

mu'tezile akılcılığı ve modernist düşüncedeki izleri/yansımaları

Osman AYDINLI

Prof.Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Mu'tezile ekolü, içinde bulunduğu çağın dinî, siyasi, kültürel ve sosyal koşulları neticesinde vücut bulmuş ve başka din ve kültürlerle kaynaşma/ etkileşim sürecinde düşünsel boyutuyla temayüz etmiştir. İslâm düşüncesinin rasyonelleşmesi sürecinde ekol, akılcı, özgürlükçü, bireysel, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak düşünce yelpazesinde seçkin bir konum edinmiştir.

Tarihsel geçmişine bakıldığında kentleşme sürecinin şekillendirdiği entelektüel ortamın ve bu toplumun ileri düzeyde bir bilgiye duyduğu gereksinimin ivme kazandırdığı Mu'tezilî düşünce, özellikle Abbasiler döneminde İslâm coğrafyasının birçok bölgesinde ve şehrinde kabul görmüştü. Günümüze gelindiğinde bölge, ülke ya da şehir bazında Mu'tezile'nin takipçisinin kalmadığı anlaşılmaktadır. Ancak akılcılık ve felsefi düşünceyle karşılaşma başta olmak üzere bazı faktörlerin kurumsallaşma süreçlerindeki etkisi, modernist düşünce biçimi ile Mu'tezile arasında bazı benzerliklerin oluşmasına neden oldu. Teolojik rasyonalistler olarak tanımlanan Mu'tezile, teşekkül et-



tiği dönemde yabancı kültür ve medeniyetlerin saldırgan sorularına karşı İslâm kültürünün ve Müslüman toplumun yararına cevaplar formüle eden bir düşünce ekolü olmuştu.¹ Benzer şekilde bu mezhep, 19. yüzyılda rasyonel düşüncenin önem kazanmasıyla beraber tekrar gündeme geldi. Bu süreçte Mu'tezile, akli ve bilimi önceleyen modernistler tarafından özenle izlendi, fikirleri özgün bulundu ve olumlu bir şekilde tanıtıldı. İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde akılcı din söylemini benimsemeleri sebebiyle, Mu'tezile ekolü ile ilişkilendirilenler ya da kendini bu isimle ifade etmekten övünç duyan kişiler ve dinî cereyanlar ortaya çıktı. Bu konuda Hint-Pakistan bölgesi ve Mısır başı çekti.

İslâm düşüncesinin rasyonelleşmesi sürecinde ekol, akılcı, özgürlükçü, bireysel, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak düşünce yelpazesinde seçkin bir konum edinmiştir.

Hint-Pakistan bölgesinde yenilikçi düşünceler adına etkin bir rol üstlenen Mu'tezilî eğilimler, Mısır'a göre daha erken dönemde sahneye çıktılar. Bu bölgede Şah Veliyyullâh Dehlevî (1703-1762) ve onun takipçisi Ubeydullâh Sindî (1872-1944), İslâm'ın akılcı yönüne ilk defa vurgu yapan isimler arasındadır. Hint-Pakistan bölgesinde kendilerini Neo-Mu'tezile olarak adlandıran Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve onun yöntemini izleyen Seyyid Emir Alî (1879-1928), bu yönelişteki uç bir çizginin temsilcisi oldular. Hindistan'da Mu'tezile isminden rahatsızlık duymayan ve birçok konuda ekole referansta bulunan Şibli Numanî (1857-1914) de Mu'tezilî fikirlerin yeniden canlandırılmasına önemli ölçüde katkıda bulundu.² Ayrıca Cemâleddîn Afgânî (1839-1897) ve Muhammed İkbâl gibi düşünürler de Mu'tezile akılcılığına dayanarak, İslâm kültürüyle Avrupa medeniyeti arasındaki ortak bir alanı belirleme uğrunda efor sarfettiler. Mısır'da ise Muhammed Abduh (1849-1905) ile başlayan akılcılık hareketi, Ahmed Emîn (1886-1954) ile etki alanını biraz daha genişletti. Bunların dışında, günümüze daha yakın bir dönemde Endonezya'da, Harun Nasution (1919-1998) büyük bir istekle ve kıvançla kendisini doğrudan Mu'tezile'nin modern bir takipçisi olarak takdim eden ve bu özelliğini eğitime yönelik proje/program alanına aktaran bir düşünür

oldu.³ Kahire'de Ezher Üniversitesinde okuyan ve Abduh'un öğretilerinden etkilenen Nasution, İslâm düşüncesinin akılcı ve merkeze insanı alan prensiplerine vurgu yapmaya özen gösterdi. Sözü edilen isimlere ek olarak Fazlurrahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi çağdaş İslâm düşünürlerinin de izledikleri yöntemle ve savundukları görüşlerle dolaylı olarak Mu'tezilî çizgiyi devam ettirdikleri söylenebilir.

Mu'tezile ve İslâm Modernizmi

Mu'tezile ekolünün modernist İslâm düşüncesi üzerindeki etkilerini ve yansımalarını, her iki düşünce biçiminin doğup geliştiği ortam, izledikleri metodoloji ve dinî sorunlara yönelik çözüm önerileri bağlamında ele almak mümkündür.

Ekolü ya da Olguyu Ortaya Çıkaran Koşullar Açısından

Mu'tezile akılcılığının ortaya çıkışında ve mezhebin temel ilkelerinin teşekkülünde etkili olan belli başlı faktörler; Müslümanlar arasındaki ayrılıklara/sorunlara çözüm arayışları, yabancı din ve ideolojilere karşı İslâm'ı savunma psikolojisi ve tercüme faaliyetleriyle birlikte felsefeye yönelik olarak sıralanabilir.

İslâm Modernizminin doğuşuna etkide bulunan koşulları ise Batı'nın bilim ve teknoloji odaklı başarılarıyla İslâm dünyası üzerindeki dominant etkisine karşı alternatif bir duruş sergilemek, yabancı din ve ideolojilerin İslâm'a yönelik saldırılarına karşı durmak, oryantalistlerin İslâm düşüncesine yönelik araştırmalarının etkisiyle geleneği eleştiri süzgecinden geçirme ve dini anlama/anlamlandırmada yeni yöntem arayışları olarak belirtebiliriz. Bu dönemde Batılı egemen güçlerin İslâm'a ilişkin indirgemeci yaklaşımları ile pozitivist akımlara karşı tavır alan bazı Müslüman aydınlar, dinî değerleri savunmanın yanı sıra zihniyet ve metod yönünden özeleştiri yapma gereği duymuşlardır.

Bu noktada ekolün oluşum koşulları ile İslâm Modernizminin oluşum koşulları arasında akılcı yaklaşım, seküler bakış açısı, yabancı dinler/ideolojiler ve bunlara karşı dini savunma psikolojisi gibi unsurların ortak payda olduğu dikkat çeker. Mu'tezile'nin doğuş sürecine bakıldığında dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve buna bağlı olarak sınırların genişlemesi, başka din ve kültürlerle karşılaşmayı kaçınılmaz

kıldı. Bu kaynaşma ya da etkileşim sürecinde, Mu'tezilî düşünürlerin kendi inanç ve görüşlerini, aynı düşünce iklimini paylaştıkları yabancı unsurlara karşı savunmaya çalıştıkları bilinmektedir.

Bu zaman diliminde diğer din ve kültürlere karşı İslâm'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile, mücadelesinde çok güçlü rakiplerle karşı karşıya geldi. Ekol mensupları bu çerçevede Ehl-i Kitap'la birlikte Seneviyye (düalistler), Sümeniyye (Budizm), Mecusîler, inkârcı filozoflar ve zındıklarla mücadele etti. Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Böylesi kutsal bir misyonla hareket eden Mu'tezile ekolü, İslâm dinini farklı din ve ideolojilere karşı savunma çabasında naklî delilleri yeterli görmeyerek aklî delillere yönelmiş ve kendilerine özgü bir metot geliştirmişti. Ekol mensuplarını aklî istidlal ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları,⁴ kendilerini yabancı din ve kültürlere cevap verme zorunda hissetmeleri, Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog hâlinde olmaları ve eski felsefî görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmişti.⁵

Aslında Mu'tezile'yi şekillendiren en önemli faktör, çeviri yoluyla tanıştıkları ve ilgi gösterdikleri Yunan felsefesiyle olan yakın ilişkileriydi. İslâm mezhepleri tarihinde entelektüel bir düzey yakalayan Mu'tezile mezhebi, felsefe kitaplarının çevirisinden sonra kendine özgü bir kimliğe kavuşmuştur. Emevîler ve Abbasîlerin ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşmiş ve bu yönde değişik dillerden eserlerin tercümeleri yapılmıştır. Emevîlerin son döneminde bireysel olarak başlayan çeviriler, Abbasîlerin ikinci halifesi Mansur'un başlattığı kurumsallaşmaya paralel olarak genişlemiş, Mehdi ve Harun Reşid döneminde daha da hız kazanmış ve Me'mun döneminde üst bir düzeye ulaşmıştır. Beytül-Hikme'nin kurularak tercümenin devlet eliyle yapılması projesi, aynı zamanda Mu'tezile'nin de sahiplendiği bir proje olmuştur. Me'mun'un başlattığı felsefî hareket, Yunan, İran, Hint, Hıristiyan, Yahudi kültür ve düşüncesiyle ilgili fikirleri İslâmî çevreye tanıtmış ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf (227/841), Nazzam (212/835), Câhız (255/868), Şahham (233/847), Ebu Ali Cubbâî (303/915), Ebu Haşim el-Cubbâî (321/933) gibi Mu'tezilîlerin felsefî kitapları mütalaa

etmelerini sağlamıştır. Dönemin etkin felsefî okulları arasında Ruha, Nusaybin, Re'sülayn, Cündişâpûr olmasına rağmen Mu'tezile mensuplarının en çok tanıdıkları ve yararlandıkları filozoflar Demokritos,⁶ Zénon, Epikuros ve Empedokles⁷ gibi filozoflar olmuştur. Ayrıca en erken tercüme edilen kitaplar arasında Aristo'nun *Analitikler*'i ve *Organon*'u vardı. Demokritos'un atom fikrine alternatif tezler ortaya koyan Aristo'nun *Fizik* adlı eseri de, Mu'tezile tarafından biliniyordu. Ekol bilginleri, kendi dönemleri için bilimin ve aklî yöntemlerin en üst düzeyini temsil eden düşünce platformunu gayet iyi tanıyorlardı. Oluşan kültürel ve bilimsel ortam, Mu'tezilîlerin entelektüel gereksinimini karşılayan önemli bir kaynaktı. Bu anlamda önemli bir fonksiyon icra eden Beytül-Hikme kurumu, Mu'tezile'nin ilgi odağı ve bilgi edinme merkezi olmuştur.

Teolojik rasyonalistler olarak tanımlanan Mu'tezile, teşekkül ettiği dönemde yabancı kültür ve medeniyetlerin saldırgan sorularına karşı İslâm kültürünün ve Müslüman toplumun yararına cevaplar formüle eden bir düşünce ekolü olmuştur. Benzer şekilde bu mezhep, 19. yüzyılda rasyonel düşüncenin önem kazanmasıyla beraber tekrar gündeme geldi.

Ekol mensuplarını Yunan felsefesini incelemeye sevkeden sebep, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslâmî prensiplere hücum etmeleri karşısında, kendi tartışma metot ve tekniklerini kullanarak onlara cevap verme çabasıydı. Bu sebeple rasyonelleşme sürecinde Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi duymaları ve bu alanda derinleşmeleri, ekolün özgün bir yapıya dönüşmesinde etkili olmuştur.

Benzer şekilde 19. yüzyılda rasyonel düşüncenin önem kazanmasıyla beraber İslâm dünyasında, aklî ve bilimi önceleyen modernistler, Mu'tezile'nin yöntemleriyle uyumlu bir bakış açısıyla meseleleri ele almaya başladılar. Nasıl Mu'tezilî düşünürler kendi dönemi için önemli olan bilimsel bilgi ve bilimde derinleşmeye gayret göstermişse, İslâm modernistleri de Batı'yı öne çıkaran bilimi ve aklî yöntemleri öğrenme konusunda azimli ve ısrarcı oldular.

Hint-Pakistan bölgesinde kendilerini Neo-Mu'tezile olarak tanımlayan Sir Seyyid Ahmed Han, Batı eksenli bir yöntemle İslâm coğrafyasının sorunlarını

çözmeye çalıştı. Hint alt kıtasında başarısızlıkla sonuçlanan isyandan sonra İngilizlerin baskısının artması, Seyyid Ahmed Han'ı Müslüman-İngiliz uzlaşma politikasını gütmeye yöneltmiş ve bunun neticesinde Aligarh İslâm Üniversitesi'nin (Kolej) kurulmasına öncülük etmiştir. Bu eğitim kurumunun temel amacı; modern Batı kültürü ve biliminin İslâm diniyle beraber yaygınlaşmasını sağlamaktır; bu ise bir elde Kur'an, diğer elde modern bilim ve başında *Lâ ilâhe illallah* tacı olan bir Müslüman tipi amaçlamak⁸ şeklinde ifade ediliyordu. Seyyid Ahmed Han ve onun gibi düşünen modernistlerde Batı tandanslı pozitivist bir yaklaşım bulunmaktaydı. Onlara göre

Mu'tezile akılcılığının ortaya çıkışında ve mezhebin temel ilkelerinin teşekkülünde etkili olan belli başlı faktörler; Müslümanlar arasındaki ayrılıklara/sorunlara çözüm arayışları, yabancı din ve ideolojilere karşı İslâm'ı savunma psikolojisi ve tercüme faaliyetleriyle birlikte felsefeye yönelik olarak sıralanabilir.

dinî gelenek bilgileri yığını değil, aksine insanın ihtiyaçlarını karşılayan ve değer üretmek için anlamlandırılmayı bekleyen olgular ve olaylar dizisiydi. İslâm'ın din dışı olan şeyleri de kapsadığını düşünen Seyyid Ahmed Han, meseleyi daha da ileriye taşıyarak ateist bir insanın benimsediği asgari düzeydeki inançların İslâm akidesinin temelini oluşturduğunu belirtti. Ona göre nübüvete, vahye veya ayin türü formalitelere inanmayan, fakat Allah'ın birliğini kabul eden kimse tam anlamıyla bir müslümandı.⁹ Böylece Seyyid Ahmed Han; Pozitivizm, Hristiyanlık ve Batı'nın o dönemde etkin olan Ateizmle de uzlaşma sağlamayı istemiştir.

İslâm modernistlerinin Batı'dan etkilenmelerine ve uzlaşmayı düşünmelerine rağmen bir yandan da Batılı ideolojilere karşı İslâm'ı savunma psikolojisiyle hareket ettikleri görülür. Seyyid Ahmed Han'ın takipçisi Seyyid Emir Ali, Batı'nın İslâm'a yönelik eleştirel tavrına karşı sunduğu gerçek imanı öğreten ve yüksek bir ahlâkî düzeye ulaşmayı hedefleyen İslâm imajıyla Batı'da eğitim gören Müslümanlar üzerinde güçlü bir etki bıraktı. O, Hz. Muhammed'i ilerlemeyi düşünen, bilimi yücelten, aklın kullanılmasına önem veren ve

öncelik tanıyan akılcılığın büyük öncüsü olarak takdim ediyordu. Batılılar tarafından sürekli kaşınan İslâmî savaşlar konusunda da, onların savunmaya yönelik oldukları yönünde açıklamalar getirmekteydi. Ayrıca zannedildiğinin aksine İslâm'ın kadınların statüsünü yükselttiğini ve köleliği kaldırdığını lehte delillerle ortaya koyma çabasıydı.¹⁰ Batı eğitimini ve Batılı kimliği ideal gören Seyyid Emir Ali, aslında İslâmî kimliğin de en az onun kadar mükemmel olduğunu savunma ihtiyacı duymuştu.

Cemaleddin Afganî (1839-1897) de Hindistan'da Batı bilimini tahsil etmesi, İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerini öğrenmesi ve belli bir süre bazı Batı ülkelerinde bulunması sebebiyle bu uygarlığın temel hareket noktasını, yapısını, niteliklerini ve farklı boyutlarını çok iyi bilmekteydi. Batı olgusuna ne reddederek ne de teslimiyetle yaklaşmış, aksine yararlanılabilecek yönlerini benimserken İslâm'ın tek Allah inancına ve dine/dinî kurumlara ödün vermeden Materyalizm ve Ateizm gibi akımlara karşı kitapları, konferansları ve konuşmalarıyla mücadele vermiştir.¹¹

Biraz daha yakın bir tarihe geldiğimizde Batı'nın kendini yenileyen ve geliştiren bilimiyle karşılaşan modernist düşüncenin entelektüel ve bilimsel düzeyinin yükseldiğini ve yöntemlerinin girift bir hâle dönüştüğünü görürüz. Söz gelimi kendi metodunu "çağdaş İslâm modernizmi" olarak tanımlayan Fazlur Rahman, metodolojisini şekillendirirken Batı düşünce yelpazesinin Pozitivizm, Naturalizm, Hermenötik gibi renklerinden hem yararlanmış hem de onlarla aşkın idealler arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır.¹² O, temelde Batı düşünce ve biliminin bünyesini ahlâkîlik, aşkınlık ve iman gibi bir takım İslâmî özelliklerle donatmak istemiştir. Fazlur Rahman İslâm'ın klasik kaynaklarını iyi bilmesi, İslâm felsefe düşüncesine vukufiyeti, Batı kültürünü çok iyi tanınması ve çağdaş İslâmî akımların -sadece kendi memleketi Pakistan'da olanları değil diğer İslâm ülkelerindeki hareketleri de- özelliklerini iyi bilmesi, hitap ettiği ve etkilediği alanın genişlemesine yol açmış ve İslâmî prensipleri görev yaptığı Batı ülkelerinde ve Müslüman çevrede savunmuştur. Bu doğrultuda o, İslâm düşüncesinin ilk zamanındaki esnekliğini, felsefenin Yunan kaynaklı olmasına karşın İslâmî platformda nasıl yer alıp İslâmî bir gayeye hizmet ettirildiğini, - akılcılığın İslâmî yaşantının

meşru ve zorunlu bir yönü olarak kullanılmamasına rağmen - kelâmın ve fıkın aklı ilkeleri terk edişlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹³

Aynı şekilde ve yoğunlukta Muhammed Arkoun'un yönteminin arka plânında da Batı geleneği, Batı tarihsel eleştiriciliği, aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan Aydınlanma düşüncesi yer almaktadır. O, modernlik içinde yer alan ancak modernlik eleştirisinde de bulunabilen bir eleştirel düşünce öngörürken İslâmî modelden hareket eder ve tüm sorunlarla uğraşmayı göze alan yeni bir tarihsel dönemi¹⁴ işaret eder. Beşerî bilimlerin birçok alanıyla ilgilenen Arkoun, modernizm süreciyle başlayan felsefe akımlarından Pozitivizm, Rasyonalizm ve Post-modernizmi çok iyi biliyordu ve bu sistemlerden yararlanmıştı. Postyapısalcı bir sistem izleyen Arkoun, Foucault ve Kuhn'un yapısalcılık düşüncesinden ve bilimsel bilginin değişim teorilerinden ve Marks'ın diyalektik yönteminden oldukça etkilenmişti.¹⁵

Mu'tezile ekolünü ve modernist olguyu ortaya çıkaran koşullar bağlamında sözü edilen bu ortak niteliklere karşın belki de iki düşünce biçimi açısından farklı olan şey şuydu: Mu'tezilî düşünürler, mazide kalan ve metot olarak kendini yenileme imkânı bulamayan Yunan felsefesiyle etkileşim içerisinde olmuşlar ve bu felsefeyi çok iyi öğrenmişlerdi. Dahası kendi çağlarında felsefeyi en iyi onların bildiği söylenmekteydi. İslâm modernistleri ise canlı ve kendini sürekli yenileyen Batılı bilim anlayışıyla, felsefelerle ve ideolojilerle etkileşim hâlinde olmuştur. Bu durum, modernistlere kendilerini yenileme imkânı tanıırken aynı zamanda işlerini daha da zorlaştırmıştır. Onlar bilim ve metot açısından sürekli kendini geliştiren Batı düşüncesiyle başa çıkma uğraşı verdiler ve İslâm düşüncesini, çerçevesini Batı'nın çizdiği bilimsel düzeye ulaştırma gayretinde oldular. Bilimsel düşüncenin ve etkinliklerin güçlü devletin ve kurumlarının desteğiyle ve sağlanan özgür ortamlarda geliştiği düşünülürse Mu'tezile'nin bu konuda daha şanslı olduğu söylenebilir. Çünkü ekol kendi döneminin en güçlü devletlerinden olan Abbasîler içinde ortaya çıkmış, gelişmiş ve bu şekilde çözüm arayışına girmiştir. İslâm modernistleri ise genelde Batı karşısında zayıf, hatta tabir yerindeyse yenik konumdaki devletlerin mensupları olarak kendi geri kalmışlıklarının ne şekilde giderileceği sorununa çözüm arayışı içinde olmuşlardır. Dolayısıyla bu durum, söz

konusu hareket mensuplarının zihin dünyalarını belirleyen ve Mu'tezile'den farklı kılan önemli bir noktadır.

İzlenen Yöntemler ve Çözüm Önerileri Açısından

Mu'tezile ekolüyle İslâm modernistlerinin İslâm'ı ve İslâm geleneğini anlamada ve yorumlamada izledikleri metodun ortak başlıklarını akılcılık, Allah ve evrenin yaratılışı meselesini sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklama, insanın hür iradesini merkeze alma, çözümü öz kaynaklarda (özellikle Kur'an'da) arama, Kur'an'dan ilkeler çıkarma, taklidin olmadığı orijinal İslâm arayışı, ahlâkî standartları yükseltme, geleneğe eleştirel bakış ve yabancı unsurlardan dini arındırma gibi nitelikler oluşturur. İçinde doğdukları siyasal, sosyal ve kültürel ortamın bir yansıması olarak İslâm modernistleri uygulamada yeni düşünce tarzıyla eğitim, tasavvufî geleneği ret ya da ıslah etme, cihad kavramının anlam alanını genişletme, içtihadı vurgu ve benzeri konuları da gündemlerinin vazgeçilmezleri sayarlar.

Ekolün oluşum koşulları ile İslâm Modernizminin oluşum koşulları arasında akılcı yaklaşım, seküler bakış açısı, yabancı dinler/ideolojiler ve bunlara karşı dini savunma psikolojisi gibi unsurların ortak payda olduğu dikkat çeker.

Bilindiği üzere Mu'tezile, dinî düşünce alanında akla büyük önem veren ve akli tartışma metodunu ilk kullanan ekollerden biridir. Mu'tezilî düşüncede akılcılık, nasların anlamlandırılmasında ve naslardan bağımsız hüküm çıkarmada kullanılan akıl eksenli bir yöntemi ifade eder. Mu'tezile'nin aklın alanı ve belirleyiciliği konusunda geliştirdiği bazı kriterler vardır. Buna göre nasların anlaşılması ve yorumlanmasında akli esas alma temel prensiptir. Ayrıca aklın hüküm verme yetkisi bulunduğu kabul edilmiştir. Mu'tezile, "Din, akıl, rey ve burhanla anlaşılır." derken akli ne derece önceliklerinin de ipuçlarını verir. Ekol akli, dinî metinlerin yanında başlı başına bir otorite saymakta ve aklın kendi imkânlarıyla edindiği bilgilere de vucûb derecesinde değer vermektedir. Mu'tezilî bilginler, din ve akıl tarafından keşfedilebilen ilkelerin birbiriyle uyumlu olduğu ve dahası birbirini tamamladığı¹⁶ tezini savunmaktadır. Mu'tezile'nin hem Basra ve hem de Bağdat ekolleri, prensip

olarak “beş temel ilke”yi benimsemelerine rağmen birbirinden farklı düşünce, görüş ve yoruma sahip olmaları, bir anlamda onların akla ve düşünce özgürlüğüne verdikleri değeri göstermektedir. Ekol, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın akli ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikriyle, günümüzdeki yenilikçi akımlara da model olmuştur.

İslâm modernistleri de akılcı bir yöntemle Batı düşünce ve bilimine uygun yöntemleriyle dinî metinleri anlamlandırmakta ve İslâm geleneğini yorumlamaktadır. Neo-Mu’tezilî Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve onun metodunu izleyen Seyyid Emir Ali (1879-1928), Hindistan’daki Müslümanların varlıklarını sürdürürebilmelerini ve ileri gitmelerini Batı’nın değerlerini kabul etme koşuluna bağlıyorlardı. Seyyid Ahmed Han’a göre kendini yeniden kurma imkân ve kabiliyetini yitirmiş olan İslâm, bir şeyler yapmak istiyorsa bunu Batı’nın etkisine açık bir şekilde oradan aldıkları değerle ve yöntemle yapabilecektir. Müslümanların bu şekilde güçsüz bir konumda bulunması siyasî bakımdan sarsılmalarıyla doğrudan alâkalıdır.¹⁷ Bu gücü sağlayacak olan da Batı’yı yücelten değerlerdi; akılcı bir bakış açısı, bilim ve teknoloji.

Ekol mensuplarını aklî istidlal ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları, kendilerini yabancı din ve kültürlerle cevap verme zorunda hissetmeleri, Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog hâlinde olmaları ve eski felsefî görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmişti.

Modernist düşüncenin oluşumunda rolü bulunan Şah Veliyyullâh Dehlevî, açıkça söylememiş olsa da öğrencisi Ubeydullah Sindî, Mu’tezile’nin doktrini ile Veliyyullah’ın görüşlerinin özdeşliğini ve bazı meselelerde kesiştiğini savundu. Hint kıtasındaki ilerleme adına Mu’tezile ekolünü model alması nedeniyle Sindî, çağımızdaki Mu’tezilî yenilenmenin başlatıcısı oldu. Dehlevî rüyetullah, Kur’an-ı Kerim’deki müteşabihler, Allah’ın sıfatlarının zâtının aynı olduğu gibi bazı konularda Mu’tezile’nin kanaatleriyle örtüşen görüşler ortaya koydu.¹⁸

Ayrıca modernist eğilimin önemli temsilcilerinden Cemâleddin Afganî ve Muhammed İkbâl gibi düşünürler de Mu’tezile akılcılığına dayandılar. Afganî, fikri düzlemde İslâm’ın akıl ve ilimle uzlaşan bir din olduğunu, Orta Çağ’daki konseptin değişimiyle toplumun ihtiyaçlarının esas alınması gerektiğini savunurken¹⁹ siyasî düzlemde İslâm dünyasının birliğini ve halk iradesiyle oluşan siyasî iktidarı savunuyordu. Afganî’ye göre modern bilim Müslümanların 8. asırdan 14. asra kadar geliştirdikleri, İspanya ve Sicilya kanalıyla Avrupa’ya naklettikleri bilimin yeni görünümü ve açılımıydı. Fikirlerinin özünde, İslâmî kaynaklardan bir paradigma oluşturmak, modern bilimin Batı’dan tekrar alınması ve İslâmî öğretiler ışığında onu eleştirebilmek yer alıyordu. Aslında o, modern bilimin din dışı etkisini önlemek amacındaydı.²⁰ Böylece Afganî ile başlayan süreçte, Batı düşüncesi, bilimi ve teknolojisinden yararlanmada sakınca görmeyen hatta bunu bir gereklilik olarak gören bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım Mu’tezile’nin diğer kültür ve ideolojilerden özellikle de Yunan felsefesinden yararlanmada sakınca görmeyen anlayışıyla örtüşmektedir.

Batı düşüncesiyle ilgilenen Muhammed Abduh ise farklı bir şekilde Batı düşüncesini takip etmeksizin bir yenilenme oluşturma arzusundaydı. Avrupa’da kaldığı yıllardan başlayarak sonradan öğrendiği Fransızca’sıyla bazı kitapları etüt etti ve çözümler üretmeye çalıştı. Abduh, İslâm geleneğinin bünyesinden hareketle akla başvurmanın yanında dinin yabancı unsurlardan ayıklanması gerektiğini düşünüyordu. Abduh, Batılıların İslâm dünyasına yönelik kadercî ve bilim düşmanı suçlamalarına karşı Mu’tezile’nin argümanlarını kullandı. O, geleneksel bilgi ile Batı’nın sunduğu akılcılık arasında gitgide büyüyen uçurumu kapatma yolunda oldukça büyük bir emek harcadı. Meseleleri ele alış biçimi, özellikle Batı üniversitelerinde eğitim gören Müslüman öğrencilerin karşılaştığı inanç ve düşünce alanına dair sorunlara tatmin edici cevaplar bulabilmesini sağladı. Abduh, farklı alanlara sahip olan çağdaş bilimle İslâm’ın kendi alanlarında kalması gerektiğini savunarak Orta Çağ İslâm kozmolojisi ve dünya görüşünün çağdaş bilimle çelişebileceği ama İslâm inancının asla bu bilimle çelişmeyeceği²¹ fikrini işledi.

Abduh’un bu misyonunun zaman içinde Ahmed Emin (1886-1954) tarafından sürdürüldüğü ve sürünce katede kalan bazı meselelerin mantıksal sonuçlara

vardırıldığı dikkat çekmektedir. Seyyid Emir Ali'den önemli ölçüde yararlanan Ahmet Emin'le Neo-Mu'tezilizm Mısır'da zirveye oturdu. Sözelimi Hayyât'ın eseri, H. Nyberg ve Ahmed Emin işbirliği ile tahkik edildi ve yayımlandı.²²

Mu'tezilî olduğunu söyleyen günümüze en yakın isimlerden Harun Nasution, İslâm düşüncesinin akılcı ve insan merkezli prensiplerine vurgu yapmaya özen gösterdi. Ona göre Müslüman dünyanın teknolojik ve ekonomik düşüşünün arkaplanında kadercı bir teoloji olan ve Orta Çağ Müslüman düşüncesinde uzun süre egemenliğini sürdüren Eş'arîlik okulunun zihniyet yapısı etkili olmuştur. Bu düşünce sistemi durağan hâliyle bilimsel araştırmalara engel teşkil etmiştir. Bu bağlamda Nasution'ın çözümü, Mu'tezilî düşünce yapısının canlandırılması ve dinî konularda insan aklına önem verilmesidir. Ona göre insan özgürlüğünü, hesap verebilirliğini ve aklını merkeze almak İslâm düşüncesine dinamizm kazandıracaktır. Ayrıca Nasution akıl ile vahyin birbirlerine ihtiyaçları olduğunu ve uyum içinde bulunmaları gerektiğini savunmuştur. Ona göre, vahyin amacı insanlığın bilgi kazanımına yardımcı olmaktır; akıl ile vahiy birbirlerini desteklemelidir. O, Endonezya'da bilim, eğitim ve ekonomik alanda kalkınmanın ancak bu şekilde mümkün olabileceğini ileri sürdü. Nasution 1970'lerden itibaren fikirlerini, Endonezya'nın Jakarta kentinde bulunan Devlet İslâm Üniversitesi'nin müfredat programını oluşturarak uygulama fırsatı da elde etti.²³

Kur'an'ın gayeleri, sosyolojik çevresi yani Peygamberin hareket ettiği ve görev yaptığı çevrenin dikkate alınarak anlaşılması ve belirlenmesinin gerekliliğini savunduğu sistematik yorumlama metodunda²⁴ Fazlur Rahman, değişimin bilim ve felsefeyle olumlu yönde evrilebileceğini düşünüyordu. O, modern dünyada filozofların etkin gücü bulunmasına ve kendilerine değer verilmesine rağmen İslâm dünyasında filozofların ikinci plâna itildiğini ve akılcılığın reddedilerek rolünün sınırlandırıldığını²⁵ söylüyordu. Bununla birlikte Fazlur Rahman vurgulayıcı bir şekilde tabiatdaki herhangi bir işaretin ne anlama geldiğini anlayabilmek için akıldan başka bir yeteneğe yani iman kapasitesine²⁶ de dikkat çekmiştir.

Çağımız İslâm düşüncesinin teşekkülünde önemli bir konuma sahip olan Arkoun'a göre akli ve bilimsel gelişmeyi belirli bir zaman ve mekâna özgü saymak doğru değildir. Çünkü tarihin her döneminde, her dü-

şünce sisteminde gerçekten modern yöntemlere karşılık gelen uygulamalar olacaktır. Bu sebeple Arkoun, İslâm düşünce geleneğinin içinde yer alan ve gelişime katkıda bulunan her mezhebin ya da dinî akımın görüşlerinden yararlanmayı önemli görür.²⁷ Özellikle İslâm'ın ilk dört asırlık dönemini, bu süreçteki akılcılığın, edebî akımların ve felsefî nitelikli oluşumların ivme kazandırdığı olumlu gelişmeler nedeniyle "kurucu ve üretici dönem" olarak niteler. Arkoun, bu döneme rengini veren ve sonraki dönemleri etkilemeyi başaran düşüncenin de Mu'tezile düşünce geleneği olduğu²⁸ görüşündedir.

Aslında Mu'tezile'yi şekillendiren en önemli faktör, çeviri yoluyla tanıştıkları ve ilgi gösterdikleri Yunan felsefesiyle olan yakın ilişkileriydi. İslâm mezhepleri tarihinde entelektüel bir düzey yakalayan Mu'tezile mezhebi, felsefe kitaplarının çevirisinden sonra kendine özgü bir kimliğe kavuşmuştur.

İslâm modernistleri temel olarak ilmin ve ilmî zihniyetin Müslümanlar arasında gelişmesinin, Kur'an'ın evreni incelemeyi teşvik eden ayetlerinin bir sonucu olduğunu, fakat Orta Çağ sonlarında bu anlayışın kesintiye uğramasıyla düşünce planında donukluğun oluştuğunu savunmuşlardır. Bu sebeple İslâm düşüncesinden ödünç alınan ilimle ilerleyen ve İslâm ülkelerini bile sömürge hâline getiren Batı'dan Müslümanlara ait olan bu ilim tekrar alınmalıdır.

Mu'tezile'nin yöntemini şekillendirmesinde diğer inanç sistemleri ve felsefî deneyimlerinden elde ettikleri tecrübenin önemli bir yeri vardır. Ekol, farklı din ve ideolojilerden aldığı teknik ve metodla inanç konularını açıklama çabasına girişmiş ve Kelâmî alanda yeni bir yöntem ve yepyeni bir tartışma tarzı geliştirmiştir. Mu'tezile'nin felsefî aklını temsil eden düşünürleri, muhtemelen felsefe kitaplarına olan aşinalıklarından sonra *cevher*, *arâz*, *cüzü lâ yetecezzâ*, *hareket*, *sükûn*, *boşluk* (uzay), *heyûla* gibi soyut kavramlarla başta *Tevhid* ve *Adl* ilkeleri olmak üzere İslâm düşüncesinin birçok tartışma konusuna açılım getirmişlerdir. Ekol, Allah-âlem ilişkisine değinirken âlemin oluşumunu atom, cisim, arâz ve hareket-sükûn çerçevesinde ele almış ve her bir kavramı birbirleriyle ilişkileri açısından incelemiştir. Onlar

Kur'an'daki yapıdan hareketle âlem anlayışını Tanrı bilinci ve İlahî kudret çerçevesinde ele almakta ve tüm varlıkların mutlak bir şekilde sonsuz olan Allah'ın aksine sonlu olduğu fikrini işlemiştir. Mu'tezile'yi zirveye taşıyacak olan felsefi-kelâm söylemlerini başlatan Ebû'l-Hüzeyl Allâf ve Nazzam gibi isimler, "bölünmez cüz" ya da "sonsuz kadar bölünebilir cüz"²⁹ anlayışını ilk kez İslâm düşünce-sine soktular ve atom eksenli bir tabiat felsefesi ortaya koyarak evreni onunla açıklamaya çalıştılar. Demokritos'un atomculuğundan önemli ölçüde yararlanmalarına karşın âlemde ilahî iradenin egemenliği³⁰ fikri ile bu felsefi açıklamadan ayrıldılar. Yunan felsefesinde mekanik bir özellik taşıyan ve bu sebeple de fizikî bir görünüm arz eden atom anlayışı, bu jenerasyonla İslâmî bir muhtevaya büründü.

19. yüzyılda rasyonel düşüncenin önem kazanmasıyla beraber İslâm dünyasında, akli ve bilimi önceleyen modernistler, Mu'tezile'nin yöntemleriyle uyumlu bir bakış açısıyla meseleleri ele almaya başladılar. Nasıl Mu'tezili düşünürler kendi dönemi için önemli olan bilimsel bilgi ve bilimde derinleşmeye gayret göstermişse, İslâm modernistleri de Batı'yı öne çıkaran bilimi ve akli yöntemleri öğrenme konusunda azimli ve ısrarcı oldular.

Mu'tezile, bu şekilde Allah-evren ilişkisini izah etme çabası verirken sebep-sonuç vetiresi ekseninde olguyu ortaya koymaya çalıştı. Ekolde Allah'ın birleşmesi ve tenzihine gösterdiği özenle bilinen Ebu'l-Huzeyl'in âlem anlayışına göre Allah âlemi yaratırken küllî kanunlar/genel ilkeler koymuştur. Kâinattaki olaylar birbirinin sebebi olarak meydana gelmektedir ve son sebep Allah'tır. Her şeyin sebebini araştırmaya götüren bu düşünce, tabiatla mutlak bir sebeplilik ilişkisinin bulunduğu anlamını da taşımaz. Çünkü Ebû'l-Hüzeyl'in ateşle pamuğun bir arada bulunduğu hâlde yanmayı yaratmayabileceği, ağır bir taşı havada bırakabileceği³¹ türünden görüşleri, Allah'ın sınırsız kudretiyle her an tabiatla müdahale edebileceği anlamına gelmektedir. Modernist düşünce ise Allah evren ilişkisinde sebep sonuç vetiresini savunurken Allah'ın evrene gelişigüzel müdahale edip etmeyeceği konusuyla ilgili olarak bünyesinde farklı görüşler taşır.

Neo-Mu'tezili Seyyid Ahmed, naturalizmle İslâm'ı birleştirmeye çalışarak geleneksel İslâmî anlayıştaki doğaüstü olayların ve mucizenin açıklamasını tabiat uygunluğu açısından inceler.³² Ona göre tabiat, tüm organik, inorganik ve beşerî aktivitelerin bağlı bulunduğu mekanik kurallar bütünüdür. İnsanoğlunun düşünce ve hareketleri dahası inançları, tabiat kanunlarının farklı birer parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında Natüralizmin Tanrı'yı inkârı gerektiren bir sistem olmadığını, Hz. İbrahim'in tabiatla Allah'a ulaştığı aşamaları örnek vererek kanıtlamaya girişir. Bu konuda biraz daha ileri giderek herhangi bir dinin doğru olup olmadığının belirlenmesini, söz konusu dinin insan fitratıyla veya tabiatla uyum içinde bulunmasıyla ilişkili görür. Hem insanın hem de tabiatın Allah'tan geldiğini vurgulayan Seyyid Ahmed Han, insan ve diğer yaratılışın Allah'ın fiili, dinin de Allah'ın kelâmı olduğu için aralarında bir zıtlık bulunmasından söz edilemeyeceğini belirtir.³³ İkisi de aynı kaynaktan geldiği için ona göre "İslâm tabiatıdır, tabiat da İslâmdır." Bu cümlelerden yola çıkarak Sir Seyyid Ahmed Han'a tabiatı yaratıcı konuma yerleştirdiği ithamında bulunsalar da, bu ifade İslâm'ın tabiatla tam bir uyum içinde olduğunu³⁴ vurgulama adına yapılan bir formülasyondur. Emir Ali de Allah'ın evreni idare etmek amacıyla kesin kanunlar koyduğunu söyler ve Kur'an'da Allah'ın irade ve hükümleri olarak zikredilen konuların doğa kanunlarından başka bir şey olmadığını savunur. Ona göre gökte ve yerde cereyan eden hadiseler, gezegenlerin yörüngelerindeki hareketleri, doğa kanunları, ölüm-kalım gibi tüm olaylar belli kanunlar çerçevesinde cereyan eder. Şiblî Numanî de, Hz. Muhammed ve ardından gelen dört halife döneminde elde edilen zaferleri, "ilahî yardım" söylemini gözardı etmeksizin sebep-sonuç vetiresi çerçevesinde anlatır.³⁵ Abduh'a göre ise Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl'in de söylediği gibi Allah'ın sebep ve sonuç dizisinin motive ettiği genel kurallar koymasının yanı sıra bunlarla çelişen özel kurallar koyması da imkânsız görülemez.³⁶

Allah'ın âleme gelişigüzel bir müdahalesinin olamayacağı ve evrenin yönetimini sağlayan biyolojik, fizyolojik, sosyal, ahlâkî vb. yasaların olduğu düşüncesi modernistlerin –bazı farklılıklara rağmen– ortak görüşüdür. Sözü edilen bu yasalar, sebep-sonuç dizisi içerisinde olay ve olguların oluşumunu temin ederler. Böyle bir düşünce bir yönüyle insanın özgür iradesini ve gücünü ortaya koyarken diğer yönüyle insanın zih-

ninde Allah'ın kudreti ile ilgili bazı soruların belirmesine neden olabilir.

Mu'tezile'nin Kur'an'ı anlama, anlamlandırma ve kutsal kitaptan ilkeler çıkarma yöntemi ile İslâm modernistlerinin öz kaynaklara yönelme ve metni anlama yaklaşımı arasında benzerliklerin olup olmadığını da irdelemek gerekir. Mu'tezile Kur'an'ı bireysel, sosyal ve metafizik planda referans almaya önem vermiştir. Bu anlamda ekol, insan iradesi ve özgürlüğü çerçevesindeki yaklaşımıyla Kur'an'ın insana birey olarak nasıl baktığını, insanın iyi ya da kötü her yaptığının bir karşılığının olmasının zorunlu oluşunu ve aşkın varlık olarak Allah'ın adaletinin bu hususta gerçekleşeceğini ortaya koymaya özen göstermiştir. Buna göre Kur'an'ı anlama ve anlamlandırma, büyük ölçüde ilahî hitapla muhatap arasındaki dilsel ve tarihsel mesafenin oluşturduğu bir ihtiyaçtır. Ancak bunun yorumlanması ilimde derinleşenlerin işidir. Bu konuda insanlara düşen, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine, muhkem ve müteşabih ayetler arasında uygunluk bulunduğuna, ilahî kelâmda hiçbir çelişki ve yalan bulunmadığına, aynı zamanda her türlü eksiklik ve fazlalıktan münezzehe olduğuna inanmaktır.³⁷

İslâm modernistleri yeni bir toplum ve yeni bir medeniyet kurma amacına uygun olarak Kur'an'dan hareketle ahlâkî ve insanî yöne vurgu yapan bir yapıyı öngörüyorlardı. Afganî, ahlâktan ve insanî olmaktan uzak bir çabanın değerini yitireceğinden söz eder ve gerçek anlamda uygarlaşmanın alet ve teknolojiyle değil insanın mutluluğunun sağlanmasıyla yani dinî değerlerle mümkün olacağını³⁸ savunur. Modernist düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenen Şah Veliyyullâh Dehlevî, Kur'an'ın anlaşılması yönünde nazil oluş sebeplerine özel bir yer ayırır. Nazil olan ayetler eğer konunun özel durumu ile ilişkilendirilmezse anlaşılabilir. Açıkçası nüzûl sebepleri, kapalı bulunan evrensel gerçekleri örneklemelerle izah etmede yardımcı edebilir. Hz. Peygamber dönemindeki olayların yardımıyla ayetlerin asıl gayesinin anlaşılması kolaylaşabilir. Mu'tezile tarzı bir akılcılığı benimsemesine rağmen Dehlevî, ekol düşünürlerinin Kur'an'daki antropomorfik ifadeler ve eskatolojik tasvirlerle –zaman zaman kendisi yorumlayıcı yöneme göre hareket etse de– mecazî anlam verilmesini kabul etmez.³⁹

Çağımızdaki modernizmin en önemli temsilcisi Fazlur

Rahman'ın metodolojisinde ise Kur'anı merkezî konuma yerleştirme, "yaşayan sünnet" dediği sünnetin ruhunu kavrama ve uygulama, bu iki kaynak ışığında oluşan tarihî geleneği akıl süzgecinden geçirme önemli bir yer tutar. Onun geliştirdiği metodolojiye göre Kur'an'ı kendi bütünlüğü içinde ve kendi koşulları ölçüsünce tarihsel sırası gözetilerek sistematik bir biçimde değerlendirmek gerekir. O, Kur'an ayetlerinin vahyin değişmez ilkeleri ve indiği toplumun şartları olarak iki ayrı kategoride de yorumlanabileceğini vurgulamış; bunların inanç alanına ilişkin hükümler ve tatbikata ait konular olarak da ayrılabilirliğini ifade etmiştir. Fazlur Rahman'ın metodunda göze çarpan en önemli husus olarak, Kur'anî bir çok mesele, günümüzle olan bağlantısı açısından ilgilenmeye değerdir. Bu sebeple o, kaynağını Kur'an ve sünnetten alan içtimâî-ahlâkî ilkelerle onlarla uyum içinde olan başka ilkelerin yer aldığı bir yapı tasavvur etmiştir. O, vahyin metafizik boyutu ile sosyal ahlâk boyutunun birlikte ele alınması gerektiğini⁴⁰ düşünmüştür.

Seyyid Ahmed Han ve onun gibi düşünen modernistlerde Batı tandanslı pozitivist bir yaklaşım bulunmaktaydı. Onlara göre dinî gelenek bilgileri yığına değil, aksine insanın ihtiyaçlarını karşılayan ve değer üretmek için anlamlandırılmayı bekleyen olgular ve olaylar dizisiydi. İslâm'ın din dışı olan şeyleri de kapsadığını düşünen Seyyid Ahmed Han, meseleyi daha da ileriye taşıyarak ateist bir insanın benimsediği asgari düzeydeki inançların İslâm akidesinin temelini oluşturduğunu belirtti.

Fazlur Rahman'a göre öncelikle ayetleri toplumsal ve tarihsel geçmişi içinde inceleyerek Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak önem arz eder, sonrasında kutsal kitabın özel durumlara cevap olabilecek ilkelerini belirlemek gerekir. Günümüzün sosyo-kültürel durumu çerçevesinde onun ayetleri yeni bir yorum kazanabilir. Kur'an'ın günümüzle olan ilgisinin kurulamamasının bir sonucu olarak İslâm'ın beş şartı veya miras hukuku gibi alışlagelen bilgilerin geleneksel tekrarının Kur'an'ın asıl mesajının anlaşılmasını önlediğini söyleyen Fazlur Rahman, bunun geleneksel fikirlerden ayrılma korkusundan kaynaklandığını⁴¹ belirtir. Fazlur Rahman'ın İslâm'ın evrenselliğinden hareketle, İslâm'ın her

zaman ve mekânda yeniden anlaşılabilir ve yorumlanabilecek bir din olduğunu vurgulaması ve bunu yaparken de Kur'an'ı merkezî bir konuma alması, zihinlerde yapacağı yeniliklerle topluma dinî/ahlâkî itici gücü kazandıracak fikrî/içtihadî çağdaşçılığı benimsemesi,⁴² geleneğin birikiminden yararlanabilmek için tarihi tenkit metodundan geçirmesi,⁴³ felsefenin Yunan kaynaklı olmasına karşın İslâmî platformda nasıl yer alıp İslâmî bir amaca yönelik kullanıldığını işaret etmesi ve İslâm düşüncesinin ilk dönemlerdeki esnekliğine vurgu yapması İslâmî düşünceye katkıları olarak görülebilecek orijinal yanlarıdır.

Seyyid Emir Ali, Batı'nın İslâm'a yönelik eleştirel tavrına karşı sunduğu gerçek imanı öğreten ve yüksek bir ahlâkî düzeye ulaşmayı hedefleyen İslâm imajıyla Batı'da eğitim gören Müslümanlar üzerinde güçlü bir etki bıraktı.

O, Hz. Muhammed'i ilerlemeyi düşünen, bilimi yücelten, aklın kullanılmasına önem veren ve öncelik tanıyan akılcılığın büyük öncüsü olarak takdim ediyordu.

Mu'tezile ekolüyle İslâm modernizmi arasındaki ortak ilkelerden biri de **insanı ve insanın hür iradesini ilgi merkezine alma, taklide karşı olma ve ictihad kurumunu işlevsel hâle getirme** istek ve çabalarıdır. Temel olarak Mu'tezile, Kur'an'ın bütününden Allah'ın insanlara fiillerinde özgür iradeyi verdiği ve bu irade doğrultusunda oluşan eylemlerine göre ödüllendirme ve cezalandırma yapacağı sonucuna varmıştır. Şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmıştır. Mu'tezile, insanı mükellef bir varlık olarak görmekte ve bunu akıl, özgür irade ve kendisine verilen potansiyel güç yani *istitaaya* bağlamaktadır.⁴⁴ Bu yaklaşımıyla ekol, insanı evrende kendi akıl ve iradesini kullanarak önemli işler yapabilen bir varlık olarak görür.

İslam modernistleri, kendi koşullarının biçimlendirdiği Orta Çağ hukuk sistemi ve idealize edilen geçmişteki din alimlerinin düşünce tarzıyla yeni toplumları idare etmenin güçlüğüne değinirler. Bu konuda Afganî, Müslüman toplumun inancının sahil delillere ve kesin hüccetlere dayanması gerektiğini söyler. Taklide saplanılmamasının en geçerli yolu,

yeni nesillerin inanca dair konuları daha iyi anlayabilmelerini sağlayan akli metotla yetiştirilmeleridir.⁴⁵ Abduh'a göre her Müslümanın görevi, araya başka birini sokmadan Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine ulaşmaktır. Kur'an'daki "ataların dini" tabiri ile örneklendirilen bu yaklaşım, idealize edilen eski nesille yeni nesil arasında aklın kullanımı açısından bir fark olmadığı hatta yeni jenerasyonun tarihte cereyan eden olayları tespit etme ve sonuçlarını analiz edebilme açısından daha avantajlı bir konuma sahip olduğunu⁴⁶ savunmaktadır.

Sonuç

Her düşünce biçiminin ya da olgunun içinde doğduğu tarihsel, siyasi ve sosyo-kültürel ortamın ürünü olması kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bu açıdan bakıldığında aralarında metodolojik ve bilimsel anlamda birçok benzerlikler olmasına karşın hem Mu'tezile'nin hem de İslâm modernizminin kendilerine özgü tanımlamaları ve farklı görüşleri vardır.

Akılcı-hadarî din söyleminin en önemli temsilcisi olan Mu'tezile ekolü, temel ilke ve görüşlerinde geliştirdiği mantık örgüsü ve analitik düşünce tarzıyla, İslâm düşüncesindeki entelektüel gayretin bizzat kendisi olmuştur. Ekol bilginleri, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın akıl ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikriyle, evrensel bir bakış açısı yakalamış ve her çağın anlayışına hitab edebilecek temel prensipler koymuştur. Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınmayacağı anlayışıyla hareket etmişler ve Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî açıdan hem de usûl açısından yararlanmışlardır.

İslâm modernizmi ise düşünsel bağlamda İslâm'ı ve İslâm geleneğini anlamada ve yorumlamada akli ölçütlere önem vermiş ve diğer din ve ideolojilerin İslâm'a karşı yönelttiği eleştirilere cevap verirken hem onların metot ve düşüncelerinden yararlanmış hem de geçmişe yönelik özeleştirici yapmanın gereğinden söz etmiştir. Modernist düşünce, Allah bilinci ile yeryüzünde ahlâka dayalı sosyo-politik bir düzen kurmanın ve yeni bir toplum inşa etmenin doğrudan ilişkili olduğunu savunmuş ve öteki dünyadan daha çok bu dünyada yoğunlaşarak sosyal ve ahlâkî düzene önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. İslam modernizminin nitelikleri arasında aklın üstünlüğünü kabul etme, belirsiz/kapalı olana geçit vermeme, ge-

lişim sürecini açıklayarak ele alma, kişilikleri baskı altına alan/bitiren feodal düzenlere karşıt olma, sosyal yapıları tehdit eden dinî oluşumlara tavır alma, sosyal değişimin hızlı olması sebebiyle olguları yer, koşul ve zamana göre değerlendirmenin gerekliliğini savunma gibi özellikler vardır. Bu düşünce biçiminin çekici yanı yeni bir din dili üretmesi, insana özgürlük sunması ve bireyi merkeze alması iken itici yönü yabancılaştırmayı ve anlamsızlıkları üreten Batı düşüncesinin izlerini taşıyor olmasıdır.

Kısacası Mu'tezile akılcılığının nitelikleri ile modernist düşüncenin nitelikleri yaşadıkları çağın ve toplumun ajandasındaki konulara bağlı bir şekilde farklılıklar taşımakla birlikte bilimsel bilgi, akılcılık ve sekülerlik bağlamında uygunluk ve paralellikler taşır. Bu oluşumların zihniyet dünyasında, her bireyin yaşadığı çağın ürünü olduğu ve yaşadığı çağın sorumluluğunu gönüllü olarak üstlenmesi gerektiği fikri tüm canlılığıyla yaşar. ■

dipnotlar

- ¹ Mu'tezile ekolüyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi –Farklı yönleriyle Mutezile ekolü-*, Ankara 2010, ss. 17-67.
- ² Detlev Halid, "Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri", çev.: Mahmut Ay, *AÜİFD*, XLIV(2003), c. I, ss. 427-431.
- ³ P.J.G. Bool, *Liberal Islam in Indonesia – From Revelation to Reason and Freedom: the Mu'tazilites, Harun Nasution and the Liberal Islam Network*, Melbourne 2010, ss. 124-125.
- ⁴ Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 54.
- ⁵ Mu'tezile ile diğer din ve kültürler arasındaki etkileşim hakkında daha geniş bilgi için bkz. George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), ss. 59-87.
- ⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Fırak ve tabakatu'l-Mu'tezile*, tahk.: A. Sami Neşşar, İ. M. Ali, Matbaatü'l-Camiyye 1972, s. 177.
- ⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1995, s. 35.
- ⁸ Fazlur Rahman, "Muslim Modernism in The Indo-Pakistan Sub-Continent", *School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.XXI/1, 1958, s. 82.
- ⁹ Abdul Hamid, "Sir Seyyid Ahmed Han", *İslam Düşünce Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, İstanbul 1991, c. 4, s. 386.
- ¹⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and modernity*, New York 1988, ss. 63-64.
- ¹¹ Muhsin Abdulhamid, *Cemaleddin Afganî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, çev.: İ. Sarımsık, Ankara 1991, s. 57 vd.
- ¹² Fazlur Rahman, "Muslim Modernism in The Indo-Pakistan Sub-Continent", s. 97.
- ¹³ Charles J. Adams, "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", çev.: B. Kuşpınar-A. T. Yüksel, *İslâmî Araştırmalar Dergisi Fazlur Rahman Özel Sayısı*, 4/4, ss. 269-272.

- ¹⁴ Mohammed Arkoun, *İslam üzerine Düşünceler*, çev.: H. Yücel, İstanbul 1999, s. 24.
- ¹⁵ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Basılmamış doktora tezi, Konya 2000, ss. 53-54.
- ¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi'l-tevhîd*, c. XIV, s. 23.
- ¹⁷ Fazlur Rahman, "Muslim Modernism in The Indo-Pakistan Sub-Continent", s. 83.
- ¹⁸ J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı Şah Velüyyullah Dehlevî*, çev.: İ. Çalışkan, Ankara 2002, ss. 171-172.
- ¹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: M. Dağ-M. Aydın, İstanbul 1981, s. 272.
- ²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm ve Modern Bilim Sorunu", çev.: H. Acar, *İslâmî Araştırmalar*, 5/2, s. 79 vd.
- ²¹ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık (İslâm Eğitimi Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi)*, çev.: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaoğlu, Ankara 1990, s. 141.
- ²² Detlev Halid, c. I, s. 426.
- ²³ Bkz. Bool, ss. 34-43.
- ²⁴ Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri", çev.: Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi Fazlur Rahman Özel Sayısı*, 4/4, ss. 315-319.
- ²⁵ Adams, s. 267 vd.
- ²⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: A. Açıkgenç, Ankara 1987, s. 161 vd.
- ²⁷ Watt, s. 69.
- ²⁸ Polat, s. 28.
- ²⁹ Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve h'tilâfi'l-musallîn*, tahk.: Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 318.
- ³⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, çev.: İlhan Kutluer, İstanbul 1989, s. 137.
- ³¹ Eş'arî, s. 312.
- ³² Fazlur Rahman, "Muslim Modernism in The Indo-Pakistan Sub-Continent", s. 83.
- ³³ Abdul Hamid, "Sir Seyyid Ahmed Han", s. 385 vd.
- ³⁴ John Esposito-John Donohue, *Değişim Sürecinde İslâm*, çev.: A. Y. Aydoğan-A. Ünlü, İstanbul 1991, s. 47.
- ³⁵ Mazharuddin Sıddikî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev.: M. Fırat-G. Korkmaz, İstanbul 1990, s. 18.
- ³⁶ Sıddikî, s. 24.
- ³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdulkerim Osman, Kahire 1965, ss. 607-608.
- ³⁸ Muhsin Abdulhamid, s. 66.
- ³⁹ Baljon, ss. 180-181.
- ⁴⁰ Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri", c. 4/4, ss. 318-319.
- ⁴¹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 32.
- ⁴² Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 38.
- ⁴³ Hasan Onat, "Türkiye'de Din Anlayışı ve Fazlur Rahman", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 18, s. 13.
- ⁴⁴ Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile-tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Beyrut 1978, s. 145.
- ⁴⁵ Muhsin Abdulhamid, s. 57 vd.
- ⁴⁶ Sıddikî, ss. 40-41.