmektedir. Ona göre, Hindistan'da ortaya çıkmaya başlayan hareket, İslami inançları yeniden yorumlamak ve yabancı, Batılı düşünce sistemlerini yerel halk arasında yaygınlaştırmak/kabul ettirmekle ilgiliydi. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza tarafından temsil edilen Mısır hareketinin ise daha uzun vadeli bir hedefi vardı. Bu, İslam'ın sosyal ve siyasi alanlarda özgürlük için ilerici bir model olarak yeniden yorumlanmasıydı. Goldzieher, Mu'tezile modelini örnek alan Hint modernist hareketini “yeni-Mu'tezîlizm”, Mısır modernist hareketini ise “kültürel Vehhabizm” olarak adlandırmıştır. Bunun nedeni Mısırlı teorisyenlerin Arap kültürünün etkisi altındaki İslam'ı şüpheli Batı Zeitgeist'ine karşı bir kutup olarak kullanmak istemeleriydi (Veleva, 2010, s. 15). Ancak Goldzieher'in sınıflandırması eleştirilmiştir. Eleştirilerin temel nedeni teoloji ile Mısır modernist hareketinin temsilcileri arasındaki mesafeydi. Mısırlı modernistler teolojiye büyük ilgi duymalarına rağmen, Goldzieher onları Mu'tezîli ve dolayısıyla teoloji karşıtı olarak değerlendirmiştir. Dahası, teolojinin Mu'tezile ideolojisinin en önemli parçası olduğu gerçeği Goldzieher tarafından görmezden gelinmiş ve hatta örtbas edilmiştir. Bu arada, 1925'te Bernard Michel ve Muştafa 'Abdü'r-Razık, Muhammed Abduh'un “Risaletü't-Tevhid” Fransızca olarak yayınlamıştır. 1957'de Fransız akademisyen Robert Caspar, “Mu'tezîliliğin ruhunun kaybolmadığını ve geleceğinin bir vizyon olarak, modern dünya üzerindeki etkisi ve tesiri devam etmektedir” (Veleva, 2010, s. 16).

Robert Caspar, “Mu‘tezileciliğin Yeniden Canlanması” başlıklı makalesinde ironik bir şekilde ekolün kaderinin/gücünün tersine döndüğünü vurgulamıştır. Bilindiği gibi, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Mu‘tezile, İslam’ı gayrimüslim düşmanlara karşı savunmada galip gelen taraf olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Mu‘tezile, gelenekçiliğin yükselişi karşısında yenilgiye uğramıştır. Mu‘tezilî düşünceyi bidat ve küfür olarak kınadıkları için Mu‘tezilîlerle iki asırdan fazla bir süre boyunca Eş‘arilik ve Maturidilik mücadele etmeye devam ettiler. Ancak nihayetinde, 11. yüzyılın sonları ve 12. yüzyılın başlarında Mu‘tezile İslam coğrafyasının çoğunda etkisini kaybetmiş, Eş‘arilik ve Maturidilik Sünni İslam tefsirinin bir ekolü olarak tanınmış ve kabul görmüştür. Ancak Hanbeli gelenekçiliği ve Eş‘ari teolojisi her zaman karşıt gruplar olarak var olmuş ve gelenekçiliğe yönelik eleştiriler 19. yüzyılın sonlarında Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han tarafından artırılmıştır (Veleva, 2010, s. 17). Bir grup Mısır bilimcinin Yemen’de Mu‘tezile’ye ait bir dizi kayıp el yazması keşfetmesi, 20. yüzyılın ortalarında modernistlerin Mu‘tezile’ye olan ilgisinin artmasına yol açmıştır. Sonuç olarak, birçok Mu‘tezile eseri keşfedilmiş ve yayınlanmıştır. Casper ve diğerlerine göre, daha önce Mu‘tezile’ye karşı olan dalga şimdi gelenekselciliğe ve onun modern dönem sonrası/postmodern tezahürü olan köktencililiğe dönmektedir.

Casper, 20. yüzyılın başlarında Mu‘tezilenin yeniden canlanmasını, 19. yüzyılın sonlarında Arap dünyasının entelektüel alanında yaşanan Arap Rönesansı’na (Nahda) bağlamaktadır. Bazı Müslüman entelektüeller için (bu Nahda hareketi bağlamında) Mu‘tezilecilik/Mu‘tezîlizm, tarihsel değişim ve dış meydan okumalara karşı verilen mücadeleye uzun zamandır unutulmuş bir yanıtı temsil etmektedir. Bu bağlamda, Mu‘tezileye olan ilginin yeniden canlanmasına en çok katkıda bulunan kişi muhtemelen Mısırlı ilahiyatçı, eğitimci ve hukukçu Muhammed Abduh olmuştur (Richard ve ark., 2003, s. 128). Abduh’u İbn Teymiyye ve Abdülvehhab’dan farklı kılan şey, İslam düşüncesini Mu‘tezile’yi anımsatan bir şekilde gayrimüslimlerin zihinlerine meydan okuyan bir dünyada açıkça sunmasıydı.

### 3.3. MODERN AKILCILIĞININ FELSEFİ TEMELİ: RASYONALİZM

Rasyonalizm, felsefi bir düşünce akımı ve akılcılık geleneğinin en önemli temsilcilerindendir. Rasyonalizm, doğru bilgiye ulaşmanın yolu olarak akıl ve mantık

kullanımını savunmaktadır (Cottingham, 1989, s. 44-49). Rasyonalizmin, Batı düşüncesinde Antik Yunan filozoflarından başlayarak, Orta Çağ skolastik düşüncesine kadar uzanan bir tarihi bulunmaktadır. Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche gibi filozoflar, rasyonalizmin en önemli temsilcileri arasında yer almaktadır. Descartes, rasyonalizmi felsefi bir sistem haline getiren düşünürlerden birisi olarak değerlendirilmektedir. Descartes, akıl ve mantığın, doğru bilgiye ulaşmak için yeterli olduğunu savunmaktadır. Descartes'in "Cogito, ergo sum" (düşünüyorum, öyleyse varım) sözü, rasyonalizmin özünü ve ana ilkesini ifade etmektedir.

Spinoza, Descartes'in düşüncelerinden etkilenecek, rasyonalizmin temel prensiplerini geliştirmiştir. Spinoza'ya göre, Tanrı, doğanın sebebiyken, insanlar da, Tanrı'nın bir parçası olarak doğanın sırlarını anlama konusunda akıl ve mantık kullanabilirler (Descartes, 2003). Leibniz de yine rasyonalizmin en önemli temsilcilerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Leibniz'e göre, evren matematiksel bir yapıya sahiptir ve evrende her şeyin bir nedeni ve sebebi bulunmaktadır. İnsanlar, evreni anlamak için akıl ve mantığı kullanabilirler. Malebranche, Descartes'in düşüncelerinden etkilenecek, rasyonalizmin temel prensiplerini geliştirmiştir. Malebranche'a göre, insanlar sadece doğruyu düşündüklerinde doğruyu bilebilirler (Leibniz, 1985).

Bir kişinin rasyonalist olabilmesi için aşağıdakilerden en az birini benimsemesi gerekir. Bunlar: Sezgisel-tümdengelim tezi ve doğuştan gelen bilgi tezidir. Sezgisel-tümdengelim tezine göre bu konulardaki bilgi sadece sezgi yoluyla edinilebilir. Diğerleri de bu sezgisel bilgiyi kullanabilir. Bilgiden tümdengelim yoluyla türetilebilir. Sezgi, zihinsel içgörüdür. Önerme doğruları sezgi tarafından doğrudan "görülen" önermelerdir. Tümdengelim, sezgisel önermelerden geçerli bir çıkarım öncüllerin doğru olması halinde zorunlu olarak doğru olan bir sonuca çıkarım yoluyla ulaşma fikridir. Sezgi ve tümdengelim böylece duyusal deneyimden bağımsız olarak elde edilebilen bilgi sağlar. İçerdiği bilgi konusuna göre sezgi/tümdengelim pek çok şekil alabilir. Bazı rasyonalistler matematiği kullanırken, diğerleri etik yargıları kullanırlar. Bu çeşitli kategorilere ayrılabilir. Bazılarına göre Tanrı vardır ve insanlar özgür iradeye sahiptir. Sezgi ve tümdengelimsel akıl yürütmeye ne kadar çok yargı dâhil edilirse, o kadar radikal rasyonellik sorunlu hale gelir (Descartes, 2003).

Rasyonalizmin ikinci temel tezi doğuştan bilgi tezidir. Bu teze göre, aklın doğal yapısı sayesinde belirli bir konu hakkında bilgi sahibi oluruz. Sezgi-tümdengelim tezi gibi doğuştan bilgi tezi de deneyimden bağımsız a priori (önsel) bir bilgi varsayar. Birincisi sezgi ve tümdengelimle dayanırken, ikincisi rasyonel doğamıza dayanır. Doğuştan gelen bilgimiz ne duyuşal deneyim ne de sezgi ve tümdengelim yoluyla öğrenilir. Bu bilgi doğamızın bir parçasıdır. Deneyler bu bilginin farkına varmamızı sağlayan süreci tetikler, ancak deneylerin kendisi bize bilgi vermez. Bu bilgi bir şekilde her zaman bizimle birlikte. Bazı rasyonalistlere göre, bilgiyi önceki bir yaşamda edinmişizdir. Diğerleri ise bunun doğal seçilimin bir sonucu olduğunu söyler. Sezgisel/tümdengelimsel tezde olduğu gibi, bu aralıkta ne kadar çok bilgi yer alırsa, o kadar radikal bir rasyonalizm savunulur (Descartes, 2003).

Rasyonalizmin temel ilkeleri tek tek ele alındığında;

*Akıl ve Mantık:* Rasyonalizm, akıl ve mantığın doğru bilgiye ulaşmak için yeterli olduğunu savunur. Akıl ve mantık, deney ve gözlemin önüne geçmektedir.

*Evrensel İlkeler:* Rasyonalizm, evrensel ilkelerin var olduğunu savunur. Bu ilkeler, tüm insanlar için geçerlidir ve evrende her şeyin bir nedeni ve sebebi bulunmaktadır.

*Matematiksel Yöntem:* Rasyonalizm, matematiksel yöntemin doğru bilgiye ulaşmak için önemli olduğunu savunur. Matematiksel yöntem, mantık ve akıl yürütme sürecini kullanarak, doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir.

*Öznel Deneyim:* Rasyonalizm, öznel deneyimin önemli olduğunu kabul etmez. Öznel deneyim, insanların duyularıyla algıladıkları şeyleri içerir ve rasyonalizme göre, bu algılama biçimi yanıltıcı olabilmektedir.

*Tanrı ve Doğa:* Rasyonalizm, Tanrı'nın evreni yarattığına inanır ve evrenin matematiksel bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Rasyonalizm, doğanın bilgisine matematiksel yöntemlerle ulaşabileceğimizi savunmaktadır (Malebranche, 1997).

Rasyonalizm, günümüzde hala önemli bir felsefi düşünce akımı olarak varlığını sürdürmektedir. Günümüzde, bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte, rasyonalizmin etkisi daha da artmıştır. Rasyonalizm, bilimsel araştırmalar ve teknolojik gelişmelerde kullanılan matematiksel yöntemlerin temelini oluşturmaktadır (Spinoza, 1994).

Günümüzde, rasyonalizmin etkisi, aynı zamanda, felsefi ve toplumsal tartışmalarda da kendini göstermektedir. Rasyonalizm, özellikle insan hakları, özgürlük, adalet ve eşitlik



konularında, toplumsal değişim ve ilerlemeyi savunan bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.

### 3.4. MU‘TEZİLE’NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE KATKILARI VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUMU

İlk Mu‘tezilîlerin tüm çabaları dini inançları için rasyonel bir temel bulmaya yöneliktir. Düşünce sistemlerindeki temel referanslar siyasi olmaktan ziyade teolojik ve felsefi idi. Kısa bir dönem aktif olarak siyasetle ilgilenen Bağdat Okulu hariç, siyasetin Mu‘tezile tarihinde önemli bir yer işgal etmediği açıktır. Mu‘tezile ekolü, dini düşüncüyü felsefe ve fizik bilimleriyle birleştirmeye çalışmıştır (Çelebi, 2004, s. 2/12). Mu‘tezile ekolünün, kelam yönteminin yaratıcıları olarak Ehl-i Sünnet kelamının oluşumunda önemli bir rol oynadığı kabul edilmektedir. Bu ekol, İslam akidesinin savunulmasına ve aktarılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Mu‘tezile ekolünün tefsircileri, açık olmaları ve taklidi reddetmeleri sebebiyle birbirleriyle çekinmeden ihtilaf edebilmişlerdir. Bu durum, mezhep içindeki eleştirel yaklaşımın boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Mu‘tezile, delillere sadık kalarak İslam düşüncesine aklı sokmuştur. İslam ilimler tarihinde kelam, belagat, cedel ve münazara ilimlerinin onlar tarafından ortaya çıkarıldığı kabul edilmektedir (Bulut, 2016, s. 214-215).

Mu‘tezile mezhebini diğer mezheplerden ayıran temel özellik, dinî ilimlerde inisiyatif aklı vermeleri ve onu öne çıkaran kelamî yöntemler inşa etmeleridir. Bu yöntemi, nesnel konuları birbirleriyle karşılaştırıp sonuçlar çıkaran fakihlerden almışlar, ancak onların yaptığı gibi nesnel olanı nesnel olanla karşılaştırmak yerine, görünmeyeni görünenle karşılaştırma yöntemini benimsemişlerdir. Bunun sonucunda fizik dünyaya benzeyen bir metafizik tasavvur etmişler, akıl ve iman ilkelerinin izin vermediği yerde kıyası reddederek tenzihe yönelmişlerdir. Bu söylemde Kur’an’daki düşünmeyi teşvik eden ve akletmeyenleri kınayan ifadelerle atıfta bulunurlar. Ancak bu tutum onların vahyi tamamen göz ardı ettikleri anlamına gelmez.

Abbasiler döneminde Basra ve Bağdat Mu‘tezilî faaliyetlerin merkezidir ve burada yetişen davetçiler dünyanın çeşitli yerlerine gönderiliyordu. Bunlar arasında Şam, Mağrib, Yemen, el-Cezîre, Ermenistan, Azerbaycan, Hûzistan, Vâsıt, Ahvaz, İran coğrafyasından Errecan, Tevvez, Sînîz, Sîrâf, Cehrem, bunlardan başka Kirman, Sind,

Cezâretülarab, Basra ve hatta İsfahan, Karmisin, Cürcan, Nişabur ve Horasan bölgesindeki diğer şehirler de buna dâhil edilmiştir. Büveyhi hanedanı döneminde oldukça etkili olan Mu'tezîli vezirler, valiler ve kadılar Mu'tezîliliği Bağdat, Hemedan, Ahvaz, Musul, Tüster, Kirmanşah, Kuhistan, Taberistan, Deylem, Şîraz ve Yezd vilayetlerine yayarak Selçuklu hükümdarlarına katıldılar.

Mu'tezilede akılcılık ve felsefî düşünce ile karşılaşma gibi benzer unsurlar kurumsallaşma sürecini etkilemiş ve modernist düşünce biçimleri ile Mu'tezile arasında benzerlikler kurulmasına zemin hazırlamıştır. Teolojik rasyonalistler olarak tanımlanan Mu'tezile, yabancı kültür ve medeniyetlerin saldırgan sorularına Müslüman toplumlar lehine cevaplar veren bir düşünce ekolüydü. Benzer şekilde bu mezhebin düşünceleri, rasyonel düşüncenin daha önemli hale geldiği 19. Yüzyılda yeniden ilgi odağı olmuştur. Modern zamanlarda Mu'tezile, akla ve bilime öncelik veren modernistler tarafından dikkatle desteklenmekte ve aktif olarak teşvik edildiği görülmektedir. Müslüman dünyanın bazı bölgelerinde, dinlerine rasyonalist bir söylem benimseyen ve kendilerini Mu'tezile ile ilişkilendiren veya Mu'tezile ismiyle gurur duyan hareketler bulunmaktadır (Aydınlı, 2018, s. 150). Günümüzde Mu'tezile Şii bölgelerinde kısmen mevcuttur ve Yemen'deki Zeydiyye mezhebinde güçlü bir varlığı vardır. Ancak, hiç kimse Mu'tezile olduğunu iddia etmemektedir (Bulut, 2016, s. 217; Çelebi, 2018, s. 20).

## SONUÇ

Yüce Allah, insanoğluna doğduğu ilk andan itibaren vahiy yoluyla rehberlik etmiş ve çok sayıda peygamber göndermiş, gerçek inancın temel unsurlarını ve hayatının inceliklerini telkin etmiştir. İdeal sorumluluk duygusu, akıl ve vahyin birlikteliğiyle gerçekleştiğinden, Yüce Allah, ontolojik misyonunu doğru bir şekilde yerine getirmesi için insanoğluna akıl ve sorumluluk vermiştir ve sorumluluğun kapsamını vahiyle bildirmiştir. Böylece Allah madde ile mananın, dünya ile ahiretin, zahir ile batının, akıl ile kalbin dengede olduğu bir tefekkür melekesi yaratmış, akıl-vahiy, akıl-bilgi ve akıl-iman ilişkisinde Yüce Allah vahyini bir değer ölçüsü olarak insanlara tebliğ etmiştir. Bu bağlamda aklın imanın hakikatini, gayb ve şehadet âlemlerinin hikmetini idrak edebileceğine inanmak çok sağlıklı görünmemektedir.

Çalışmamızda Mu'tezile'nin akla, vahyin üstünde bir misyon yüklemesi bu ekolün başlıca problemi olduğu ortaya konmuştur. Akılcı yaklaşımı ile Mu'tezile'nin vahyi beşeri bir olguya indirgediği, akli ve insanı yücelttiği ve Yunan rasyonalizminin etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla vahye karşı akli, dine karşı felsefeyi, peygamberlere karşı filozofları öne çıkaran ve güçlendiren Mu'tezile itikadı, İslam'ın ana akım düşüncesi olan Ehl-i sünnet'ten ayrılarak heretik bir mahiyet kazandığı görülmektedir.

Mu'tezîli bakış açısına göre insan, Kur'an'ın muhatabıdır. Allah'ın bir fiili olarak Kur'an metni, ezeli ve ebedi değil, hadis yani yaratılmıştır (mahlûk). Onlara göre Kur'an'ı anlama ve yorumlamada, akli karineler ve ilkeler de dâhil olmak üzere, insan dilini yöneten ilkelerden yararlanmak gerekir. Öte yandan Kur'an insan aklına hitap eder. Bu nedenle onu anlamak da rasyonel yöntemlere dayanır. Böylece Mu'tezile'nin, insan aklına, Allah'ın kitabını yorumlaması ve tefsir etmesi için geniş bir alan açmış, bu yöntemle ayetleri bağlamından kopuk bir şekilde te'vil ederek istedikleri anlamı Kur'an'a söyletme cüretini gösterdikleri anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'ye göre, yaratılmış olan Kur'an'ı anlamak, hiçbir bireyin ya da grubun tekelinde değildir. Bu, Allah'ın fiillerinin hikmeti ile bağdaşmaz. Onlar, her insanın, kendi aklıyla Kur'an'ı anlayabilecek bir yetiye sahip olduğunu düşünür. Akıl ile vahiy arasında karşılıklı temas ancak Kur'an müfessiri ve muhatabın akli çabasıyla sağlanabilir. Mu'tezile'ye göre aklın hükmü ile Kur'an'ın hükmü uyumludur. Dolayısıyla akli ve nakli

deliller arasında bir çelişki yoktur. Aklî delil tefsirin birincil, naklî delil ise ikincil kaynağıdır. Dolayısıyla onlar aklî delilin asıl, nakli delilin ise fer'i delil olduğuna inanırlar. Buna göre fer' olana itiraz edilmez fakat akla göre yorumlanabilir. Mu'tezile, nakli akla öncelemek, aslın fer' tarafından iptal edilmesi anlamına gelir. Nihayetinde bu da fer'i iptal eder, demektir.

Mu'tezile akılcılığı ile modern akılcılık arasında, akıl ortak paydasında buluşmaları sebebiyle benzerlik olduğu söylenebilir. Fakat Mu'tezile dini bir ekol olduğu için, düşüncelerini ayetlerle temellendirme gereği duyar. Modern akılcılık ise tamamen sekülerdir, din diye bir gündemi yoktur. Son tahlilde Mu'tezile'nin, aklî yorumlarıyla vahyi perdelediği, bir yandan Allah'ı tenzih ederken diğer yandan Allah'ın Kelam'ını beşerileştirdiği, bu yönü ile de ciddi bir paradoks içine düştüğü söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Abduh, M. R. (1976). *Menar Tefsiri (Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm)*. Çev. Kollektif. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Abdülhamid, (1991). “Sir Seyyid Ahmed Han”, (M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi içinde), trc. İbrahim Kalın, İstanbul, IV, 384-399.
- Akarsu, M. V. (2023). *Ebû Muhammed El-Yâfî'nin Mu'tezile Eleştirisi* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Ardoğan, R. (2003). “Mu'tezle'ye Göre Allah'a İman Konunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”. Marife 3/294.
- Akoğlu, M. (2010). *Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri*. Bilimnâme, 19/2.
- Akın M. (2013). Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 2.
- Arkoun, M. (1995). *Kur'ân Okumaları*. Ahmet Zeki Ünal (Çev.), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Arkoun, M. (1999). *İslâm Üzerine Düşünceler*. çev. H. Yücel, İstanbul: Metis Yayınları.
- Aktepe, O. (2011). “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi-Kader*, c. 9, Sayı 1.
- Aruçi, M. (2012). “Vâsıl b. Atâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aslan, İ. (2017). Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine. *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/(12-2).
- Aydınlı, O. (2003). “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. Marife 3/3.
- Aydınlı, O. (2012). “Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”. *Eski Yeni Dergisi*, 25.
- Aydınlı, O. (2017). “Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni”. *İslamî İlimler Dergisi* 12/2.
- Aydınlı, O. (2018). *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. 7. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aydınlı, O. (2018). *Doğuşundan Büyük Selçuklular'a Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

- Aziz A. (1990). *Hindistan ve Pakistanda Modernizm ve İslam*. (trc. Ahmet Küskün), İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Bağdâdî, (2020). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bağdadi, (t.y.). *el-Fark beyne'l-fırak*. şr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut.
- Bağdâdî, (t.y.). *Târîhu Bağdad ev Medînetü's-selâm*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 8:73-74.
- Bakır, A (1992). "Basra". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bakillânî, M. T. (1413). *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikaduhu velâ yecûzu'l-vehlubih*. Tsh. Muhammed Zahid Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire.
- Balcı, M. (2014). Mu'tezile ve İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Algısı. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/31.
- Baljon, J. M. S. (2002). *Modernist Düşüncenin Şekillenışı ve Şah Veliyyullah Dehlevî*. Çev. İ. Çalışkan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bebek, A. (2001). "Kâ'bî". DİA, c. 24, İstanbul: TDV Yayınları.
- Bilgin, M. (1991). *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (yayımlanmamış doktora tezi), Bursa.
- Bool, P. J. G. (2010). *Liberal Islam in Indonesia-From Revelation to Reason and Freedom: The Mu'tazilites, Harun Nasution and the Liberal Islam Network*. Melbourne.
- Bulut, H. İ. (2016). *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Büyükkara. M. (2016). *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Carullah, Z. (1984). *el-Mu'tezile*. Beyrut: Ehliyetü li'n-Neşr ve't-Tevzî.
- Cübbâî, E. A. (2019). *Kitâbü'l-Makâlât İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. thk. inc., ter., Özkan Şimşek, vd., İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Cottingham, J. (1989). *Rationalism*. Blackwell, The Journal of Philosophy.
- Çağrııcı, M. (1995). "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". DİA, İstanbul: TDV Yayınları.
- Çalışkan, İ. (2012). *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Çalışkan, M. (2012). *Mu'tezile'nin Kelam ve Felsefesi*. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/3.
- Çelebi İ. (2004). *Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri Ve Modern Döneme Etkileri*. *Kelam Araştırmaları* 2/2.

- Çelebi, İ. (2006). “*Mu'tezile*”. DİA, TDV Yayınları, cilt, XXXI, İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2013). “*Usûl-i Hamse*”. DİA, c. , XLII, İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2020). “*Mu'tezile*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yayınları.
- Çiftçi, A. (2000). *İslam'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1964). “Mu'tezile ve Akıl Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Descartes, R. (2003). *Meditations on First Philosophy*. Cambridge University Pres.
- Detlev H. (1969). “Some Aspects of Neo-Mu'tezilism”. *Islamic Studies*.
- Detlev, H. (2003). *Neo-Mu'tezilizm'in Bazı Tezahürleri*. M. Ay (Çev.). AÜİFD, 44/1
- Düzgün, Ş. A. (1997). *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eş'arî, E. H. (1980). *el-Eş'ari Mukalatü'l-İstamiyyin*. nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden,
- Ebû Ubeyd, K. (2019). *Kitâbü'l-İmân (İlk İman Tartışmaları)*. çev. Sönmez Kutlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Emin, A. (1964). *Duha'l-İslâm*. (1-2-3. Ciltler), Kahire, I, 205.
- Emînî, (1983). Abdülhüseyn Ahmed, *el-Gadîr fî'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Beyrut, III, 192.
- Erdemci, C. (2017). *Kelâm İlmine Giriş*. 4 bs. İstanbul: DEM Yayınları.
- Eş'arî, (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Esposito, J. D. J. (1991). *Değişim Sürecinde İslâm*. A. Y. Aydoğan-A. Ünlü (Çev.). İstanbul.
- Eşârî, (t.y). *Mekâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. (3. baskı), Daru'n-neşr, Beyrut.
- Eş'arî, (2009). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, Ahmed Câd (Tahk.), Dâr al-Hadith, Kahire.
- Fazlurrahman, (1990). *İslâm ve Çağdaşlık*. trc. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr Yayınları.
- Fazlurrahman. (1981). *İslâm*. M. Dağ-M. Aydın (çev.), İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Fazlurrahman, (2007). *Ana Konularıyla Kur'ân*. A. Açıkgenç (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Gaffaryan, M. (2008). *I'm a Neo Mu'tazilah*. Abdülkerim Suruş ile Söyleşi. A. Yıldırım (Çev.). Bilge Adamlar, 32, İstanbul.
- Gölcük, Ş. (1994). “*Ebü Abdullah el-Basrî*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV. 10: 84-85.
- Gölcük, Ş. (1998). “*Hayyât, Ebü'l-Hüseyn*”. DİA. c. 17, İstanbul: TDV Yayınları.
- Gümüsoğlu, H. (2016). *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Hadi, M. (t.y.). *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*. en-Neşru'l-İslamî, Kum, h.1415, III.
- Hallikan, Ş.A. (1972). *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâu Ebnai'z-Zemân*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut.
- Hanefî, H. (1998). *Mine'l Akîde ile's-Sevrâ*. (1-5. Ciltler), Kahire: Mektebetü Medbûlî.
- Hansu, H. (2002). *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara.
- Harrani, H. (1996). *Tuhf-ul Ukûl*. (çev. Fahrettin Altan), İstanbul: Tûba Yayınları.
- Hayyât, (1993). *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd 'ale İbni'r-Râvendî el-Mülhid*. thk. Nyberg H.S., Beyrut: Evraku's-Şarkiya.
- Hayyât, (2018). *el-İntisar: Mu'tezile Müdaası*. çev. Yüksel Macit, İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Hildebrandt, T. (2007). *Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im Modernen Arabischen Umgang mit dem Rationalistischen Erbe des Islam*. Leiden-Boston: Brill.
- Husnî Z. (1978). *el-'Aklü inden'l-Mu'tezile, Tasavvuru'l-'Akl inde Kadi Abdilcebbar*. Beyrut: Dâru'l-âfâk
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-ebu-muslim>. Erişim: 21.10.2023
- Ignaz G. (1959). *el-Akîde ve's-Şerîa fî'l-İslâm*. Arp. çev. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Hasan Abdulkâdir, A. Abd el-Hâlık, Kahire.
- Inna V. (2010). *Die Problematik der İslamisch-Theologischen Rationalismus Debatte*. Heidelberg.
- Işık, K. (1967). *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1. Baskı.
- İbnu'l-Esîr, (1980). *el-Lubâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: y.y.
- İbn Hacer, (2002). *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde y.y. Beyrut.
- İbn Ebi'l-Hadîd, (1960). *İzzeddin Abdulhamid, Şerhu Nehci'l-Belâğa*. neş.: Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire.



- İbn Hazm, (2017). *el-Fasl fi 'l-Milel ve 'l-Ehvâ ve 'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut, C. I - II - III, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Hazm, (1406/1986). *el-Fasl fi 'l-Milel ve 'l-Ehvâi ve 'n-Nihal*. Beyrut, IV, 153.
- İbn Manzûr, (1994). *Lisânu 'l-Arab*. Beyrut.
- İbn Tâvûs, (1379/1959). *Sa 'du 's-Su 'ûd li 'n-Nufûs*. Tah.: Fâris Tebrîzân el-Hassûn, İran.
- İbn Kayyım, M.(1973). *İ 'lamü 'l-Muvakki 'in Rabbi 'l-Alemin*. Beyrut.
- İbnü 'l-Melâhimî, (1991). *el-Mu 'temed fi Usûlü 'd-Din*. thk. Wilferd Madelung ve Martin McDermott, Al-Hoda, Mukaddime, London.
- İbnü 'l-Melâhimî, (2010). *el-Faik fi Usûlü 'd-Din*. ed. Faysal Bedir 'Avn, Metba'atü Dârü'l-Kutub ve 'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, Kâhire.
- İbnü 'l-Murtazâ, (1961). *el-Mehdî lidînillah Ahmed b. Yahya, Tabakâtü 'l-Mu 'tezile*. Thk. Susanna Diwald-Wilzer, Franz Steiner Verlag, Beyrut.
- İbnü 'l-Murtazâ, (1954). *Emâli 'l-Murtazâ*. Dâru İhyâi 'l-Kütübi 'l-'Arabiyye,
- İbnü 'l-Murtazâ, (1907). *Emâli esSeyyîd el Murtazâ*. ed. Seyyîd Muhammed Bedreddin Na'sâni, C. 1, Matba'atü'sSa'ade Menşûrât Ayâtillahi 'l-Uzma el-Mer'âşî en-Necefi, Kâhire.
- İbnü 'n-Nedîm, (t.y.). *el-Fihrist*. Kâhire: Matbaatü 'l-İstikâme.
- İsferâyînî, (1983). *et-Tefsîrfi 'd-Dîn*. nşr. K. Yûsuf el-Hût, Beyrut.
- İşcan, M. Z. (1998). *Muhammed Abduh 'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1339/1341). *Yeni İlmi kelâm*. İstanbul.
- Kabî, (2000). *Ebu 'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed, Kabûlu 'l-Ahbâr ve Ma 'rifetu 'r-Ricâl*. Beyrut.
- Ka'bî, (1439/2018). *Ebü 'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (319/931), Kitâbü 'l Makâlât ve Meahû Uyûni 'l-Mesâili ve 'l-Cevâbât*. thk: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, Ürdün: Dâru 'l-Fetih Liddirâseti ve 'n-Neşr.
- Kâdî Abdülcebbâr, (1974). *Fazlü 'l-i 'tizâl ve tabakâtü 'l-Mu 'tezile*. nşr. Fuad Seyyid, ed-Tunus: Darü't-Tunisiyye.
- Kâdî Abdülcebbâr, H.(1960). *el-Muğnî fi Ebvâbit Tevhîd ve 'l- 'Adl*. thk. İbrâhîm Medkûr ve Tâhâ Hüseyin vd., Kâhire: ed-Dârü 'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme.

- Kâdî Abdulcebbâr, (2012). *Nüketu Kitâbi'l-Muğnî Muhtasarun Münekkah min 'el-Muğnî fî Ebvâbit-Tevhîd ve 'l-'Adl*. thk. Ömer Hamdân ve Sabine Schmidtke, Beyrût: el-Ma'hedü'l-Almâni li'l-Ebhasi's-Şarkıyye.
- Kâdî Abdulcebbâr, (2017). *Hâkim el-Cüşemî ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid ve Eymen Fuâd Seyyid, Beyrût: Dâru'l-Farâbî.
- Kâdî, Abdulcebbâr, (t.y.). *el-Muhîtibî't-teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire.
- Kâdî, Abdulcebbâr, (1960). *el-Muğni, (İcazül-Kuran)*. nşr. Emin el- Huli, Kahire.
- Kadi, Abdulcebbâr, (1385). *Ebu'l-Huseyn el-Hemedânî el- Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve 'l-'adl*. thk: Muhammed Mustafa Hilmî ve diğerleri, Mısır: Daru'l-Mısriyye.
- Kâdî, Abdulcebbâr, (1998). *el-Usûlû'l-Hamse*. thk. Faysal Bedir 'Avn, Matbû'ât Kuveyt: Câmî'atü'l-Kuveyt.
- Kâdî Abdulcebbâr, (2013). Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed elHemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi, C.2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâdî Abdulcebbâr, (2017). *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. H. Ritter (Tahk.). Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Kâdî Abdulcebbâr. (1969). *Müteşâbihü'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-turas.
- Karahüseyin, S. (2019). Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 92, 347-363.
- Karaağaç, H. (2016). Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Önerileri-Hasan Hanefî Örneği. *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 48/(2).
- Karataş, A. (2016). "Ehl-i Sünnetin Kur'an Yorumunda Mu'tezile Etkisi Ebu Bekir el-Esamm Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2 (Aralık 2016), 182.
- Kazanç, F. K. (2014). *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Kevserî, (2013). *Muhammed Zahid*. çev. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları.

- Kılavuz, A. S. (2015). *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. 24 baskı, İstanbul: Ensâr Yayınları.
- Koca F. (2000). *Osmanlıdan Cumhuriyete Siyaset ve değer tartışmaları*(Editör), İstanbul.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi İstanbul: İSAM Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2017). *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Köklü, M. (2010). Mu'tezile'nin Kur'an Anlayışına Eleştirel Bir Bakış. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (1), 157-182.
- Küleynî, (2008). *Usûl-u Kâfî*. Çev. Vahdettin İnce, II, İstanbul: Daru'l-Hikem.
- Lahorî, M. İ. (1357). *Seyr-i Felsefê der Îrân*. Emir Huseyn Âryanpûr , Tahran: İntişarat-i Emir Kebir,
- Leibniz, G. W. (1985). *Philosophical Essays*. Hackett Publishing.
- Malâtî, (1968). *et-Tenbîh ve'r-Red 'Âlâ Ehli'l-Ehvâ ve'l Bid'a*. Beyrut: Mektebetü'l-Maarif.
- Maturidî, (1979). *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul.
- Memiş, M. (2011). *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Mevlâna, M. A. (1946). *The Religion of Islam*. (trc. Naciye Hamdi Akseki), İstanbul.
- Muhsin A. (1991). *Cemâleddin Afgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*. İ. Sarmış (Çev.), Ankara: Fecr Yayınları.
- Muzani, S. (2017). Mu'tezile Teolojisi ve Müslüman Endonezya Toplumunun Modernizasyonu Aydın Bir Sima Olarak Harun Nasution, N. K. Yorulmaz (Çev.). *İslâmî İlimler Dergisi*, 12-2/(2).
- Nader Albert, N. (1956). *Le Systeme Philosophie des Mu'tazila-Premiers Penseurs de'l-Islam*. Beyrut.
- Nasr Hamid, E. (2013). *İlâhî Hitâbın Tabiatı*. M. E. Maşalı (Çev.), Ankara: Otto.
- Nesvânu'l-Hımyerî, (1948). *Hûru'l-Iyn*. Mısır, 205.
- Neşşâr, A. S. (1999). *Neş'etü'l-Felsefî'l-Fikri fî'l-İslâm-İslâm'da Felsefî Düşüncenin Oluşumu*. çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Neşşâr, A. S. (2020). *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç, C. I - II, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nisâbü'rî, (1979). *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'an Ziyâde-Ridvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-enmâi'l-Arabî,

- Özaydın, A. (1991). “Bağdat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 4, İstanbul: TDV Yayınları.
- Özarslan, S. (2003). “Mu‘tezile: Basra ve Bağdat Mu‘tezilîleri ve Başlıca Görüşleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1.
- Öztürk M. (2003). *Mu‘tezile ve Tefsir*. marife, sayı. 3.
- Özervarlı, M. S. (1998). *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM
- Pines, S. (2017). *İslam Atomculuğu*. trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Polat, F. A. (2000). *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur‘ân’a Yaklaşımlar* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Râzî, F. (1982). *İ’tikâdâtü Fırakî’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Râzî, F. (2008). *Tefsiri Kebir Mefatihü’f Gayb*. Çev. Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci, Ankara: Huzur Yayınları.
- Richard C. (2003). Martin-Mark R. Woodward- Dwi S. Atmaja, Defender s of Reason Of Islam-Mu‘tazilism from Medieval Schoolto Modern Symbol, Oxford 1997- Converted to digital printing.
- Safedî, (1993). *el-Vâfi bi’l-vefeyat, i’tena Muhammed Adnan Bahit, Mustafa Hıyari, Franz Steiner Verlag*. Beyrut.
- Subhânî, (1983). *Buhûs fi’l-Milel ve’n-Nihal*. III, 312; el-Emînî, Abdülhüseyn Ahmed, Beyrut: el-Gadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne ve’l-Edeb.
- Süt, A. (2018). *Basra ve Mu‘tezile (I-III. Asırlar)*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Şahin, M. K. (2018). Günümüz Kelâm İlminin Sorunsalı Üzerine Eleştirel Bir Bakış. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*, 8/(3).
- Şehbenderzade A. H. (1342). *Üss-i İslâm, Hakaik-i İslamiyye’ye Müstenid Yeni Akaid* (İstanbul 1332); Ahmed Nazif, “Yeni İlm-i Kelâma lüzum Var mı, Yok mu?”, *Sebîlürreşad*, XXII/561- 562, İstanbul.
- Şehristânî, M. (2017). *el-Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera.
- Şehristânî, (1990/1410). *el-Milel ve’n-nihâl*. tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut.
- Şehristânî, A. (2015). *el-Milel ve’n-Nihal*. K. Salih Ali (Tahk.), Dimeşk: Müessesetü Risâletü’n-Nâsirûn.

- Şehristânî, (2021). *el-Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayınları.
- Şenuka, S. (t.y.). *et-Te 'vil bi 't-tefsir beyne 'l-Mu 'tezile ve 'ssünne*. Mısır: el-Mektebetu'l-ezheriyye-Daru'l-vefa.
- Taşcı, Ö. (2016). Cemaleddin Efgani Ve Muhammed Abdüh Yeni Mu'tezilî Miydiler? - Makale Tanıtımı. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2.
- Tunç, C. (1992). “*Bışr b. Mu'temir*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 6, İstanbul: TDV Yayınları.
- Ümit, M. (2010). *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Ünal, B. (2013). Sabri Yılmaz, Hasan Hüseyin Ballı, v.dğr. İslam Mezhepleri Tarihi, İzmir: DEUZEM
- Watt W. Montgomery, (1998). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. E. Ruhi Fırlalı, İstanbul, 291-292.
- Watt, M. (1988). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. New York.
- Wolfson, H. A. (1996). *Kelâm Felsefesine Giriş*. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yaltkaya, Ş. (1930), “Kaderiyye Yahut Mu'tezile”, Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmû'ası.
- Yavuz, Y. Ş. (1997). “*Halku 'l-Kur 'ân*”. md., DİA, İstanbul: TDV 15/372.
- Yücesoy, H. (2005). “*Mihne*”. md., DİA, İstanbul: TDV 30/27.
- Zemahşerî, (2016). *Keşşâf Tefsiri: Tefsîri el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî 't-Tenzîl ve 'Uyûni 'lEkâvîl fî Vucûhi 't-Te 'vîl*. (metin-çeviri), çev. Muhammed Coşkun vd., ed. Murat Sülün, Dînî İlimler Serisi: 7, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Zerkeşi, B M. (t.y). *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetu Darı't-Turas.
- Zerkeşi, B. M. (t.y.). *el-Burhan fî ulûmi 'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahîm, Beyrut.

## EKLER

## EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU FORMU



**ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU**

**ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 19/12./2023

Tez Başlığı:

Tefsir Bağlamında Mu'tezile'nin Akılcı Yaklaşımı ile Modern Akılcılığın Karşılaştırılması  
 Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 85 sayfalık kısmına ilişkin, 19/11/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar dâhil
- 4- ☒ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği'nde belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

|                 |                                                                                    |
|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| Adı Soyadı:     | Cahide DEMİR                                                                       |
| Öğrenci No:     | o2000400002                                                                        |
| Ana Bilim Dalı: | Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı                                                |
| Programı:       | Tefsir Bilim Dalı                                                                  |
| Statüsü:        | <input checked="" type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora |

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

Telefon: 0-4782117522

Faks: 0-4782117523

E-posta: [sbe@ardahan.edu.tr](mailto:sbe@ardahan.edu.tr)

**EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU**

**ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih:19/12/2023

Tez Başlığı:

Tefsir Bağlamında Mu'tezile'nin Akılcı Yaklaşımı ile Modern Akılcılığın Karşılaştırılması

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Cahide DEMİR  
 Öğrenci No: o2000400002  
 Ana Bilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı  
 Programı: Tefsir Bilim Dalı  
 Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**Detaylı Bilgi: <https://www.ardahan.edu.tr/birim.aspx?id=1002003>

Telefon: 0-4782117522

Faks: 0-4782117523

E-posta: [sbe@ardahan.edu.tr](mailto:sbe@ardahan.edu.tr)

## ÖZ GEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Cahide DEMİR  
Doğum Yeri ve Tarihi :

### Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Yüksek Lisans Öğrenimi : Ardahan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Bildiği Yabancı Diller :  
Bilimsel Faaliyetleri :

### İş Deneyimi

Stajlar :  
Projeler :  
Çalıştığı Kurumlar :

### İletişim

E-Posta Adresi

### Tarih

Jüri Tarihi :