

Neo-Mutezilizm'in Bazı Tezahürleri*

Detlev HALİD

Çev.: Mahmut AY

Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

A. Bir Rönesansın Menşei

İslâm toplumu, Avrupa rasyonalizmi ile entelektüel karşılaşmasından yaklaşık bin yıl önce, dinî telakkilerine yönelik yabancı düşünce akımlarının benzeri bir saldırısını yaşamıştı. Suriye, Irak ve İran'ın İslâm Devletine katılmasından kısa bir süre sonra, uzun bir tarihî geçmişe sahip dinî mezhepler, devrimci İslâm inancına karşı entelektüel bir karşı saldırı başlattılar. Yahudi, Hristiyan, Düalist ve Materyalist düşünce ekolleri, daha çok Yunan felsefesine dayalı olmak üzere rasyonel disiplinlerin yardımıyla sağlam temeller üzerine kurdukları kendi doktrinlerine dayanmaktaydılar. Din değiştirerek İslâm'a giren pek çok kimse tedricen yeni dinî, eski inançlarına uydurmaya başladı. Bu, kısmen bilinçsizce kısmen de bilinçli olarak ve bazı durumlarda da İslâm'ı parçalama niyetiyle yapılmaktaydı¹. Şüphesiz Müslüman olarak doğmuş ilk nesiller bu parçalanma tehlikesini fark ettiler. Fakat söz konusu tehdidi tüm boyutlarıyla fark edenler, esasen

* *Islamic Studies*, Vol: VIII, Nr. 4, 1969, s. 319-347.

¹ Ahmed Emin, *Duha'l-Islâm*, Kahire, 1936, III (7. Baskı 1964), s. 205.

İslâm'a yeni girenler arasında yer alan çok sayıda samimî Müslüman kimselerdi.² Onlar bu meydan okumayı daha önce yaşadıkları ve düşmanlarının silahları ile çok iyi mücehhez oldukları için, bu deneyimlerini İslâm'ın hizmetinde kullanmaya başladılar. Böylece İtızal Okulu ortaya çıktı. Bu ekolün bağlılarına³ sözlükte "ayrılanlar" veya "ayrılıkçılar"⁴ anlamına gelen Mu'tezile veya Avrupâî türeviyle Mu'tezilîler adı verilmiştir. Çoğunlukla da "teolojik rasyonalistler"⁵ olarak isimlendirilmişlerdir. Ancak onlar hakkında, "Özgürlükçü İslâm Düşünürleri"⁶nden "Aşırı Hoşgörüsüz Dogmatikler"⁷e kadar birbirinden farklı bir çok etiket kullanılmıştır. Yetkin bir oryantalist olan Kenneth Cragg, onları, önde gelen teolojik maceracılar grubu⁸, şeklinde adlandırmıştır. Lübnanlı bilim adamı Albert Nader'e göre, onlar, sadece ilk İslâm düşünürleri⁹ idiler.

Dinsel bir idarî oluşum olarak İslâm, kültürel akımların kesiştiği noktanın dış sınırında ortaya çıkmış ve sade yapısıyla yeni sorunların üstesinden gelebilecek donanıma sahip olmadığı görülmekteydi. Tam da bu noktada, eski medeniyetlerin tehditkar sorularına karşı, İslâm toplumu lehine cevaplar formüle eden grup Mu'tezile olmuştur. Onların cevapları dinî yönler kadar kültürel yönleri de kapsamaktaydı. Mu'tezile hâkimiyetinin zirvede olduğu Halife Me'mun ve yakın hâleflerinin hükümdarlıkları döneminde, Yunan felsefesi ve bilim, neo-platonik aktarımları İslâm ile birlikte

² Robert Caspar, *Le Renouveau du Mo'tazilisme*, "Melanges", IV, s. 145.

³ "Haricilik" gibi İslâmî grup ve hareketler için "mezhep" teriminin kullanımı tartışmalıdır. Zira bölünmelerinin çoğu teolojik olmaktan daha ziyade politik ayrılıklardan ileri gelmektedir. İ'tızal kavramını bir mezhep için kullanmak kanaatimce oldukça uygunsuzdur. Bunun nedeni, bu makalede açıkça görülecektir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin İslâmî mezheplerden biri olarak ele alınması yaygın bir gelenek hâline gelmiştir. Karşılaştırınız. Albert Nader, *Les Sectes Principales de l'islam* Beyrut 1958; El-Gurabî, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Firak el-İslâmîyye ve Neş'etu'l-İlmu'l-Kelam inde'l-Muslimin*, Kahire, 1948.

⁴ Fiil kökü, uzaklaşmak, köşeye çekilmek anlamına gelen İ'tezele'dir. İ'tızal isminin kaynağı özellikle L. Gardet ve M. Anawati gibi bilim adamlarının bilimsel tartışmalarının temel konusu olmuştur: *Introduction a la Theologie Musulmane* adlı eserde de şu sonuca yer verilir: "Böylelikle Mu'tezilîler yavaş yavaş kendilerine ayrılıkçı anlamını veren bu isme yöndiler ve Ortodoksların kınama amacıyla bunu kullandıklarına inandılar. Sadece bir kaç yazar temeldeki hatıralarını sakladılar.", Paris, 1948, s. 47.

⁵ Walther Braune, *Der Islamische Orient Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern, 1960, s. 96.

⁶ Heinrich Steiner, *Die Mu'taziliten Older die Freidenker İm islam*, Leipzig, 1865.

⁷ Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'islam*, Paris, 1958, s. 96.

⁸ Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam-Islamic Surveys*, Edinburgh, 1965, III, s.74.

⁹ Onun kitabının başlığı: *Le Systeme Philosophie des Mu'tazila- Premiers Penseurs de l'İslam*, Beyrut, 1956.

yaratıcı bir senteze ulaştı.¹⁰ İslâm tarihî boyunca, buna kıyaslanabilir bir başarının kültürel sentezini bulabilmek oldukça zordur.¹¹

Ancak, fundamentalistler tarafından 850 tarihinde bozguna uğratılmasından itibaren Mu'tezilî düşünce okulu yasadışı ilan edildi. Mu'tezile öğretileri, Mu'tezilî öğretilciler ve eserleri gibi ortadan kayboldu. Onlar, Zeydî Yemen'de kendilerine ayrılan yerde İslâm dünyasıyla bağlantısız ve büyük bir yalnızlık içinde yaşamaya devam ettiler.¹² Hint-Pakistan alt kıtasında, modern İslâm'ın en önde gelen teologlarından biri olan Şiblî Numanî haklı olarak; bazı kaynak eserler ve ipuçlarının birkaç kitapta mahafaza edilmemesi durumunda böyle bir okulun var olduğu hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi söylemiştir.¹³ Arapça konuşulan dünyada, modern çağda Mu'tezile geleneğini ilk defa başlatan kişi Muhammed Abduh (1849-1905) olmuştur. Abduh, Fransız Rahip Gabriel Hanotaux'un ve Hristiyan Arap Farah Antun'un saldırılarına karşı İslâm'ı savunarak, İslâm'ın ne kaderci olduğunu, ne de bilime düşmanca davrandığını kanıtlamak için Mu'tezile argümanlarını kullandı.¹⁴ Ancak Abduh çok sayıda Mu'tezilî doktrinle açıkça özdeşmesine rağmen, radikal muhâlefetin korkusuyla olumlu bir bağlamda bile bu okulun ismini zikretmeye cesaret edemedi. Bununla birlikte Abduh, İslâm düşüncesini Mu'tezile'nin yeni bir savı şeklinde yeniden formüle etmeye çalıştı.¹⁵ Bir nesil sonra Abduh'un hız kazandırdığı bu misyon, Ahmed Emin (1886-1954) tarafından mantıksal sonuçlara vardırıldı.

Bundan başka bu misyon, sadece Abduh'un mütevazî başlangıcının rasyonel bir arayışından ibaret olmayıp aynı zamanda Ahmed Emin'in yaşadığı zamanın ruhunun tanınmasıydı. Abduh'un el yordamıyla bazı temel reformları harekete geçirme gayretleri, güçlü gelenekçilerin müsamaha gösterebileceklerinden daha fazlaydı.¹⁶ Benzer bir şekilde Ali Abdurrazık'ın ilk İslâm toplumunun politik olmayan karakteri hakkındaki tezi, acı sonuçlar

¹⁰ Braune, a.g.y., s. 96; Max Horten, *Die Philosophie des Islam*, München, 1924, s. 44. v.d.

¹¹ Braune a.g.y., s. 96: "Ülkeleri askerî olarak kendine tâbi kılmasındaki zafer dolu güçle, hukukî düzeni inşa ve milletleri kendi içinde eritme yeteneği, onun yabancı düşünceyi benimseme, kendisine adapte etme ve geliştirme cesaretini güçlendirmişti"*

¹² Bundan dolayı Goldziher'in bir noktada topladığı ısrarına önem vermekteyim; o, şöyle der: "Mu'tezilîizm Şîî edebiyatı içinde günümüze kadar sürdü. İşte bu yüzden, tarih literatürü kadar din literatürü görüşünde de, aktif Mu'tezilîizm'in, Eş'arîliğin kesin zaferi sonrası kalmadığını ileri sürmek büyük bir yanlıştır. Modern zamanlara kadar geliştirilmiş zengin, dogmatik Şîî edebiyatı bu iddiayı yalanlamak için buradadır.", *Le Dogme et la Loi de "l-Islam*, s. 189.

¹³ Şiblî Numanî, *İlmu'l-Kelâm Avru'l-Kelam*, Karaçi, 1964, s. 122.

¹⁴ C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1934, 86-90.

¹⁵ Caspar, a.g.e., 142-172.

¹⁶ C.C. Adams, a.g.e., 70.78.

taşıyan tehlikeli bir girişim olarak karşılandı¹⁷. Bundan sonra Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalar üzerine eleştirel çalışmasından dolayı Taha Hüseyin'e karşı tenkitler meydana geldi¹⁸. Bununla birlikte daha büyük bir boyutta düşünce özgürlüğü sağlama mücadelesinde aralıklı olarak kaydedilen bütün bu hamleler verimsiz kalmadı. Mısır Millî Üniversitesi'nin, liberal bir kişi olan Lütfi Seyyid'in yönetimi altında kurulması, gelenekçi bilim adamlarından oluşan Ezher Üniversitesi'ni etkisiz hâle getirmede ağırlıklı bir denge unsuru olarak ortaya çıktı¹⁹. Ahmed Emin, Mısır Millî Üniversitesi'nde Arap edebiyatı dersleri verdi. Daha sonra da Edebiyat Fakültesi'nin dekanı oldu. Böylece özgür düşüncenin radikal öncülüğünü yapan bir kimsenin, özgüvenini en güçlü kaynağında tecrübe etme imkanı buldu. Aynı anda onun İslâm'a bağlılığına bir meydan okuma tecrübesi de yaşadı. Ona gözüktüğü üzere, rasyonel temelli destek olmaksızın bir kimsenin kendisine sahip olması kolay kolay garanti edilemezdi²⁰. Bu iki faktör Mu'tezile düşünce ekolüne dönüş yapılmasına yol açtı.

Bir diğer faktör ise, Mu'tezilî el-Hayyat'ın *Kitabu'l İntisar* adlı eserini 1925 yılında Kahire'de yayınlayan İsveçli oryantalist H. Nyberg ile Ahmed Emin'in işbirliğine gitmesiydi. Böylece birkaç yüzyıldan sonra ilk defa bir Mu'tezilî eser araştırmacılara sunulmuştur. Önceleri böyle bir araştırma sadece Mu'tezile karşıtlarının polemiklerinden çıkan bilgiye bağlıydı. Ahmed Emin'in yardımının bir yönü de Nyberg'in edisyonunun girişini Arapça'ya çevirerek yayınlamasıydı.²¹

Yukarıda zikredilen faktörlerden belki de daha da önemlisi, Arap dünyası dışındaki Müslüman ülkelerde, Mu'tezile'nin modernistler tarafından olumlu olarak tasvir edilmesiydi.

"*Le Renouveau du Mo'tazilisme*" (*Mu'tezilîzm'in Yeniden Canlanması*) üzerine yazdığı bir makalesinde Robert Caspar, Muhammed Abduh'tan Ahmet Emin'e neo-Mu'tezilîzm'in köklerinin izlerini araştırıp bulmuştur. Mısır'daki durumla ilgili olarak eserinin derinliğinden dolayı Caspar'a çok şey borçluyuz. Ancak onun, araştırmasını daha geniş İslâmî kontekst içinde meydana gelen benzer gelişmelerle bağlama isteği, neo-Mu'tezilîzm'in Muhammed Abduh'un şahsında soyutlanmış bir olay olarak Mısır ve Arap dünyasında yanlış anlaşılmasına neden olmuştur.²²

¹⁷ Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass, 1962, s. 143.

¹⁸ Pierre Cachia, *Taha Hüsayn His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London, 1956.

¹⁹ Caspar, a.g.e., 183.; Baber Johnson tarafından geniş bir şekilde anlatılmıştır: *Muhammad Husain Haikal Europa und der Orient im Weltbild Eines Agyptischen Liberalen*, Beirut, 1967, s. 86 v.d.

²⁰ Hayatî, (Otobiyografi, Kahire, 1950, 3. Baskı 1958), 281-4.

²¹ Caspar, 146, not 3; 181, not4.

²² A.g.e.

Bazı Mu'tezilî kavramların pek çoğunun benzer şekilde yeniden gündeme getirilmesi, 18. yüzyıl modernistlerinden Şah Veliyullah Dehlevî'de bulunabilir. Ancak Şah Veliyullah, sürgün edilmiş olan bu düşünce okulunun adını anmaktan özellikle kaçınmıştır. Şah Veliyullah'ın düşüncelerinin başlıca yorumcusu ve propagandacısı olan Ubeydullah Sindî (1872-1944) Mu'tezilî doktrinler ile Şah Veliyullah'ın öğretilerinin özdeş olduğunu göstermekten hiç çekinmedi. O, "Nâsîh" ve "Mensûh" sorununu yani ilk vahy edilen Kur'ân ayetlerinin son vahy edilenler tarafından yürürlükten kaldırılması sorununu bir örnek olarak göstermiştir. Ubeydullah Sindî, *Shah Wali-Allah awr unka Falsafa* adlı eserinde, Veliyullah'ın hiçbir Kur'ân ayetinin yürürlükten kaldırılmadığını düşündüğünü ortaya koymaktadır. Sindî, beşi hariç, mensûh olduğu söylenen ayetlerin sürekli geçerliliğini koruduğuna dair mantıklı açıklamalarda bulundu. Ancak onun keşfetmiş olduğu metot, yürürlükten kalkan ayetler şeklinde adlandırılan bireysel iddiaya uygulanmış olsaydı, bu beş ayetten hiç birisinin yürürlükten kalkmadığı görülecekti. Onların özel ve sonsuz müstakil anlamı şüphe götürmeyecek derecede açıktır. Bu noktada Sindî, Şah Veliyullah'ın Nâsîh-Mensûh teorisinin kapsamlı bir ıslahını yapmak konusunda ısrarcı davranmadığını; çünkü yorumlanmasına gerek olmadığını düşündüğünden bu beş ayeti ihmal ettiği sonucuna varır. Sindî'ye göre Veliyullah gelenekçileri yatıştırmak maksadıyla konuyu tartışmaktan kolaylıkla vazgeçebildi. Sindî, şöyle devam eder;

"Şah Veliyullah, Kur'ân'da bir kısım ayetlerin, diğerleri tarafından yürürlükten kaldırıldığına dair gelenekçi düşüncülerin görüşlerine kesinlikle uymaz. Ancak yaygın inançların çürütülmesinde ve onları ıslah etmede Veliyullah ihtiyatla kendine özgü tarzlar seçer. O, Kur'ân'da Nâsîh-Mensûh teorisinin yıllar önce âlimler tarafından kabul edildiğini bilmektedir. Onunla çağdaş her kim Nâsîh-Mensûh teorisini reddetse, Mu'tezile'den biri sayılacak ve dolayısıyla düşünceleri önemsenmeyecekti. Onunla çağdaş olan âlimlerin bu genel eğilimi taşımaları üzerine Şah Veliyullah bu sorunu aşamalar hâlinde açıklamaya çalışmıştır²³.

Mu'tezile'ye referansta bulunma noktasında Sindî'nin çok özel bir durumu vardır. Ubeydullah, Hint-Pakistan alt kıtasındaki Müslümanlara özgü yeni bir bakış açısı yaratmayı amaçlamıştı. Çünkü bu insanların, Arap İslâm'ına kölece hayranlık duyduklarını hissetmişti. Bir yabancı geçmişe bu arzulu bağlılık, Müslüman tarihine onları kendi görkemli katkılarını göz ardı

²³ *Shah Wali Allah awr Unka Falsaa*, Lahore, 1944, 2. Baskı 1949, s. 86,87: Buna göre Şah Veliyullah'ın asıl maksadı, Kur'ân-ı Kerim'de kapalı olarak herhangi bir mensûh ayetin olmadığını belirtmekti. Ancak, maslahattan dolayı bunu açık bir şekilde ifade etmiyor. Bunu apaçık bir şekilde söylediği takdirde Mu'tezile görüşleriyle benzeşeceğinden endişe ediyordu.**

etmelerine ve bundan başka, diğer Müslüman ulusların saygısını yitirmelerine mal oldu²⁴. İlk ve önde gelen bir Milliyetçi olarak Sindî, Mu'tezile ile Hadisçiler (gelenekçi muhafazakar âlimler) arasındaki çatışmayı İran ve Arap zihniyetleri arasındaki bir mücadele olarak gördü. O, Me'mun döneminde, Arapların, yönetime ait işlerde tüm etkinliklerini kaybettiklerini belirtir. Bu dönemde, dilleri hariç, Araplara ait herhangi bir büyüklük sembolü kalmamıştır. Bu üstünlük kalıntısını (Arap dilini) korumak için Arapça'nın ilahîliği üzerinde ısrar ettiler. Bu nedenle, sözcüklere anlamlarından daha fazla önem atfeden bu insanların çoğunu, Arap hegemonyasının propagandacıları olarak telakki ederiz. Arap âlimlerinin çoğu Kur'ân'ın ezeliği doktrini için mücadele ettiler. Arap üstünlüğünün en tipik kahramanı İmam Şafî idi. Ona kıyasla, Arap olmayan İmam Ebu Hanife de, İmam Buhârî gibi Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunmaktaydı.²⁵

Mekke'de on iki yıllık sürgün esnasında Ubeydullah Sindî, kendisini ve diğer Hintli veya Arap olmayan ulemayı otorite olarak kabul etmeye yanaşmamaları sebebiyle rahatsızlık duymuştu. "Onların Şah Veliyullah'ın mistisizminde İranizm ve İndyanizm kokusu almaları, açıkça onların gözünde İndyanizm ve İranizmin İslâm ile hiçbir ilişkisinin olmadığı"²⁶ gerçeğinden Ubeydullah, oldukça incinmişti. Ubeydullah bu aşamadan sonra gerçeklerini üzerine inşa edebileceği ideolojik bir temel sağlamak üzere, idealindeki örnek olan Veliyullah'ı takip etti. Ubeydullah, Hindistan'da hiçbir şekilde egemen olmayan Hanefi Rey Okulu'nu, bir "Aryan" okulu olarak isimlendirdi ve bu okulu İslâm'ın Hindistan ulusal yorumu olarak deklare etti. Buna karşın Şafî'nin "Semitik" okulunu İslâm'ın ulusal Arap versiyonu olarak kabul etti. Pan-İslâmist topluluklarda her ikisi de İslâm'ın genel bünyesi itibarıyla aynı yakınlıkta durmaktadırlar²⁷.

Şah Veliyullah ve Ubeydullah Sindî hakkında önde gelen otoritelerden biri olan Muhammed Server, onların görüşlerini şu şekilde özetler:

"Kısacası, Kur'ân'ın yaratılmışlığı problemi hakkında Me'mun'un başarısı, Arap düşüncesindeki üstünlük kompleksini ıslah etmesi anlamına gelmekteydi. Ona göre; gelenekçiler (ehl-i hadis)'in Kur'ân'ın yaratılmamışlığı düşüncesi üzerinde ısrarcı olmaları, Arap ve İran düşüncesinin sağlam bir şekilde birleşmesi arzusunu sekteye uğratan bir engeldi. Bu, onun imparatorluğunun politik çıkarlarına aykırı olduğundan, Me'mun'u, sorunu hararetle bir şekilde takip etmeye sevketti. Mevlana Ubeydullah Sindî, bu dönemde Arap muha-

²⁴ Ubeydullah Sindî, *Shah Wali-Allah awr unki Siyasî Tahrik*, Lahore, 1942, s. 166; karşılaştırınız. *Falsafa*, 235.; Muhammed Sarwar, *Ubeydullah Sindhi-Halat-i Zindagi, Ta'limat awr Siyasî Afkar*, Lahore, 1943, 3. Baskı 1967, s. 442.

²⁵ Sarwar, a.g.e., s. 301-303.

²⁶ Sindî, *Falsafa*, 232-233.

²⁷ A.g.e., 208-214; karşılaştırınız. Makalem, "Ubeydullah Sindhi-Modern Interpretation of Muslim Universalism", *Islamic Studies*, Haziran, 1969.

liflerinden daha az bilgili olmayan Gayrı Arap âlimlerin Kur'ân'ın yaratıldığı görüşünü kabul ettiklerini belirtir.²⁸

"..Me'mun ile birlikte İranlılar belli bir entelektüel üstünlük elde ettiler. Mu'tezile hareketi ise bir dereceye kadar bu üstünlüğün bir manifestosu idi."²⁹

Ubeydullah, Mu'tezile'yi evrensel Müslüman toplumda Hint kültürel egemenliğini kendi açısından vurgulamak için kullandı. Gerçekte o, tam manasıyla bir neo-Mu'tezilî değildi. Ubeydullah, i'tizal düşüncesini ulusal amaçlarını daha ileri bir düzeye taşımak için bir model olarak benimsedi. Ancak bunlar, sonuç itibarıyla İslâm'ın sadece bir Acem etiketini değil, aynı zamanda gerçek bir Hint etiketini de temsil eden Veliyullahizm'in işine yaradı. Yine de, Mu'tezilî yenilenmenin başlamasını Şah Veliyullah'a ve bu hareketi destekleyerek sıçrama kazandıran, onun düşüncesinin bir propagandacısı olan Ubeydullah Sindî'ye borçluyuz.

"Veliyullah için 'akıl ve delil' muhtemelen daha esaslı bir önem taşımaktaydı, ancak onlar, ilk eğitimini Delhi'deki Veliyullah'ın hâleflerinin-Şibli'nin skolastizminin ve İkbâl'in düşüncesindeki dinî yeniden yapılanmanın- okulundan alan Seyyid Ahmed Han'ın neo-Meu'tezilizm formülünü ortaya çıkardılar."³⁰

Ubeydullah Sindî'nin açıkça gösterebildiği Veliyullah'ın Mu'tezile eğilimi, temelde Seyyid Ahmet Han (1817-1898)'a dayanmaktaydı. Seyyit Ahmet Han'ın önderliğindeki Müslüman Hintli modernistler, birbirlerini neo-Mu'tezile olarak isimlendirmeye oldukça istekli idiler. İslâm'ın aydınlanmacı grubunun özelemlerini ve amaçlarını yeniden diriltme isteği içindeydiler. Mu'tezilî görüşlere bu türden istekli bağlılık, Mu'tezilî fikirlerin Hindistan'da Mısır'dan daha erken bir dönemde açıkça kabul edilmesini sağladı. Bu bağlamda Cemalettin Afganî'nin büyük rolü dikkate değer bir öneme sahiptir. Afganî Ortadoğu'daki vaizlik kariyerine başlamadan önce Hindistan'da çalıştı³¹. Bu nedenle, Hindistan'daki neo-Mu'tezilizm'in Mısır'da yansımalarının olmadığını tasavvur etmek zordur. S. Ahmed Han ve Afganî arasında naturalizm kavramı üzerine şiddetli tartışmaları göz önüne

²⁸ Server, a.g.y., 303.. Mu'tezile'nin mücadelesini bu şekilde ele alırken o, yalnız değildir. Bu konuda Duncan B. MacDonald şunları kaydeder: Mu'tevakkil'in hükümdarlığının ikinci yılı olan 234'te Mu'tezile lağvedildi. Aynı yıl Kur'ân'ın yaratılmış olduğu ilan edildi. Aynı zamanda Ali'yi destekleyenler ve bütün İran milliyetçiliği yasak altına alındı. Özellikle öncelikli yasal durum tekrar inşa edildi. Mu'tezilizm sapkınlık suçlaması karşısında bir bocalamayla baş başa kaldı. Arap milliyetçileri ve Hadisçiler otoritelerini yeniden kurdular." *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903, Yeniden Basım, Lahore, 1950., s. 137.

²⁹ A.g.e, 305-6.

³⁰ Aziz Ahmed, *Studies in Islamic Culture in The Indian Environment*, Oxford, 1964, s. 205.

³¹ W.C. Smith, *Islam in Modern History*, 48.

alırsak, en azından Hindistan ve Mısır'daki neo-Mu'tezilizm'in paralel yürüdüğünü söyleyebiliriz. İngiliz emperyalizminin Hintli Müslümanlar üzerinde uyguladığı baskıcı tecritten dolayı, Mısır ve Hindistan kolları başlangıçta birbiriyle görüşme imkânına sahip olmamıştır, ancak daha sonraları her iki bölgede gelişen özgürlük (liberasyon)'ten sonra gelen Hintli ve Mısırlı düşünürler neo-Mu'tezilim'izmin büyük oranda gelişmesini sağladılar. Buna rağmen Goldziher, Kur'ân'ı yorumlamaya dayalı çalışmasında şunları söylemektedir:

"Mısırlı düşünürlerin çabalarının Hindistan'dan yayılan itici güçlerin bir etkisiyle olup olmadığını ispatlamak neredeyse olanaksızdır. Bu soruya olumsuz cevap vermek için bazı nedenler vardır. Mısırlıların yazınsal kanıtlarının Hindistan hareketi ile herhangi bir bağlantıyı ortaya koymadığı önemli bir gerçektir. Mısırlı düşünürler, kendilerini ilk yüzyıllardaki samimi Ehl-i Sünnet otoritelerine dayandırmaya veya kendilerini haklılığı kanıtlanmış modellere izafe etmeye uğraştılar. Ancak hiçbir zaman kendilerini, Hintli taraftarlara veya modern Hintli habercilere izafe etmediler."³²

Goldziher, reform gerçekleştirme peşinde koşan bu iki grup arasında gerçek anlamda önemli bir farkın olduğunu şu cümlelerle dile getirmeye devam eder:

"Hint neo-Mu'tezilesi, kendi kendisini kültürel bir hareketin temsilcisi olarak nitelendirir. Bu, onlara boyun eğdiren Avrupalılarla karşı karşıya gelmeye zorlanan Müslüman entelektüel çevrelerin müzakerelerinin bir sonucudur. Hint neo-Mu'tezilîsi'nin reform çabaları Avrupa kültüründen etkilenmiştir. Onlar için teolojik görüşler, ikinci dereceden bir öneme sahiptir. Hint neo-Mu'tezilesi bu konuda vicdani rahatsızlık duymaksızın kayıtsız ve rahat durumdaydı. Bunun tam aksine Mısır'daki hareket teolojik bir karakter taşımaktadır. Bu hareketin reform istekleri, teolojik düşüncelerin ürünüdür. Mısırlılar herhangi bir dış etkiden bağımsızdı. Mısır'daki hareket, yanlış uygulamaların tamamen ortadan kaldırılması konusunda ısrar etti. Ancak bu uygulamalar, kültüre ters düştiğünden ve günümüze uyamadığından değil; İslâm'a ters düştiğünden ve Kur'ân'ın ruhuna ve Sahih Sünnete aykırı olduğundan kaldırılmak istenmiştir."³³

Goldziher'in vardığı bu sonuçlar bir genelleme olarak kabul edilse bile isabetli olarak kabul edilemez. Bu durum gerçekte, her iki grubun da hakkaniyetle değerlendirildiğini ortaya koymamaktadır. Hindistan'daki hare-

³² Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1952, s. 320.

³³ A.g.e, 321.

kete gelince, Goldziher bu konuda tamamen yanılmıştır. Çünkü o araştırmalarını bu modernistlerin mevcut İngilizce eserleriyle sınırlandırmıştır. Kendisi Urduca olarak dile getirilen eğilimlerin farkında olmadığını söylediğinde, bu eksikliği itiraf etmektedir³⁴. Goldziher'in, Hindistan'daki kültürel hareketin, modern Avrupa uygarlığının etkisine karşı bir reaksiyon olduğu yolundaki gözlemi, kendisinin de yaptığı gibi Seyyid Ahmet Han'a ve özellikle Seyyid Emir Ali'ye uygulandığında şüphesiz doğrudur. Bunun yanında Şiblî Numanî'nin Urduca yazdığı eserleri incelediğimizde, bu gözlemin tutarlı olmadığı görülür. Goldziher'in Mısırlı modernistlere uyguladığı nitelendirmesi, Abduh'tan daha çok âdeta Numanî'ye uygun düşmektedir. Goldziher'in bu nitelendirmesine rağmen, Şiblî Numanî, Mu'tezile'yi canlandırmaya Ezher'in meşhur reformcusundan daha fazla katkı sağlamıştır. Bundan başka Şiblî Numanî, Mu'tezile ismini kullanmaktan rahatsız olmazdı. Onun pek çok kitabı Mu'tezile'ye referansla doludur. Onun Me'mûn hakkında 1894'te yazmış olduğu eser, bir Mu'tezile devine adanmış ilk kitabı idi. Bu eserden sonra benzer çalışmalar hep artarak sürmüştür: A. Ferid Rifaî tarafından ele alınan *Asru'l-Me'mun (Kahire 1927)* adlı eser ve Abdu'l-Hadî Ebû Ridâ tarafından ortaya konan *İbrahim bin Sayyâr el-Nazzâm (1946)* adlı eser, bu çalışmalar arasında önde gelenlerinden bazılarıdır. Bundan başka, Gazâlî hakkında yazdığı kitabında Şiblî Numanî, Ehl-i Sünnetin bu büyük imamının, Mu'tezilîzmi kökünden kazıyan düşüncenin tepki okulu Eş'ârîlik'in dar görüşlerinden pek çok açıdan ayrıldığını kanıtlamak için elinden gelen çabayı sarf etmiştir. Şiblî Numanî, Gazâlî'nin Mu'tezile yorumlarıyla uygun biçimde otaya koyduğu pek çok konuyu zikreder. Gazâlî, Mu'tezile ile ilgili bir takım delillendirmeleri yeniden ortaya koymakla aslında Eş'arîlik'i antropomorfizmin büyük bölümünden arındırmıştı.³⁵

"Şiblî, batılı değerlere İslâm'ın bakış açısından yaklaşmaktaydı. Onun programı, İslâm'ı bazı yeni kriterlerle reforme etmek olmayıp, İslâm'daki bazı şeyleri yeniden canlandırmaktı. Onun en büyük hayali, izleri Abbasîler döneminden beri süregelen İslâmî eğitimin

³⁴ A.g.c, 320.

³⁵ Gazzâlî, (Haydarabad/Dekkan 1901). 1956 baskısı, s.223 : İmam Gazali, çoğunlukla Eş'ari akaidini benimsemiştir, ancak bazı önemli meselelerde Eş'arî'ye muhalefet etmiştir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin görüşleri adeta Eş'arîliğin görüşleri olmuştur, örneğin Eş'arî, "istiva ale'l arş" ifadesindeki "istiva" kelimesinin, Mu'tezilenin yorumladığı gibi "istila" veya "kudret" anlamına gelmediğini belirtmiştir. Eş'arî bu kelimenin zahiri anlamını benimsemiştir. Zira o, genellikle zahiri yöntemi kullanmıştır. Nitekim Eş'arî "*Kitabu'l Makalat*"ta, Mu'tezile'nin "Errahman ale'l arş'steva" ifadesindeki "isteva" kelimesini, "istevla" şeklinde yorumladığını belirtmiştir. Eş'arî, Mu'tezile'nin bu görüşte olduğunu söylemesine rağmen, İmam Gazâlî, onun Mu'tezile hakkındaki bu görüşüne muhalefet ederek, bu görüşün Mu'tezile'ye ait olmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin bu kanaati bütün Sünnîlerin gerçek akidesi olmuştur.**

rehabilitasyonunu bütünlüğü içinde sağlamaktı... İslâm'ın ilk yüzyıllarının rasyonalist mezhebi Mu'tezile'nin yaptığı gibi Şiblî, din dışı düşüncelerle mücadele etmek için, eski Yunan felsefesini inceleyerek, felsefe ile İslâmî doktrinin bir sentezini üretmeyi kendisine görev edindi.³⁶

Şiblî, Seyyid Ahmed Han'ın aksine tarihîyle birlikte İslâm'ın bütününe kabul etmiş, onu anlamış ve sevmiştir. Ayrıca İslâm'ın yarı batılı modern dünya tarafından anlaşılıp benimsenen terimlerle ifade edilmesinin gerekliliğini fark etmiş ve bu yönde çalışmaya başlamıştır. Onun tipik metodu ve tüm bakış açısı, günümüz için teolojisini ortaya koymadan önce, geçmişte teolojinin bir ön tarihini yazmış olmasıdır.³⁷ "Şiblî, Lucknow okulunda dinî eğitimi rehabilite etme çabasından sonra, Müslüman eğitiminin bir okulunu organize etmeye başladı. Bundan sonra genellikle Şiblî Akademisi olarak bilinen, Azamgarh'taki Dârü'l-Musannifin'in kuruluşunu gerçekleştirdi ve ölümünden önceki yıl kendisini tamamen bu kuruluşa adadı"³⁸

Bundan başka, Şiblî Numanî, 1892'de Yakın Doğu'yu ziyaret etti ve Mısırlı modernistler M. Reşid Rıza ve M. Ferid Vecdî ile bağlantı kurarak, Hindistan'a döndükten sonra da bu ilişkisini devam ettirdi.³⁹ Şiblî'nin Mısır'daki yankısının genişliğinin bir göstergesini, Corci Zeydan'ın *Tarîk al-Tamaddun al-İslâmî* (1906)'sinde bulabiliriz. Şiblî, Zeydan'a kaynaklık etmiştir. Bu son çalışma, Modern Çağ'da Arap kültür tarihini tanıtmaya başlayan örnek bir çalışmadır. Bu eser, Ahmed Emin'in Zeydan'dan sık sık bahsettiği yeni bir dönem açan eseri için bir ilham kaynağı olarak hizmet etmiştir.⁴⁰

Abduh'un, Hristiyan eleştirmenler karşısında İslâm'ı savunmada Mu'tezile tartışma metodunu kullandığını daha önce zikretmiştik. Bu savunma, eleştirilerde olduğu gibi iki yönlü idi. Daha teolojik bir düzey üzerine kurulu Hristiyan misyonerlerinin saldırısı ve kültürel ilerleme yolunda bir engel olarak düşündükleri İslâm'a batılı seküleristler tarafından yapılan haksız itham vardı. Bu son eleştiri, Müslümanların kültürel değerlerinin yeniden ifadesini talep etmekteydi. Goldziher, Cemaleddin Afganî'yi Mısır'daki hareketin öncüsü olarak takdim eder ve onun, Fransız bilgin Renan ile *Journal de Debat*'taki tartışmasına değinir. O, bir bakıma Afganî'nin katkısının daha çok, en belirgin temsilcisi Seyyid Emir Ali olan kültürel hareketle uyum içinde olduğunu dahi kabul eder.⁴¹ Bununla birlikte, Onun

³⁶ W.C. Smith, *Modern İslam in Indian*, Lahore, 1963, s.36.

³⁷ A.g.e, 37.

³⁸ A.g.e, 39.

³⁹ A.g.e, 38.

⁴⁰ Karşılaştırmamız, özellikle *Zuhru'l-İslâm, II*.

⁴¹ Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen KoranAuslegung*, s. 323: "Avrupa sürgünleri esnasında hoca ve talebe (Afganî ve Abduh'un) propaganda faaliyetlerini neşriyat

Reşid Rıza ve diğer Mısırlı yazarlarla ilgili daha önceki yargısını geçerli kabul edersek, bunun, Menar grubunun ilk safhasıyla, yani Goldziher'in araştırmasının sonuçlandığı dönemle sınırlı olduğunu görürüz.

B. Bilimsel Metodun Büyüsü ve İlimliliğin Ruhı

Ahmed Emin ile birlikte neo-Mu'tezilizm Mısır'da zirveye ulaşmıştır, ancak Mu'tezilizm taraftarlarının halka özgü olan şekli⁴², bu okulun Hindistan'da yeniden canlandırılması şeklinden güçlükle ayırt edilebilmektedir. Bu, başka türlü de olamazdı, çünkü Ahmed Emin ilk denemelerinin birinde; geleneksel İslâm öğretisiyle modern batı biliminin sağlıklı bir sentezinin yolunu açmada Mısırlılara öncülük eden "Hintli kardeşlerimize" saygılarını ifade etmiştir. Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali ve Muhammed İkbâl, Avrupa medeniyeti ile Müslüman kültür arasında, modern bilimler ile eski bilimler arasında daha önce varolmayan bir bağ yaratmışlardır. Şimdi her ikisi de İslâm dünyasında mevcuttur.⁴³ Ahmed Emin, Mısır için iyi bir örnek teşkil etme açısından onların gayretlerinden övgüyle söz eder. Daha da ileri giderek onların düşünce şeklini yaymaya çalışır. Sadece yazılarını biriktirdiği ve yöneticiliğini yaptığı *er-Risâle* ve *es-Sekâfe* adlı dergilerde onların izlerini takip etmekle kalmaz, bunun yanında İslâm tarihî üzerine kaleme aldığı kitap serilerinde de onların yolunu takip eder. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* adlı eserinde İkbâl'in "*The Development of Metaphysics in Persia*" adlı eserindeki tezlerine ve Seyyid Emir Ali'nin "*Spirit of İslâm*"ındaki tezlerine değinir. Aynı şekilde, *Zuhru'l-İslâm*

vasıtalarıyla sürdürüyor, Müslüman halkları her türlü yabancı hâkimiyetten kurtarmayı ve aynı zamanda kendi gücünden elde edilmeye çalışılacak bir İslâm rönesansını hedefliyorlardı. İslâm, Avrupa kültürünü körü körüne taklit etmeksizin kendini gençleştirecek (yenileyecek) ve diğer her bir dinle rekabet edebilecek zihni vasıtalara sahiptir. Ne var ki, onlar bu bilinci yine, kendilerini rahatça teslim ettikleri Avrupa ile olan temaslarının onlara sunduğu tecrübelerden oluşturdular. Cemaluddin'in Ernest Renan'la o dönemde (1883) çok bahsedilen *Journal deş Debats*'in sütunlarındaki polemîği malumdur. Bu polemîğin ilki açısından amacı, İslâm'ın şerefini kurtarmak ve onun kültür yetencğini bunun aksini düşünen Fransız akademisyenine karşı (savunmaktadır)*

⁴² R. Caspar, *a.g.e.*

⁴³ Karşılaştırmız. "*Halka Mefkuda*", *Feyzu'l-Hatir*, I, 33-34.: "Seyyid Muhammed ikbali okuduğunda, "Kanf'ın felsefesi hakkında derin bir öğretici olarak, Kant felsefesini ortaya koyduğunu; Gazalî hakkında ince bir araştırmacı olduğunu; İslâm ve Hristiyanlığı karşılaştırırken, yazılanlardan haberdar olan bir araştırmacı olduğunu; Göte gibi Alman şairlerini ortaya koyarken, Göte hakkında yaptığı tahlille insanı hayrete düşürdüğünü; Mu'tezile ve Sufiyye hakkında konuştuğunda, onların derinliklerine girdiğini ve içlerine kadar uzandığını sonra da bir Avrupalının kendi kavminin felsefesini muhteşem bir şekilde sunduğu gibi onun da onların yüceliklerini ortaya koyduğunu buluyorsun." Seyyid Ahmed Han ve Seyyid Emir Ali ile ilgili bölümler için krş. *Zu'ama el-Islah fi'l-Asri'l-Hadis*, Kahire, 1948.

(vol.11, p.83) adlı eserinde de, Hudabahş'ın "Hindistan'dan Birkaç İngilizce Yazı" kitabından ve Şah Veliyullah'ın "Huccetullah el-Baliğa" adlı eserinden alıntılar yapar. Sonuçta, İkbâl'in "İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması"⁴⁴ adlı eserinin Arapça versiyonunu yayınlayan organizasyon, Ahmed Emin'in telif, tercüme ve yayınlama⁴⁵ komisyonu idi.

Ahmed Emin de Goldziher gibi Urduca bilmediğinden, Şiblî Numanî ve diğerlerinin çalışmalarında yer alan neo-Mu'tezilizm'in daha teolojik etiketinden haberdar değildi. Emin'in kültürel bir hareket olarak İ'tizal'i diriltmeye yönelik çabası her şeyden önce Seyyid Emir Ali'nin yazdıklarını öğrenmesinden ileri gelmekteydi. Seyyid Ahmed Han ve onun vekili Şiraz Ali, kendi kendilerini Mu'tezilî doktrinleri yaymaya adanmışlarken, Seyyid Emir Ali ise daha çok, kendi bakış açısına göre Mu'tezile'yi daha uygun tarihî perspektif içinde ele almakla ilgiliydi.⁴⁶ Emir Ali, İ'tizal düşüncesinin kurucularından biri olan Vâsil b. Ata hakkında ise şunları söylemektedir:

"Onun okulu birkaç yüzyıl insanların zihinlerine hâkim oldu ve bu sırada yönetimi elinde tutan aydın idarecilerin desteği ile Müslümanların ulusal ve entelektüel hayatın gelişmesine daha önce var olmayan bir katkı kazandırmıştır..."⁴⁷

"Mu'tezilîizm çok kısa sürede İmparatorluğun her yerinde bütün düşünce ve kültürel sınıflar arasında yayıldı. İspanya'ya ulaştığında Endülüs akademileri ve yüksek okullarının egemenliğini ele geçirdi. Mansur ve onun yakın hâlefleri Rasyonalizmi desteklediler (teşvik ettiler). Ancak Mu'tezilî doktrinleri açıktan savunmadılar. Diğer Asya hükümdarlarından daha çok büyük unvanını hak eden Me'mun, Mu'tezilî okula bağlılığını itiraf etmiştir. Me'mun ve oğulları Mu'tasım ve Vasık akılcı ruhu Müslüman dünyanın her yerine ulaştık için çaba harcadılar. Rasyonalizm, modern zamanların Avrupa ülkelerinde hiçbir şekilde elde edemediği kadar bir hâkimiyeti (üstünlüğü) onların zamanında kazandı."⁴⁸

Muhafazakar vaizlerin gözünde, inancı restore eden biri olarak şimdiye kadar yüceltilen Halife Mutevekkil, Emir Ali'nin tarihî perspektifi ile tamamen dehşet verici olmaktadır:

⁴⁴ Mahmut Abbas, *Tecdidu-Tefkiru'd-Dini fi'l-İslam*, Kahire, 1955.

⁴⁵ Ahmed Emin 1914 yılında kurulan telif, tercüme ve yayınlama komisyonunun başkanlığını 1954 yılına (ölümüne dek) kadar sürdürdü. Aynı zamanda o haftalık magazin dergisi "es-Sakafe"nin de editörlüğünü yaptı. Krş. Onun otobiyografisi Hayatı.

⁴⁶ Seyyid Ahmed Han ve Şiraz Ali, *Tehzibu'l-Ahlâk*; Şiraz Ali, *The Proposed Political, Leggal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Mohemmedan States*, Bombay, 1883.

⁴⁷ *The Spirit of Islam*, 1899, 610.

⁴⁸ A. g. e., 620.

"Çılgın, sarhoş ve zalim biri olan Mütevekkil, en son grup ile bir ittifak kurmanın avantajını kavrayacak kadar zekidir. Mütevekkil, öncelikle sözde halkın taparcasına sevdiği bir kişi ve bağınazların halifesi modeli olmayı amaçladı. Buna uygun olarak ilerlemeci partinin hükümetteki görevlerinden kovulması doğrultusunda karar çıktı. Okullar ve üniversiteler kapatıldı; Edebiyat, bilim ve felsefe yasaklandı; Rasyonalistler yakalanıp Bağdat'tan kovuldu. Mütevekkil aynı zamanda Hz. Ali'nin ve onun oğullarının kabirlerini yakıp tahrip etti. Şimdilerde İslâm'ın haham ve rahipleri olan fanatik hukukçular, devletin egemen gücü oldular."⁴⁹

Goldziher, Mu'tezilenin bu coşkun övgüsünü biraz aşırı olarak nitelmesi gerçeklikten çok uzak değildi.⁵⁰ Ahmed Emin'in meziyeti şurada yatar: O, yukarıda verilen satırlarda gerçekleri ele alırken, konuyu derin ve iyi donanımlı tarihsel araştırmaya dayandırmaktadır. Ahmet Emin'in derin bilginliğinin standardı batılı oryantalistler kadar Müslüman otoriteler tarafından da kabul görmüştür.⁵¹ Bundan başka Ahmet Emin, hiçbir zaman İslâm'ın Arap karakteri üzerine vurgu yapmayı arzu etmedi. Zira Goldziher'e göre; bu durum Mısır'daki reform hareketinin tipik belirtisidir. Ahmet Emin'in konuyu daha kapsamlı ele alışı, en iyi şekilde Taha Hüseyin tarafından anlaşılmıştır. Taha Hüseyin *Duha'l İslâm*'a yazdığı önsözde bu durumu şu şekilde göstermiştir:

"Araplar ve Hintliler arasında veya Araplar ve Farıslılar arasında ilişki kurmada Ahmet Emin kadar başarılı olmuş başka bir Arap edebiyatı tarihî bilgini tanımıyoruz."⁵²

Bu duruşun bir sonucu olarak Ahmed Emin, Hindistan neo-Mu'tezilîzmini, üniversitede Milliyetçiliğin bazı formlarını veya başka bir formunu kabul eden meslektaşlarından daha çok benimsemişti. Aynı zamanda o, örnek alınması gereken, "altın çağ" olarak nitelendirilen üç veya dört halife dönemini yeniden canlandırmak veya o döneme dönüş yapmak konusunu ele almadı. Aksine, Ahmet Emin, Abbasî dönemine hayranlıkla bakmakta idi. Tarihî çalışmalarında İ'tizal dönemi onun ele aldığı en iyi konulardan idi. Ondan önceki Mısır'ın kültürel rönesansı Goldziher'in Kultur-Wahhabismus⁵³ şeklinde adlandırdığı kavramı temsil ediyorsa, Ahmed Emin kendisini bundan kesin olarak kurtarmıştı.

⁴⁹ A.g.e 646.

⁵⁰ Die Richtungen, 310-317.

⁵¹ Oryantalistler Bergstrasser ve Schaade, *Fecru'l İslam* ve *Duha'l İslam* adlı eserlerinden dolayı, onun felsefe doktora derecesini almasında vasıtaydılar: krş. Makalem, "Ahmet emin-Modern Interpretation of Muslim Universalism", Islamic Studies, Mart 1969, 86, n. 11.

⁵² *Duha'l-Islam*, I, p.h.

⁵³ *Die Richtungen*, 321.

İlk defa 1912'de Kahire'de Cemaleddin Kâsımî tarafından kaleme alınan "*Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Tarihi*" adlı eser; arkasından 1925'de Tahir el-Cezerî tarafından yazılan İ'tizal üzerine bir bölümü içeren, Kürd Ali'nin "*Eski ve Yeni-el-Kadîm ve 'l-Hadîs*" adlı eseri⁵⁴ ortaya çıktı. Daha sonra, Ahmet Emin'in 1929 yılında kaleme aldığı *Fecru'l-İslâm* adlı ilk tarihî araştırma eserinde rasyonalist kelâmcılara bir düzinelik bir bölüm ayırması, Ezher Menşeli bir âlim için oldukça devrimci nitelikte bir teşebbüstü.

Ahmet Emin, 1936 yılında kaleme aldığı *Duha'l-İslâm* adlı eserinin üçüncü cildinin üçte ikisini rasyonalist kelâmcıların düşünce ekolünün tartışmalarına tahsis etmiştir. O, "İlmü'l-Kelam" kavramının gelişimini ele alır. Çoğunlukla Mu'tezile'nin beş temel ilkesini izah etmeye çalışır⁵⁵. Mu'tezile'nin başlıca temsilcilerini tanıtarak, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı veya Kur'ân'ın Allah ile aynı zamanda var olup olmadığı sorunu ile ilgili ihtilaflı tartışmaları müzakere eder. Yüzyıllardır bu sorun, çoğunlukla veya tümüyle ya yok sayılmış veya tartışılmamıştır. Bu sorunun eleştirel bir müzakeresi, ancak bir sapkınlık olarak yorumlanabilirdi⁵⁶. Onun vardığı sonuç, iki yönden cesurcadır:

*"Me'mun, Vâsık ve Ahmet b. Ebî Duâd gibi kişilerin kendi düşüncelerini ortaya koyarken oldukça samimî olduklarına inanmaktayım. Onların söyledikleri şeylerin gerçek olduğu konusunda onlarla hemfikirim, ancak, herkese bütün doğruların söylenmesi gerektiği düşüncelerine katılmamaktayım."*⁵⁷

Robert Caspar, Ahmet Emin'in Mu'tezile hakkındaki izahının orijinalliğini vurgular, onu edebî ve insancıl karakterde (charactere litteraire et humain) bir manifesto olarak görür.⁵⁸ Bu durum, halkın açık olmayan inancına kaşı, "Mu'tezile Zihniyeti"nin ayırt edici özelliğini belirtmesinde olduğu kadar, Allaf, Nazzam ve Cahız gibi Mu'tezile'nin en ünlü temsilcilerini tanıtmada da yansımaktadır. Fundemantalistlerin teolojik rasyonalistler karşısındaki zaferinden sonra, ilk kez olmak üzere, teolojik rasyonalistlerin tarihleri ve doktrinleri güvenilir bir Sünnî tarafından,

⁵⁴ *el-Kadîm ve 'l-Hadîs* Kahire, 1925.

⁵⁵ L. Gardet, a.g.y., 47. Büyük Mu'tezilîler... aynı öğretiyi dogmalar için açıkça söylemezlerdi. Aynı tek fikir onları harekete geçirdi ve tarihçilerle mezhep araştırmacıları bu yürekli teologların niteliklerini bu beş ana ilkeye indirgerken hiç de haksız değillerdi. Allah'ın birliği, Allah'ın adaleti, söz verme-tehdit, günahların nedenlerine etkisiz kalma hâli ve en son olarak iyi doğrunun egemenliği.

⁵⁶ Caspar, a.g.e., 153, 158.

⁵⁷ *Duha'l-İslâm*, III, s. 194.

⁵⁸ Caspar, a.g.e., 182.

tarafsız, herkesin dengeye, objektifliğe ve farklılık anlayışına saygı duymak durumunda olacağı bir tarzda, genişçe ve anlayışlı bir şekilde ortaya konu.⁵⁹

Bununla birlikte Ahmet Emin'in teolojik rasyonalizme karşı tutumu çelişik duygululuktan bağımsız değildir. Bir yandan, Mu'tezile'yi İslâm'ın savunucuları olarak överken, Mu'tezile'nin savunmacı işlevini her vurgulayışında ise, onların özgür düşüncelerinin sadece tek bir sınır tanıdığını belirtir. O da Allah'ın varlığının ezeliği düşüncesi ve onun vahyinin çizdiği sınırlardır.⁶⁰

*"Kelâmcı 'hakikatin' yanında olduğunu göstermeye ikna edip sonra da bu hakikati savunan sadık bir avukatın pozisyonunu benimser. Bundan dolayı da hakikati savunmaya başlar. O, doğru olduğuna inandığı şeyleri ispatlamak ve teyit etmek için delil getirir."*⁶¹

Durum felsefecide farklıdır. O, kendisini çevrenin ve içinde bulunduğu koşulların tüm etkilerinden tamamen kurtarmayabilir. Buna rağmen objektifliği araştırmasının temeli yapar ve ulaştığı sonuçları, inançlarına bakmaksızın ortaya koyar. "Filozofun konumu tam âdil bir yargıç gibidir."⁶² İşte bu fonksiyon (filozofun fonksiyonunu), Ahmet Emin'in Mu'tezile'ye atfettiği fonksiyonun ta kendisidir:

*"Mu'tezililer tüm sorunları incelemek için herhangi bir sınır koymaksızın aklı en kapsamlı biçimde kullandılar. Ne içinde özgür biçimde faaliyet göstermelerine izin verilen belli bir alanı belirlediler, ne de bu şekilde faaliyet gösterme konusunda özgür olmadığı bir ortamı tanıdılar."*⁶³

Ahmet Emin, teolojik rasyonalistlerin Yunan felsefesini İslâm'a soktuklarından bahsederken, bağlantı kurulmaktadır. Ona göre, teolojik rasyonalizm, -Fıkıh (jurisprudance) ve belâğa (rhetoric) ile karşılaştırıldığında-İslâm düşüncesinin gerçek bir disiplini olarak organik büyüme bakımından İslâm felsefesinden farklılık arz etmektedir. Teoloji soru üzerine soru ile başlayan uzun bir süreç sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunun aksine felsefe, hazır bir ürün olarak Yunanlılardan devralınmıştır. Felsefenin İslâmî yönü sadece Müslümanların onunla uğraşmaları o ve onu yorumlamalarıdır:

"Bu yüzden, Yunan felsefesinin bazı unsurlarını içermesine rağmen Teolojiyi İslâmî bir bilim olarak tanımaktayız. Oysa Kindî,

⁵⁹ A.g.c.

⁶⁰ Feyzu'l-Hatir, I, s. 155.

⁶¹ Duhal'l-Islam, III, 18.

⁶² A.g.c. 18.

⁶³ A.g.c., 68.

Fârâbî ve İbni Sinâ'nın çalıştıkları felsefeyi İslâm felsefesi olarak isimlendiremeyiz."⁶⁴

Böylece, aslında Ahmet Emin, felsefeyi sınırsız bilimsel araştırma modeli olarak anlamaktadır. Bir yandan böyle bir model tamamen onun ilgilendiği şeydir. Diğer yandan felsefeyi, tek yanlı olarak yabancı bir kültüre benzeşme olarak anlamaktadır. Öyle ki bu benzeşme, onun kendisine ait olan "budama ve aşılama" (el-Taklim ve'-Tat'im)⁶⁵ düsturuna uygun olmayan sadece hazır olarak dikme işlemidir. Felsefe, onun üzerine titrediği ideal sentezlerine uymamaktadır. Bundan dolayı Ahmet Emin zaman zaman dogmalar tarafından sınırlandırılmayan bir araştırma modelini felsefeden teolojiye transfer eder. Felsefenin teoloji yoluyla İslâm'a girişi, bu yapıda çelişkiyi geçmek için bir köprü görevi görür. Fakat Ahmed Emin'in vahyin empoze ettiği sınırlara sık sık göndermelerde bulunması çelişkiyi daha da açık hâle getirmektedir.⁶⁶

"Düşünce özgürlüğü"⁶⁷, yabancı bir baskıdan kaçınmak için kaybetmeyi göze alır. Sentez öncelik kazanır ve Müslüman kimliği korumak uğruna bu sentez ancak Kur'ân'ı Kerim'in tümüyle Allah'ın sözü olduğu düşüncesiyle uygunluk içerisinde kabul edilebilir.

*"Mu'tezilî teologlarla birlikte, Kur'ân ayetlerini referans almak ve onlara dayanmak, Yunan felsefesine müracaat etmek ve ona bağlanmaktan önemli hâle gelmiştir. Gerçekte, teoloji bu her ikisinin bir karışımıdır. Ancak Müslüman kişilik, teolojik çalışmalarda, felsefi çalışmalardakinden daha güçlü açıklama bulur."*⁶⁸

Filozoflar, şüpheşiz, Mu'tezile'den arta kalanlar üzerine kurulmuşlardı, fakat onlar, felsefi bir düşüncenin din ile uygunluğunu sağlama gerekliliği dışında İslâm'la meşgul olmamışlardır.

"Kendi felsefesine göre onlar, İslâm coğrafyasında bir Yunan delegasyonu gibiydiler. Milletın yararına hiçbir şey yapmadılar. Müslümanların güncel yaşamla ilgili sorunlarıyla ilgilenmediler. Diğer yandan Mu'tezile, reformlar yapmak ve Müslümanlara yol göstermek konusunda rol oynamak istedi. Mu'tezile Müslümanların kendi başlarına bırakılmasından memnun değildi."⁶⁹

⁶⁴ A.g.e, 20.

⁶⁵ *Feyzu'l-Hatir*, II, 119.

⁶⁶ Krş. *Feyzu'l-Hatir içerisinde "yaratıcılık"*, V, 156: Mu'tezile'nin programı, Usuli'd Din'in sınırları ile çevrili düşünce programı idi. Mu'tezile, sorunları Allah ve Rasulüne iman kaydıyla aklın gidebildiği yere kadar araştırdı.

⁶⁷ *Duha'l-İslâm*, III, 196, 203.

⁶⁸ A.g.e, 9; *Feyzu'l-Hatir*, IV, 288: Aristo tâbiata salt ilmî açıdan yaklaşırken, Mu'tezile ilmî ve dinî açıdan yaklaşmıştır.

⁶⁹ A.g.e., 204; krş. Walther Braune, a.g.e., 109 : "Dinden uzak duran bir felsefeyi veya mücadeleyi hiçbir zaman ilan etmemiştir. Fakat bununla birlikte dinin Ortodoks yorumuyla

Böylece Ahmed Emin'in filozoflara karşın Mu'tezile'ye öncelik vermesinin ahlâkî bir etkeni de vardır. Ahmed Emin'in kendi kendisini bir islah edici olarak görmesi "usta bir reformcunun" sığınabileceği tek dayanak idi.

*"Bu nedenle filozofların Mu'tezile'nin sahip olduğu rolü üstlendiklerine dair düşünceye katılamıyorum. Gerçek şu ki; gelenekçilerin hâkimiyetine hiçbir zaman filozoflar tarafından meydan okunmadı. Sonraki kendilerini öncekinden koruduğu için Allah 'a hamdetti. Filozofların tek arzusu, onlardaki diğer dünyaya ait metafiziksel düşüncenin ebediyen süreceğine yönelik duydukları mutluluk idi."*⁷⁰

Buna karşın Mu'tezilenin örneği, geleceğe ve Müslüman rönesansına doğru ilerlemeyi teşvik etmektedir:

"Mu'tezile'nin neden olduğu Resmî Soruşturma (Mihne) 'dan sonra, Mu'tezile gücünü kaybetmiş ve Müslümanlar yaklaşık bin yıllık bir süreç boyunca muhafazakârların etkisi altında kalmışlardır. Bu süreç tamamen Mu'tezilî özellikleri yansıtan Modern Rönesans 'a kadar devam etmiştir.

Bilinmektedir ki, şüphe ve deney Mu'tezile 'nin sahip olduğu iki yöntemdir. Bu iki yöntem örneğin Nazzâm ve Câhız 'da açıkça görülür. Aklın hâkimiyetine ve seçme özgürlüğüne sahip olması sonucu insanın sorumlu bir varlık olduğuna inanılmakta, araştırma ve tartışma özgürlüğüne itibar edilmekte, insanın bilinçli bir varlık olduğu kabul edilmektedir. Mu'tezile bütün bu ilkeler uğruna mücadele etmiş ve sonunda yok olmuştur.

*İlk Mu'tezilî öncüler ile Modern Rönesansı temsil edenler arasında sadece şu fark vardır: Mu'tezilizm (İlk Mu'tezilîler) dinî dayanak aldığı hâlde, modern rönesansı temsil edenler tamamen saf akli temel almışlardır. ... Pek çok açıdan dinin kendisi ile değil de dinin dış görünüşü ile bağlantı kurulmuştur."*⁷¹

Mu'tezile kişiliğın gelişmesini teşvik etmekteydi, çünkü onlara göre Allah'ın yeni bir konseptini yansıtmaya yoluyla, insanı hurafelerden kurtarmak gerekmekteydi. Mu'tezile'nin Allah konsepti, gelenekçi sıradanlıkların Allah'ı insan biçiminde algılama düşüncelerinden farklı olarak ulvî bir Allah konsepti idi. Gelenekçiler (hadisçiler), bulutlar üzerinde tahtına kurulmuş keyfî olarak hükmeden bir Allah'a inanmaktaydılar. Onların Tanrısı despot bir Tanrı olduğu için, adaleti gerçekleştirmek için kendi kendisini mecbur

gerginlik içindedir. Onun saf düşünceye dayanan tek tanrıcılığı çoğu zaman Peygamberi dinin münhasır tek Tanrıcılığıyla (monoteizm) çatışmaya girer ve sonu gelmez gayretler bu ikisi arasında bir denge kurmaya çevrilirler.*

⁷⁰ Duha'l-İslâm, III, 205.

⁷¹ A.g.c., 207.

hissetmemekteydi. İnsan ise, güçsüz ve aciz bir varlık olduğu için ancak evliya ve cinlerin şefaati aracılığıyla bir güç elde edebilmekteydi.⁷² İkbâl'i müteakiben⁷³ başını Ahmed Emin'in çektiği araştırma ruhuna sahip âlimlerin sorgulayıcı düşünceleri, büyük Mu'tezilîler'den Nazzâm ve Câhız'ın ortaya koyduğu, sevgiye dayalı, adaleti sağlayan yeni bir müşfik Tanrı konseptini keşfetti⁷⁴. Ahmed Emin'in Mu'tezile'yi algıladığı perspektif, "el-Mu'tezile ve'l-Muhaddisun, el-İftikar ve't-Taklid" (icat ve taklit) terimlerini sıralı bir üslup içinde kullanmasıyla ortaya çıkmaktadır⁷⁵. Ahmed Emin'in Mu'tezile okulunun yeniden canlandırılmasına yönelik beklentileri eserlerinde yinellediği şu ifadeye yer alır:

*"Onlar düşünmeye ve araştırma yapmaya yönelik fikir yürütmeyi teşvik edip, daha önce hiç kimsenin ele almadığı problemlerle yüzleşmeyi yeğlediler. Tabii ve politik bilimlerde olduğu gibi teolojide de sayısız konuların gündeme gelmesini sağladılar."*⁷⁶

"Bilimsel ruh" üzerine yapılan aynı vurgulamalar Emir Ali tarafından kaleme alınan "*İslâm'ın Ruhunu*" (*The Spirit of İslâm*) adlı eserde de yer almaktadır:

*"En seçkin âlimler, önde gelen fizikçiler, matematikçiler, tarihçiler -tüm entelektüel dünya ki buna Halifeler de dahildir- Mu'tezile okuluna mensupturlar."*⁷⁷

Emir Ali'nin bu vurgulamayı yapması, tamamen onlara güven duymasından dolayıdır. Bilimsel ruha öncülük edenler sınıflandırıldığında Mu'tezilizm'in geçmişi sadece Müslümanları değil yabancıları da cezbe etmiştir. Kur'ân'ı Almanca'ya en son çevirenlerden biri olarak Rudi Paret, Mu'tezilîler'in sorgulayıcı mantıklarına büyük saygı göstermektedir. Bu saygısını yazdığı bir makaleye "An-Nazzam als Experimentator" ismini vererek göstermektedir:

"İlk bakışta anlaşılmalıdır ki, bilimsel metot için oldukça önemli bir başarıya sahibiz. Bu kanaatimiz Ortaçağ hayvan bilimine ait literatür ile ilgili konulardan bazılarını seçip karşılaştırdığımızda daha da güçlenecek ve doğrulanacaktır."

⁷² A.g.e., 191-7.

⁷³ *Reconstruction*, 128 v.d

⁷⁴ *Feyzu'l-Hatir*, IX,12.

⁷⁵ A.g.e., 200.

⁷⁶ *Duha'l-İslâm*, III, 94; krş. *Feyzu'l-Hatir*, V, 155 : Halife Mütevekkil tahta geçince Mu'tezile'yi mahkum edip Hadisçilere yardım etti. Bu durum yaratıcı düşüncenin yok edilmesine taklitçi düşüncenin zaferine yol açtı. Benzer bir konu *Feyzu 'l-Hatir* adlı eserde yer almaktadır. Müslüman kültürün çöküşünün nedenleri sıralanırken ilk neden olarak Mu'tezile'nin yıkılması gösterilmektedir. (*Feyzu 'l-Hatir*, IX, 9)

⁷⁷ 610.

*Albertus Magnus ile Nazzâm bir karşılaştırılmaya tâbi tutulacak olursa; "Albertus Magnus tabî (Doğa) bilimler alanında kendisini teorik olmaktan ziyade gözlemci ve tanımlamacı olarak ayırt etmektedir. Buna karşın Nazzâm ise esasen tabiatçı bir filozof ve spekülâtif (teorik) kelâmcı olarak bilinmektedir."*⁷⁸

Bu nedenle, Hobbes ve Einstein'ın çalışmasında angaje ettiği Müslüman kişiliğinden bir kopmayı, belirtmeye gerek yoktur. A. Emin *Fecru'l-İslâm*'da Hadisçiler (muhafazakar parti) ile Mu'tezile (ilerlemeci parti) arasında barışsever bir rekabetin idealini tasarlar. Ancak en son yazılarından birinde, bu iki grup (parti) arasındaki çatışmanın tek yanlı bir resmini takdim eder. *Fecru'l-İslâm*'ı sayesinde elde ettiği takdirin çoğu, iki muhalif grubun ayırt edici özelliklerini ince bir şekilde tasvir etmedeki yeteneği sayesinde. Ancak bu eserde güçlü kavrayışını ve zekâsını sergilemiştir. Onun renksiz savunmaları daha süslü gölgelerden yoksundur. Örneğin ona göre; 'Tüm Batı bilimi Mu'tezile'nin bir icadından başka bir şey değildir. Onların düşünce okulu yok edilmeseydi, Batı ödünç aldığı kuş tüyleriyle kendi kendisini süsleyemeyecekti; böylece dünyanın öğretmenleri Müslümanlar olacaktır.'⁷⁹

Ancak öyle anlık, tek tük değerlendirmeler onun düşüncesinin genelini temsil etmez. Tabîdir ki, Ahmed Emin gibi misyonuna tutkulu bir şekilde bağlı bir eğitimcinin nazarında, basanlar dikkate değer olduğu hâlde, genellikle onun yüksek emellerine erişmediği görülmektedir. Onun pek çok arkadaşı tarafından benimsenmiş olan, sabır ve sabırsızlığın dikkate değer harmanlanması, görünüşe göre onun başarılarının nedeni idi⁸⁰. Ahmed Emin'in Müslüman tarih bilimine övgüye değer katkısı, Mu'tezile'nin entelektüel performanslarına yönelik doğru imajı yeniden kurmasıdır. Ancak o, bununla da yetinmedi. Açıkça farkına vardı ki, Mu'tezile'nin ortadan kaldırılması ile ortaya çıkan acı sonuçlarla yüzleşmek için, objektif tarih temsilciliği yoluyla yarıda kesilen bir geleneği tekrar başlatmak tek başına yeterli değildi:

*"Batı medeniyetinin metotlarının kabul edilmesi ile birlikte Müslümanlar kendi ayakları üzerinde durmak yerine yabancıları taklit etmeye başladılar. Yabancı taklitçiliği Müslümanlarda aşağılık kompleksi yarattı."*⁸¹

Zihin yapısı Mustafa Abdur-Râzık ve Abdur'ın reform geleneği ile şekillenen bir öğretmen için, öğrencilerini bu aşağılık komplekslerinden özgür kılmak bir görev ödülü olarak görünmektedir.⁸² Abbasî modelinin yaşanabilir olduğunun gerekliliğini hissettiğinden ve görülebilir somutlukta

⁷⁸ *Der İslam*, XXV XXV, 1939,228-233.

⁷⁹ *Feyzu'l-Hatir*, IX, 200.

⁸⁰ Ahmed Emin, *bi Kalemihî ve Kalemî Esdikâihî*, Kahire, 1955.

⁸¹ *Feyzu'l-Hatir*, IX, 201.

⁸² Hayatî, bu yazının Ahmed Emin hakkında yayınlanmamış tezi. Ahmed Emin'in , Abdur ve M. Abdurrazık'a bağlılığı hakkında özel bir bölüm içerir.

kendisini ona adadığından, Müslüman rasyonalizmi ve özgür düşüncesinin pek çok temsilî eserini yeniden canlandırma görevine tayin etmekteydi. Ahmed Emin, görkemli bir örnek sunma yoluyla Mu'tezile'nin savunulmasını canla başla desteklemekteydi. O, Mu'tezile'nin pek çok büyüleyici temsilcisinden biri olan ve uzun süreden beri unutilan Ebû Hayyan et-Tevhidî'yi tekrar gündeme getirmek için örnek olarak seçti. Bu nedenle Tevhidî'nin *Kitâb el-İmtâ ve'l-Mu'anâsâ* (3 cilt 1939-44), *el-Havâmil ve's-Şevâmil* (1951) ve *el-Basâir ve'd-Dahâir* (1953) adlı eserlerini mükemmel bir şekilde yayımlaması ve olağanüstü gayretle çalışmasından dolayı ona çok şey borçluyuz. Her ne kadar *Kitab el-Havamil ve's-Şevâmil*'de Tevhidî ve İbn Miskeveyh arasında karşılıklı bir soru cevap teatisi varsa da, en son bölüm hem uzunluğu hem de felsefî içerikleri açısından oldukça önemlidir. Ahmed Emin'in Tevhidî'yi önemsemesinin nedeni; onun düşünce alanında olduğu kadar, edebiyat ve dil alanında da klasik Arap yazarlarının en büyüklerinden biri olmasıdır⁸³. Tevhidî, "insan-ı Kâmil" (mükemmel veya süper insan) imajına kendinî kaptırmıştı. Bu nedenle bu hümanist bakış açısını bütün önemli problemlere uygulamaktaydı. Ahmed Emin'e göre Tevhidî, kendilerini çağın güçlerine uyarlamak durumunda olan Müslümanların, kendi kendilerini gerçekleştirmenin genel krizini yaşamaları noktasında, kültürleşmenin en tipik bir örnek hareketi olarak ortaya çıkmıştır.

Pek çok bakımdan Tevhidî'nin kapsamlı eserleri, Mu'tezilizm'in ulaştığı en yüksek noktaya delalet eder. Buna rağmen Tevhidî, bizlere Mu'tezilî doktrinlerin bir sentezini sağlama konusunda muvaffak olamamıştır. Mu'tezile, beş temel esas üzerinde anlaştığı halde bir düşünce okulundan beklenilebilir bir homojenliği ve birliği (bütünlüğü) kendi içerisinde gösteremedi. Tevhidî'nin eseri, diğer herhangi bir Mu'tezilî dahinin eseri kadar teolojik bir yapı arz etmektedir. İslâm'ın gerçeklerini, Thomas Aquinas'ın çalışmasıyla mukayese edebilecek şekilde, esaslı bir özetle ortaya koyma görevi, Post-Mu'tezilî İmam Gazalî'ye düşmüştü ve onun mistisizm eğilimi Ahmed Emin tarafından sürdürülmüştü. Bu son gelişme, neo-Mu'tezilizm'in sadece kişisel bir düzeyde değil aşağı yukarı tümüyle çöküşünü bildirmektedir. Albert Nader Nasrî veya M. Ebû Zehra (Târîhu'l-Mezâhib el-İslâmiyye) gibi kendilerini İ'tizal üzerinde araştırma yapmaya adanmış bilim adamları için, burada sadece tamamen akademik ilginin daha ötesinde kişisel bir istek görülmektedir. Bir zamanlar Müslüman ülkelerde var olan düşünce özgürlüğü, gittikçe daha az cazip hâle gelen kültürleşmenin bir aracı olarak, İ'tizal gelenekçiliğinin prangalarını kırmıştır. Sekülerizmin resmî veya yarı resmî doktrin olarak kurulduğu yerlerde, Mu'tezile modeli sekülerizmle ilgisini tümüyle kaybetmiş veya en azından büyük ölçüde kurumsallaşan sekülerizme meydan okunmuş veya okunmamıştır. Sekülerizmi reddeden ve gerçek bir İslâmî yola doğru daha gayretli yürümeyi seçen Müslüman toplumlarda

⁸³ Mohammad Arkoun, *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe Siecle in Studia Islamica*, XIV, s. 74-75.

Mu'tezilizm, hakikaten modası geçmiş olan eski Abbasî yazarlarının yerine ikna edici şekilde yeni birilerini koyuncaya dek bir ilham kaynağı olarak hizmet etmeyi sürdürecektir. Ulaşılan bu aşamada neo-Mu'tezilizm muhtemelen bir hareket alanı bulacak; en azından düşünce özgürlüğünün haklılığı kanıtlanacaktır. Olayın bu yönü göz önünde bulundurulduğunda İ'tizal'e duyulan önemli bağlılığın, o Müslüman toplumda düşünce özgürlüğünün bulunmadığını veya düşünce özgürlüğüne karşı çıkıldığını gösterdiğini dahi söyleyebilmemiz gerekir. Bu durum Zühdfî Cârullah'ın, *Mu'tezile* adlı eserinde özellikle vurgulanmaktadır:

*"İslâm'daki tepkisel güçlerin Mu'tezile'yi yok ettiği gibi Avrupa'daki tepkisel güçler rasyonalist hareketi yok etselerdi bu büyük Avrupa medeniyeti ortaya çıkmayacaktı."*⁸⁴

*"Biz Sünnilere göre Mu'tezilizm içerisinde hemfikir olmadığımız pek çok husus vardır. Mu'tezile düşüncelerinin, felsefî yanlışlarının ve gereksiz kavgalarının pek çok ayrıntısından farklı düşünmekteyiz... Fakat inkâr edemeyeceğimiz ancak hayranlık duyacağımız bir şey vardır ki, bu da onların ruhudur. Desteklemek ve gıpta etmek zorunda olduğumuz bazı şeyler vardır ki bunlar: Mu'tezililerin cesurca eleştiri anlayışları, felsefeye âşık özgürlük ruhu, ılımlılık ve yenileş(tir)me arzuları, akli yüceltmeleri, özgürlüğü kutsallaştırmaları, Tevhid doktrinini Antropomorfizm süprüntülerinden temizlemeleri! Bu ruha, bizde yeni ümit ve gayret doğurabilecek olan bu ruhun yeniden canlandırılmasına ne kadar gereksinim duymaktayız. Zira onun yardımıyla pek çok güncel problemimizi çözebiliriz."*⁸⁵

Teolojik rasyonalistlerin rolü üzerine benzer bir muhakeme Ahmed Emin tarafından yapılmıştır:

*"Bana göre, Müslümanlar için en büyük felaketlerden biri Mu'tezile'nin sona ermesidir. Öyle bir felaket ki, bununla Müslümanlar kendi kendilerini cezalandırmışlardır."*⁸⁶

Bu iddia, İkbâl'in "Müslüman kültürünün ruhu" üzerine verdiği konferansta bir ifade de tekrarlanmaktadır⁸⁷. Bu, Ortodoks Müslüman entelektüellerinin ortak ilgisinin göstergesidir. Örneğin Ortodoks Müslüman entelektüellerin ortak kaygısı; onların uzlaştırmacı, orta yolu bulmak, radikal sekülaristler ve aydınlatmacı olmayan yeniden dirilişçiler tarafından sürüklenen toplumun kutuplaşmasını önlemektir. Defalarca söylenmektedir ki, bugünkü Mu'tezilî temsilciler ile ilk Mu'tezilî öncüler büyük bir benzerlik taşır. İlimliliği sağlayan öğeler, bir yandan cahil Huruffiler diğer yandan ileri düzeyde aşırı Rafizî ve Karamâtîler tarafından sıkı bir şekilde baskı altına

⁸⁴ 266.

⁸⁵ 264.

⁸⁶ *Duha'l-İslâm*, III, 207.

⁸⁷ *Reconstruction*, 149.

alındığında, onlar bu öğeleri tekrar toparlayıp, canlandırmaya çalıştılar. Bu önerme göz önünde bulundurulduğunda Mu'tezile isminin "Hindistan'ın Liberal Okul Müslümanları" ve diğer yerlerdeki Müslümanlar tarafından kullanılması, onun tarih dışı olmasının ve yalnızca götürme niteliğinin Duncan B. MacDonald'ın düşünmek istediğinden çok daha az olduğunu kanıtlamaktadır⁸⁸. Bu, neo-Mu'tezileciliğin "îzm"in temsil ettiği geniş tanımlamaya hizmet ettiği anlamına gelmez.

*"Her ne olursa olsun, yalın çözümlerden tatmin olmayan anlayışlar -saf geriye dönüşü, İslâm'ın ilk dönemine ait basit düşünce ve yaşama tarzını benimseme veya tam aksine tüm dinsel bağları tümüyle terk ederek, teorik ya da pratik tanrıtanımazlığı benimsemeyeni sentezler için ortaya atılan ilham kaynağını, ilk Müslüman teologlar tarafından ortaya konan ahenk girişimi içinde bulabilirler ya da en azından bu, onları araştırmaya teşvik edici bir metot ve fikirdir."*⁸⁹

C. Bir Entegrasyon Faktörü Olarak Mu'tezilizm

İ'tizal kavramının mezhepler üstü yapısı, Müslüman modernistler arasında canlanan neo-Mu'tezilizm beklentilerine cevap olmanın yanında başka bir önemli işlevi de taşımaktaydı. Mu'tezile, "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" (iki yer arasında bir yer) ilkesi ile farklı görüşleri uzlaştırmaya girişmiştir. Zira bu ilke ılımlılığın (i'tidal'in) ruhunu göstermekteydi. Müslüman düşünce okullarından biri olan Mürcie, bir dizi günah işleyen bir Müslüman günahkâr olur, ancak Müslüman kalmaya devam eder görüşünü iddia etmekteydi. Bunun tam aksine Haricî hareket, günah işlemeyi dinden çıkmak olarak telâkki etti. Mu'tezile ise bu iki uç kutup arasında köprü görevi görerek bir çok kimse için orta bir yol önermekteydi⁹⁰. Böyle bir durumda herkes tarafından kabul edilebilecek dayanak Hz. Peygambere ait sözlerle elde edilebilirdi: "Hayru'l-umuri' evsâtûhâ" -en iyi yol orta olanıdır-.

Yukarıda değindiğimiz örnekten başlayarak, Mu'tezile, Şia ve Haricîlik gibi, birbirlerinden oldukça farklı oldukları görülen bu iki İslâmî kutup arasında, yakınlaşmanın bir temeli olmasa bile, ortak bir platformun oluşmasına hizmet edebilen bir sistem yaratma konusunda sonunda başarılı oldu. Sünnîler ve Şiîler arasında oldukça eskiye dayanan anlaşmazlığa bir son verme eğilimi Modernizmin genel bir eğilimidir. Mezheplerin bu farklılaşmalarının kökleri teolojik sorunlardan daha çok, uzun bir geçmişin kişisel çatışmaları ve politik hadiselerinde aranmalıdır. Bu noktada İslâm mezhepleri arasında bir dostluğun ortaya çıkması, ilk bakışta, Hristiyanlığın

⁸⁸ MacDonald, a.g.e., 196.

⁸⁹ Caspar, a.g.e., 143.

⁹⁰ Gardet, a.g.e., 50.

farklı mezhepleri arasında bir dostluğun ortaya çıkmasından daha kolaydır⁹¹. Gerçekte, zaman zaman Cemaleddin Afganî'nin Şia'ya mensup olduğu iddia edilmekteydi. Ancak Müslüman aydınlanma (Rönesans) hareketinin öncüsü Afganî'nin tüm kariyeri, şüpheşiz onun bütün mezhepsel önyargılarından vazgeçtiğini göstermektedir. Köken olarak Sünnî olan Seyyid Ahmed Han ve Şif olan Seyyid Emir Ali gibi Neo-Mu'tezilîler, Bağdat ve Basra kolundan gelen Irak'taki ilk Mu'tezilîler gibi ortak bir zeminden hareket etmekteydiler. Louis Gardet bu Mu'tezilîleri şu şekilde tanımlamaktadır:

"Üçüncü çözüm, eğer istenirse, uzlaşma çözümü, muhtemelen politik çözümdür. Teolojik ya da nazarî Mu'tezilîler kendi entelektüel pozisyonlarını gayet iyi açıklayan ismi, politik söz dağarcığından alacaklardır."⁹²

A. Emin, art arda yazdığı tarihî eserlerinin ilki olan *Fecrül-İslâm*'daki Şiflik üzerine eleştirel araştırmasından dolayı neredeyse ölümle sonuçlanabilecek bir tecrübe yaşadı. 1931 yılında Şif bir ilâhiyatçı tarafından düzenlenen bir konferansa (Inter Alia) katılmak üzere davet edilen Mısır delegasyonuna başkanlık etti. Bu Şif ilâhiyatçı, Ahmed Emin'e karşı saldırı dolu tahrik edici bir konuşma yaparak bu olayı istismar etti. Halkın öfkesi doruk noktasına ulaştığında, delegasyon hemen güvenli bir yere götürüldü. Ahmed Emin gibi herhangi bir mezhepçilik saplantısı olmayan bir bilim adamı için bu olay, acı verici bir tecrübeydi⁹³. Ahmed Emin haklı olarak

⁹¹ Hayatî, 264-5.

⁹² Gardet, 264-5.

⁹³ Hayatî, 264-5; krş. A.N.H. Mazyad, *Ahmad Amin-Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, Leiden, 1963, s.28 : "İslâm'ın iki büyük mezhebi Şiflik ve Sünnîlik arasındaki fikir ayrılığı ve mücadele Irak'ta Ahmed Emin'e acı bir tecrübe yaşattı. Ahmed Emin otobiyografisinde gördüklerini şu şekilde kaleme aldı: 'Şifler ve Sünnîler arasındaki farklılık, hukuk sisteminin çeşitli okulları arasındaki farklılıktan daha fazla bir mücadeleyi gerektirmez. Bu çatışma, bazı dinî liderlerin bağnazlıklarından ve kazanılmış haklarından kaynaklanmaktaydı. Zira bu dinî liderler, insanlar arasında çatışma yarattılar, insanları yanlış bilgilendirdiler ve din ile politikaları birbirine karıştırdılar... Ben, bu kavganın ortaya çıkmasında Şif bilginleri sorumlu tutmaktayım. Onlar isteselerdi bu problemleri bir çırpıda halledebilirlerdi. Neden halledemediklerini anlamıyorum.' (Hayatî, 262-3, 1958 baskısı) Ahmed Emin Irak'a yaptığı bu ziyaretten önce, *Fecrül-İslâm* adlı eserinde onların mezhebinin eleştirisini yaparak Şifleri çileden çıkarmıştı. Bu olay, onların lideri Muhammed el-Hüseyn el-Kâşifu'l-Ğita'nın, Şifliğin kökleri üzerine yazdığı *Aslu's-Şia ve Usûlühâ* adlı eserinde Ahmed Emin'e öfkeli bir yanıtla provoke edildi. Kâşifu'l-Ğita, Ahmed Emin'in Şifliği incelerken, Şiflerin karşıtları olan Sünnîlerin eserlerini temel aldığını ifade etmiştir. Daha sonra Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* adlı eserinde, Şifliği tekrar ve daha özenle ele aldı. Bu defa kendi Şif kaynaklarındaki onların yorumlarını esas aldı. Bununla birlikte Ahmed Emin'in *Fecrül-İslâm* ve *Duha'l-İslâm*'da Sünnîliği tarafsız bir şekilde eleştirdiği ve onlardan bazılarını da öfkelenirdiği hakkaniyetle ifade edilmelidir.

tarihî çalışmalarında Şiîleri eleştirdiği kadar Sünnîleri de eleştirdiğine dikkat çekti. Her şeye rağmen o, herkese karşı âdil ve tarafsız olduğunu açıklamak zorunda hissetti⁹⁴. Üstelik bu, onun döneminin genel eğiliminin bir talebiydi ki, Mısır'ın önde gelen gazetecisi ve Peygamberin biyografisinin ünlü yazarı olan M. Hüseyin Heykel bunu, "İslâm'ın uzlaşmacı düşüncesi"⁹⁵ olarak tanıtmaktaydı. Bu konsept, geçmişe, İmam Gazalî'ye⁹⁶ hatta daha da yakın bir zamanın ismi olarak, "uzlaşmayı" söz dağarcığının ana konusu⁹⁷ yapmış olan Şah Veliyullah Dehlevî'ye kadar uzanır. Böylece bir kez daha İ'tizal kavramına dönelim ve dairenin tüm etrafını tamamlayalım.

Şifliğin baskın eğilimleri, imamet doktrini ile ilgili olmayan hemen hemen bütün sorunlarda Mu'tezile ile yakından ilgilidir. Şifî teologlar, orijinal olarak Mu'tezile tarafından kullanılan bir isim olan "el-Adlîyye" ismini aynı düzeyde kendileri için kullanmışlardır. Hatta bu Şifî teologlardan pek çoğu, Hz. Ali ve imamlarının Mu'tezile okulunun kurucuları olduğunu iddia ettiler. Şifî yazarlar kendi eserlerinde İ'tizal doktrinlerinden söz ederken, bu doktrinleri sık sık kendi imamlarından birine veya diğerlerine atfettiler. Özellikle Şifliğin Zeydî kolu, Mu'tezilî doktrinlere İmâmîler'den daha sıkı bir şekilde ve daha ileri bir düzeyde dayanmıştı. Zeydîyye'nin kurucusu Zeyd, Hüseyin b. Ali'nin torunudur. Zeyd, Mu'tezile'nin öncüsü Vâsıl b. Ata'dan eğitim almıştır. Mu'tezilizm son evresini yaşarken, Bağdat okulu gittikçe Zeydîleşmiş veya Zeydîlik içerisine karışarak, onlarla kaynaşmıştır.⁹⁸

Zühdî Carullah, Zeydîler'den söz ederken, Mu'tezile ruhunun Sünnî bölgelerden kovulduktan sonra, Şifî bölgelerde kendine sığınak bulabildiğini, oradan da inzivaya çekilerek bir yabancı gibi yaşadığını ifade etmektedir.⁹⁹ Oryantalistler, İ'tizal hakkında daha kolay elde edilebilir olan Zeydî edebî hazinelerinden daha fazla materyal bulmayı ümit ettiler. "*Tabakâtü'l-Mu'tezile*" adlı eser Zeydîler'in imamlarından biri olan Ahmed ibn Yahya İbn Murtaza tarafından yazılmış ve 1961 yılında yayımlanmıştır. Öte yandan itiraf etmek gerekir ki, gerçekten İbn Murtaza Mu'tezilizm'in entegrasyon

(Ahmed Emin'in Sünnî ilkelerine yönelik eleştirisi için krş. Mustafa el-Sibâî, *es-Sunne ve'l-Mekânâtuhâ fi't-Teşri'i'l-İslâm*, Kahire, 1960; M. Hüseyin ez-Zehcî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrun*, Kahire, 1961

⁹⁴ Hayatî, 264; krş. *Duha'l-İslâm*, III, kendi önsözü: Diğer bölümlerde bu bölümde karşılaştığım kadar güçlükle karşılaşmadım. Çünkü dinî akide içerisinde meydana gelen heva ve heves, hayatın diğer alanlarında meydana gelen heva ve hevesten daha fazladır, mensuplarının tasavvur ettiği şekilde mezhebi özgürleştirmek oldukça zor bir iştir.

⁹⁵ Baber Johansen, *Muhammed Husain Haikal-Europa und der Orient im Weltbildeines Aegyptischen Liberalen*, Bayrut, 1967, 184-6

⁹⁶ Jörg Kraemer, *Das Problem der Islâmischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959, s.45

⁹⁷ Ubeydullah Sindhî, *Falsafa*, 36 v.d

⁹⁸ Nyberg, *Encyclopedia of Islam*, "Mu'tazila".

⁹⁹ A.g.e., 264.

(birleştirici) gücünü takdir edememiştir. İbn Murtaza, Haricîler ve Râfîzîler gibi uç kutuplar arasından Mu'tezile gibi uzlaşmacı bir okulun doğmasından hiç de memnun olmamıştır.¹⁰⁰ Her şeye rağmen, Şîî dogmanın eserleri Mu'tezile eserlerinin en önemli kısmını iki açıdan gösterir: Birincisi Tevhid ilkesini, ikincisi ise adalet ilkesini içerir. Onlar, gizli imamı Tevhid ve Adalet'i temsil eden gruba mensup olarak tasvir ettiler. Ne var ki, Tevhid ve Adalet Mu'tezile'nin en yaygın kullandığı isimlerden biridir.

Bu bağlamda unutmamak gerekir ki, Mu'tezile'nin Basra okulu hilafette Ebû Bekir'e tercihen Ali'ye öncelik tanımaktaydı. Hilafette Ali'nin önceliğini savunan bu okul, Me'mûn döneminde baskın bir etkiye sahipti. Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrini ile Hz. Muhammed'den sonra en üstün insanın Hz. Ali olduğu iddiası birlikte gündeme geldi.

Montgomery Watt'ın, "Adalet ilkesi ile birlikte Mu'tezile Haricî düşünce içerisinde en iyi olanını üstlenmiştir."¹⁰¹ şeklindeki yorumu biraz gelişigüzel yapılmış bir yorumdur. Bu ilke ne toplum içerisinde özel bir gruba özgü kılınabilirdi ne de sadece Haricîler tarafından İslâm düşüncesine yapılan değerli bir katkı idi. Mu'tezile ve Haricîler'in karşılıklı etkileşimi hakkındaki ifade en önemli bağlardan birini seçecek ölçüde yine de maksada uygundur:

"Bugünkü düşüncelerin bu yorumları adalet -Allah'ın adaleti veya doğruluğu- ilkesine uygun yapılmıştır. Bu konuda onlar Haricîlerin hâlefleri konumundaydılar. Onların akılcılıkları tam da burada ortaya çıkmaya başlıyor."¹⁰²

Şîizm içerisinde muhafaza edilen Mu'tezile'nin rasyonalist eğilimleri, Modernist hareket içerisinde Şîî entelektüellerin kararlı katılımı nedeniyle belli bir liberalizmle sonuçlanmıştır. Bu olayın en tipik canlı örneği Seyyid Emir Ali idi. Abbasî döneminin sonlarında Şîizm, *Şerh el-Usûl el-Hamse inde'l-Mu'tezile* adlı eseri yazan ve Mu'tezile'nin en büyük kelâmcılarından biri olan Kadı Abdülcabbar tarafından açıkça temsil edilmiştir. Mu'tezilî rasyonalizm, dönüşümlü de olsa bu radikal parti tarafından korunmuştur. Genel olarak kabul edilen Ortodoks dogmalarına muhalif olan çok sayıda Haricî teolog arasında baş gösteren kurumsallaşmaya karşı olma durumu, onların isyankar ruha sahip olmalarından dolayıdır. Haricîler, Kur'ân'ın yanında herhangi başka bir kaynak kabul etmeyi reddettiler. Hatta onlardan bazıları kutsal kitabın bütünlüğünü ret edecek kadar aşırı giderek, Yusuf ile ilgili bölümü kutsal kitabın dışında tutmayı istediler. Bu bakımdan onlar, "Hadis"e karşı oldukça eleştirel bir tavır benimseyen Mu'tezile geleneğini sürdürdüler. Haricîler, Peygamber ile düşmanları arasındaki çatışmaları dile

¹⁰⁰Susanna Diwald-Wilzer, İbn. Murtaza'nın Tabakâtu'l Mu'tezilesine yazdığı giriş, Beyrut, 1961, XVI.

¹⁰¹*Free will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.62.

¹⁰²A.g.e, 68.

getiren Kur'ân-ı Kerim pasajları hakkında benzer görüşler taşıdılar. Mu'tezile'ye göre bu çatışmalar genel sorunlarla değil daha çok kişisel sorunlarla ilgiliydi.¹⁰³ İbadîler'in ılımlı kolu, Kur'ân'ın yaratılmışlığı doktrinini canlı tuttu. Halbuki ilk Haricîler, daha çok antropomorfik düşünceler taşımaktaydılar. Onların bugünkü temsilcileri cennette Allah'ın fiziksel bir görüntüsüne artık inanmamaktadırlar.¹⁰⁴

"İslâm'ın Demokratları" olarak Haricîler, Ehl-i Beyt'in aristokratik konseptine ve Şiîlikteki imamın yanılmazlığı anlayışına şiddetle karşı çıktılar. Bir yöneticiye (imama) temel bir ihtiyaç olmadığını düşündüler. Hatta onlardan bazıları ancak halkın anlaşmazlığı veya kargaşa içerisinde olması durumunda bir yöneticinin (imamın) seçilebileceğini iddia ediyorlardı. Genel Sünnî görüş bir imam (yönetici) seçmenin halka vacip (zorunlu) olduğunu öngörürken, Şiîler (İmâmîler, İsmâîlîler), bir yönetici (imam) tayin etmenin Allah'a vacip (zorunlu) olduğunu öngörmekteydiler. Her iki durumda da yöneticiye itaatin temelinde gelenek söz konusudur. Burada, onların anlayışlarını uzlaştırmaya ön ayak olan Mu'tezilî teşebbüsten söz etmek gerekir. Buna göre, halk için bir yönetici seçmek zorunlu (vacip) idi. Ancak bu zorunluluk akla dayanmaktaydı. Mu'tezilîlerden bazıları da, bir yöneticinin gerekliliği ve seçiminde kısmen akla, kısmen de geleneğe itaatin söz konusu olduğunu iddia ettiler. Bu Mu'tezilî görüş, Zeydîler tarafından desteklenerek, en zor şartlar altında hayatta kalmayı beceren Haricîliğin İbadîlik kolu tarafından tedricen kabul edilebilir bulundu. Mu'tezilî görüşün İbadîler tarafından kabul edilmesi, İbadîlerin Kuzey Afrika'daki bir merkezi olan Tahert'e yaklaşık 30.000 üyelik bir Mu'tezilî grubun göçünün bir sonucu.¹⁰⁵

Ahmed Emin toplumun gelecek beklentileri ile ilgili olmayan hilafete meşruiyet kazandırma sorununu ele almadı¹⁰⁶. Sorun birtakım pratik amaçlar taşımakla birlikte, geçmişte olduğu gibi bugün de bazı anlaşmazlıklara davetiye çıkarmakta idi. Heterojen olan Müslüman toplumlarda Sünnî-Şiî çatışmaları Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a saygısızca davranan Şiîler tarafından sık sık provoke edildi. Yüzyıllardan beri, İslâm'ın büyük saygı duyulan ilk halifelerine saygısızca davranmak Şiîlerin çoğunluğu arasında

¹⁰³ Goldziher, *Le Dogme et la Lio de 'l-Islam*, 162.

¹⁰⁴ *Duha 'l-İslâm*, III, 337.

¹⁰⁵ Nyberg, "Mu'tazila" - *Encyclopedia of İslam: Duha 'l-İslâm*, III, 92.

¹⁰⁶ *Zuhru 'l-İslâm*, IV, 48. ; Fatma, Ali, Ebû Bekir ve Ömer vefat etti. Yaklaşık üç asır sonra geriye güçlü bir ihtilafın kalmış olmasını anlayamıyoruz. Öyle ki, bu ihtilaf günümüze kadar gelmiş ve dinin içerisine kadar uzanmıştır. Bunun sonucunda çeşitli gruplar oluşmuştur, ilginç olan şudur ki, bu kin ve düşmanlık günümüze kadar devam etmektedir. Sorunun tarihî bir mahiyet taşımasından dolayı tarihçilerin bu sorunu dün, bugün ve yarın ele almalarını kolayca anlayabiliyoruz. Asırlardır mensuplarının ortadan kalkmasından sonra bile sorunun kin ve nefrete sebebiyet vermesi şaşılacak şeydir.

geleneğe hâline gelmiştir. Bu gerilimler sonucunda iki grup arasında yeniden bir yakınlaşma sağlamak oldukça zordur. Mu'tezile, Şifzîni ilgilendirdiği kadar, Zeydî öğretiler arasında muhafaza edilen bu sorunun çözümüne yol gösteren bir nokta temin etmeyi başardı. Şifler ilk halifelerin meşruluğunu kabul etmediler. Ebû Bekir ve Osman'ı hilafeti gasp etmekle suçladılar. Vâsıl ve onunla birlikte tüm Mu'tezile, Ebû Bekir'in halifeliğini meşru olarak gördü. Vâsıl, hilafette kime öncelik verileceği konusunda kararsız kaldı, Ebû Bekir'e mi, Ömer'e mi veya Ali'ye mi öncelik verilmeliydi? Bu konuda Vâsıl kararsız kaldı. Ancak Osman'a karşılık Ali'ye öncelik vermeyi kabul etti.¹⁰⁷ Bu görüş tam anlamıyla bir çok defa Ebû Bekir ve Ömer'e büyük saygı duyduğunu ifade eden Emir Ali'nin görüşüdür:

*"Osman ne Ebû Bekir 'in kurnazlığına ne de Ömer 'in entelektüel gücü ve ahlâkî karakterine sahipti. Onun nazik ve sakin tabiatlı oluşu, onu, akrabalarının ellerinde yumuşak başlı bir kukla yaptı."*¹⁰⁸

Ali'nin, Mu'tezile tarafından aşırı şekilde takdir edilmesi, öteden beri ima edilmektedir. Ahmed Emin'e göre, Şifliğe verilen bu taviz, mezhepsel uyuma ulaşma arzusundan ve Hazreti peygambere girift şekilde bağlanan Ali'nin kaderine duyulan samimî bir hayranlıktan kaynaklanmıştır.¹⁰⁹ Bu yüzden Ali'yi sadece Şifler değil, onlar kadar Sünnîler de sevip saygı duymuşlardır. Bununla birlikte, kavga anlamındaki mezhepçiliğin üstesinden gelmek için Mu'tezilî prosedürün başlaması, bir yandan Ebû Bekir ve Ömer'in Şifler tarafından tanınması, diğer yandan Ali'nin örnek rolü ve karakteri üzerine Sünnîler tarafından yeni bir vurgunun yapılması ile söz konusuydu, İkbâl, dinî düşüncüyü, kendinden önce gelen neo-Mu'tezilîlerin inşâ ettiği çizgilerden genellikle farklı çizgiler üzerine inşâ etmiştir. Ancak iki grubu entegre etmek için, İ'tizal geleneğine bağlı kalmıştır:

*"İkbâl, sadece Peygambere karşı aşırı sevgi besleyen biri olmakla kalmayıp, aynı zamanda onun ailesine ve özellikle dördüncü halife olan, Peygamberin amcasının oğlu ve damadı Ali'ye de coşkun bir sevgi beslemekteydi. İslâmî geleneklerin en önemlilerinden biri Ali'nin acıklı figürlerle anımsanmasıdır. Tarihî olarak onun politik işlerinde çok usta olmadığı bilinmektedir. Hz. Ali'ye verilen pek çok isim (Haydar, Murtaza, Kerrar vb.) 'in anlamı "Esrar "da ayrıntılı biçimde açıklanmıştır, İkbâl'in şiirinde Ali veya Haydar ismi insan kişiliğini sağlamlaştırılan ruhsal zayıflığın şifresi olur. Haydar, Hayber'in inanmayanlarına karşı savaşan bir savaşçı ve mükemmel insanın bir modelidir."*¹¹⁰

¹⁰⁷ Nyberg, "Mu'tazila"-Encyclopedia of Islam.

¹⁰⁸ Spirit of Islam, 432.

¹⁰⁹ Duha'l-İslam, III, 29.

¹¹⁰ Annemarie Schimmel, Gabriel's Wing, Leiden, 1963, s. 166.

İkbal eş zamanlı olarak tamamıyla İslâmî olmadığı hâlde İslâm'a sokulan Mehdilik anlayışını seslendirdi. Gerçekte İkbal, "The Spirit of Muslim Culture" adlı eserini Şiîzmin vazgeçilmez dayanağı olan Mesihî düşüncelere karşı koyan bir ruhla ele aldı. Spengler'in İslâm'ın sınıflandırılmasına yönelik çalışmasını reddederek, "The Decline of The West" adlı eserinde şunları dile getirdi:

"Bu bağlamda Spengler, İslâm'da peygamberliğin sona erdiğine dair düşüncenin kültürel değerini takdir etmede başarısız olmuştur. Şüphesiz Magian kültürünün en belirgin niteliklerinden biri, sürekli bir beklenti içerisinde olma, yani Zerdüşterin henüz doğmamış ancak doğacak olan çocukları (Mesih veya Dördüncü İncil'in Parakleti)'nin gelişini kararlı ve sabırsızlıkla beklemektir... İbn Haldun soruna kendi tarih baktış açısıyla yaklaşmış ve mükemmel bir eleştiri yapmıştır, inanıyorum ki, İslâm'da benzer bir düşüncenin esasını teşkil eden bu Tanrı kaynaklı olduğu zannedilen iddiayı en sonunda tamamen çürütmüştür. Magian düşüncesinin etkili olduğu dönemde yeniden ortaya çıkan bu Magian sezgiciliğinin en azından psikolojik etkileri kalmıştır."¹¹¹

Ahmed Emin de Anti-Mehdilik üzerinde özenle durarak, "el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye" adlı kitapçığında sorunu daha ileri bir düzeyde ele almıştır. Aslında Hilafet veya İmamet sorunu sadece öncelik sırasını değiştirerek çözülecek bir sorun değildir. Ömer ve Ali'ye yeni bir statü vermek, işin sadece bir parçasını oluşturur. Ancak işin ikinci kısmı hükümet sistemi sorunudur ki, Mu'tezile içerisinde üzerinde en az ittifak edilen konulardan biri bu konudur. Bu durum onların modern temsilcilerine Batılı demokrasinin düşüncelerini veya Haricîlerin örneklendirdiği Hilafeti aşağı yukarı özümseme imkânı verdi. Ahmed Emin, Şiî doktrini eleştirisinde, Haricîler tarafından savunulan Hilafet örneğini ve onların kullandığı en meşhur slogan olan "velev kane abden Habeşiyen" (Bir Habeşli de olsa hilafete lâyık olduğu) ilkesini benimsedi:

"Zenci bir köle olsa bile, en yetenekli kişi en fazla yönetme hakkına sahiptir. Bu noktada; bir peygamberin çocuğu ile bir marangoz veya kuaförün çocuğu arasında hiçbir fark yoktur."¹¹²

Ahmed Emin, Haricîliğin etkisi altındaki bir Mu'tezilî kolunu örnek göstererek, hilafet görevine gelmek için Kureyş soyundan olma şartını reddetti.¹¹³ Bu önemli Haricî düşüncenin yeniden canlandırılması için, Mu'tezilizm ile bu küçük okulun karşılıklı ilişkisine özel bir dikkat gösterdik. Mu'tezile'nin rasyonalizmi, son derece farklı grupları hayatî konuların birkaçı üzerinde birlikte olmaya davet etmekteydi. Ancak Şiî ve

¹¹¹ Reconstruction, 144.

¹¹² Duha'l-İslâm, III, 299.

¹¹³ A. g. e, 78.

Haricî anlayışların çözümsüz farklılıklarının aynı anda yoğunlaşması, Mu'tezilizm'in sunabileceği entegrasyon potansiyellerini birer birer sona erdirdi. Bu arada Mu'tezilizm'in entelektüel birikimi, Sünnî İslâm'ın en büyük okuluna miras kaldı.

Başka bir deyişle: Mu'tezile rasyonalizmi, tarihsel rekabetlerden kaynaklanan mezhepsel ayrılıkları yok etmede aklın uygulanabilirliğinden dolayı oldukça ümit verici olarak ortaya çıktı. Ancak, bu rasyonalizm, aklın uygulanamadığı sır (gizlilik) alanına girdiğinde entegrasyonu güçleştirmektedir. Mu'tezilizm'in ayırt edici özelliği olan böyle bir entegrasyon gücü en önemli bir engeldir: Aklın bir alanda uygulanması, görünüşe göre onun uygulanmadığı diğer alanlarda sınırlandırılmasını zorlaştıran bir zorunluluk yaratır. Böyle olmakla birlikte, bu konu daha özenle hazırlanan müstakil bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu bölümü Müslümanların genel bir özlemini ifade eden bir dua ile kapatmak istiyoruz. Ahmed Emin de son kitabı (ölümünden sonra 1955'te yayınlanmıştır)'nin önsözünü bu duayla bitirir:

"Kadir Allah... Müslümanlara birlik ve bütünlüklerini geri kazandırсын, onların karşıt görüşlerini birbirlerine yakınlaştırsın!"¹¹⁴

¹¹⁴ *Zuhru'l-İslâm*, IV, 24 (1964 baskısı); *Duha'l-İslâm*, III, 355: En fazla beklentim, onları eleştirmem ve bazı görüşlerini tezyif etmem dolayısıyla Şîî kardeşlerimin kınanması; anlaşma ve birleşme davetime, sonra da tenkit ve yaralamaya tâbi tutmama şaşmalarıdır. Söylediğim her şeyde gerçek ve doğru olarak inandığımdan başka hiç bir şey kast etmediğimi onlara içtenlikle itiraf ediyorum. Çevrem, âdetim ve mezhebimden etkilenmemek için kendimle mücadele ettim. Sünnî görüşe, Sünnî olmasından dolayı yardım etmiyorum. Bir Mu'tezilî görüşü sadece Mu'tezilî olmasından dolayı veya bir Şîî görüşü Şîî olmasından dolayı eleştirmiyorum. Sanıyorum ki okuyucu, Sünnî görüşü tenkit etmem ve Mu'tezilî veya Şîî görüşü bu görüşe tercih etmem konusunda benimle hemfikiridir. Her hangi bir mezhep taassubum olsaydı, elbette bütün görüşlerinde o mezhebe yardım eder ve onu savunurdum. Ancak gördüm ki hakkın zaferi mezhebin zaferinden daha hayırlıdır.

* Dipnotlardaki Almanca kısımları Türkçe'ye çeviren, A.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Ali Dere'ye, Urduca kısımları Türkçe'ye çeviren, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku doktora öğrencisi M. Alem Hammad'a teşekkürlerimi sunarım.