

Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi¹

From Classical Thought to Modern, Mu'tazilah and Discourse of Neo Mu'tazilah

Samet KARAHÜSEYİN²

Geliş Tarihi: 18.05.2019 / Düzenleme Tarihi: 25.07.2019 / Kabul Tarihi: 26.07.2019

Özet

Klasik dönem İslâm mezhepleri/fırkaları zamanın ruhuna göre yeniden ele alınabilir mi? Klasik mezheplerin gerek düşünce yapısı gerekse sosyolojik birikimi bugüne nasıl taşınabilir? Neler söyler? Klasik İslâm düşünce ekolleri bugüne tam anlamıyla transfer olamazsa, isimlendirme ve nazarı birikimin farklılığı nasıl ifade edilmelidir? Bu gibi soruların modern dönemlerde İslâm düşüncesinin nerelerine tekâbül ettiğini ortaya koymak ve bugünün sorun ve söylemlerini asırlar öncesinin birikimiyle özdeşleştirmek daha başka açmazları da beraberinde getirmektedir. Tarihin donmadığı ve sürekli akış içinde olduğu aşikârdır. Bu gerçeğe aykırı çıkarımlar ve yorumlar yapmak demek; anakronizme, zaman-fikir ve kavram kaymalarına davetiye çıkarmak demektir. Bu konuda yapılan çalışmaların dikkat çektiği bazı hususlar olduğu gibi eksik ve gözden kaçan önemli noktalar da mevcuttur. Örneklem olarak aldığımız Yeni/Neo Mu'tezile söylemini, zikrettiğimiz sorular etrafında düşünmek, tarih sahnesinden çekilmiş bir klasik düşünce okulu olan Mu'tezile'nin bu modern söylemle bazı yönler üzerinden irtibatının kurulması tarihî ve nazarı yönden birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Bu noktada düşünce ekollerinin fikrî birikimlerinin tarihsel bir süreç içinde ve o günün şartlarında değerlendirilmesi oldukça mühim bir yerde durmaktadır. Her ne kadar klasik dönemin düşünce ekolleri tarihten çekilmiş olsa da zihniyet ve ruh olarak başka şekillerde kendini hissettirebilir. Bu durumun takip edilmesine ve karşılaştırmalı zihniyet analizlerine tarihî bakış açılarını da dikkate alarak yoğunlaşmak gerekir. Çalışmamızda, modern zamanların bazı çıkarımlarından yola çıkılarak yapılan "Akılcı-İslâmî" yorumların Mu'tezile düşünce geleneğiyle irtibatlandırılıp "Yeni/Neo Mu'tezile" adıyla yeniden sunulmasının bazı sakıncalı ve karmaşık yönlerine dikkat çekip, bu durumun yanlış okumalara sebebiyet vermemesi noktasında önerilerimizi sunacağız. İslâm Düşünce Ekolleri Geleneğini bir bütün olarak okuma, anlayıcı-açıklama ve tasvîrî-betimleyicilik (descriptivity) ilkelerini çalışmamızda ön planda tutmaya gayret göstereceğiz.

Anahtar Kalimeler: İslâm Düşüncesi Ekolleri, Mezhep, Mu'tezile, Çağdaş İslâm Düşüncesi, Yeni/Neo Mu'tezile.

Abstract

Is it possible to reconsider the Islamic sects/denominations according to the spirit of time? How can the thought structure and sociological accumulation of classical sects be carried to the present? What does it say? If the classical Islamic schools of thought are not fully transferred to today, how should the differentiation of naming and theoretical accumulation be expressed? Identifying the question of Islamic thought in modern times and identifying today's problems and discourses with the accumulation of centuries ago brings with them other impasses. It is clear that history is not frozen and is in constant flow. This means making inaccurate inferences and comments; anachronism, time-ideas and concept shifts are invitations. There are some points that draw attention to the studies on this subject as well as missing and overlooked important points. As a sample, we think about the Neo Mu'tazilah discourse, the questions around the questions we have mentioned, and the establishment of the connection between Mu'tazilah, which is a classical school of thought, drawn from the stage of history, through some aspects of this modern discourse, which brings about some problems in historical and theoretical terms. At this point, it is important to consider the intellectual accumulations of schools of thought in a historical process and under the conditions of that day. Although the schools of thought of the classical period have been withdrawn from history, they can make themselves felt in other ways as mentality and spirit. This situation should be followed and comparative mindset analyzes should be concentrated considering the historical perspectives. In our study, we will present some suggestions about some objectionable and complex aspects of "Rational-Islamic" interpretations based on some implications of modern times and the re-introduction of the "Neo Mu'tazilah" with the Mu'tazilah thinking tradition and do not give false readings. Reading the tradition of Islamic Thought Schools as a whole and we will try to keep the principles of descriptivity and understanding-explanatory in the foreground in our study.

Keywords: Schools of Islamic Thought, The Sect, The Mu'tazilah, Contemporary Islamic Thought, Neo Mu'tazilah

¹ Bu makale metni, 26-27 Nisan 2019 tarihinde Gaziantep Hasan Kalyoncu Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen 6. Uluslararası Multicongress'te "Klasik İslâm Mezheplerinin Yeniden İnşası İmkânı: Neo Mu'tezile Söylemi" başlığıyla sunduğumuz bildiri metninin bazı genişletmeler ve düzenlemeler yapılarak yeniden oluşturulmuş halidir.

² Arş. Gör., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri ABD., Ordu, Türkiye.
E-posta: s_karahuseyin@outlook.com, ORCID ID: 0000-0001-5614-9822

Giriş

İnsanlık, tarih boyunca yaşadığı zamanı ve mekânı anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Çünkü insan yaşadığı dünyayı hem içsel hem de dışsal bir devinim alanı olarak algılamakta ve nasıl bir düzen içinde olduğunu kavramaya çalışmaktadır. Yüce Yaraticının da belirttiği gibi insan hem güçlü hem de âdil olmak ve böylelikle de hâkimiyetini arttırmak eğilimindedir. Bizzat teknolojinin ilerlemesiyle tecrübe ettiğimiz çağın gereklilikleri de bu durumu bize tüm çıplaklığıyla hissettirmektedir. Yaşadığımız coğrafyanın insanı olmak, içinde bulunduğumuz zamanın çocuğu olmak ve toplumumuzun ürünü olmak gibi haller üzerimizde müşahede edilmektedir. Tüm bu ve benzeri durumlar, karşımıza zihinsel kırılmaların şekillendirdiği anlamlar dünyasını çıkarmaktadır. Öyle ki, insanın en önemli eylemi düşünmek olsa gerektir ve bütün noksan sıfatlardan münezze olan Yaraticı, ilâhî hitabında bu durumu hem bilişsel hem de bedensel anlamda eylemler bütünü olarak bize teklif etmiştir. İşte tamda bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, insanın içinde bulunduğu dünyanın zihni ve nazarı açılardan anlaşılması ve açıklanması meselesidir. Bakıldığında insanın düşünme yoluyla sonsuz adâlet sahibi olan Allah ile kurduğu irtibat, neresinden bakarsanız bakın hem duygusal hem de kavramsal bazda ele alınmak durumundadır. Her insanın bir kavram dünyası içinde var olduğu malumdur. Bu durumda insanın bulunduğu yerden dışarı çıkıp bütün bir olup bitenler dünyasını keşfetmesi ve bu yeni tecrübeyi okuyup içselleştirmesi beklenmektedir. Son ilâhî hitapta da zikredildiği gibi, insanın dış dünyayı gözlemlemesi, dağlara, bir deveye, bazen kâinata ve nihayetinde insana/âdemoğluna bakması bu diyalektik ilişkinin en önemli basamaklarını teşkil eder. Bu büyük çabanın sarf edilmesi esnasında insan, Yüce Yaraticının kendine bahsettiği en önemli nimet olan “Akıl/Reason” ile düşünür ve hareket edici temel değerler üretir. Bu değerlerin önemli bir kısmı ilâhî hitapla/vahiyle sunulmuşken bazıları da insanlığın bil-kuvve toplum tecrübesinden üretilmektedir. Tarihin donmadığı ve sürekli bir devinim içinde olduğu gerçeğini önümüze koyduğumuzda, âdemoğlunun düşünme yoluyla en büyük sığınağı olan Yüce Yaraticı ile arasında çağlara ve mekânlara bağlı olarak görünüşleri değişse de temel prensipleri değişmeyen bir bağ ile tutunduğu anlaşılmaktadır. Bu diyalektikte dikkat edilen en önemli prensip, “ilkellik” olarak öne çıkmaktadır. Çünkü insan “eşref-i mahlûk” olsa da kusurludur, akılla mücehhez bir varlık olsa da kısıtlıdır, hayat sıfatıyla tavsif olunmuşsa da sonludur, ilimle işgal etse de nokсандır. Bu gerçeklik bütünlüğünü dikkate alarak değerlendirdiğimizde, insan dış dünyayı kendi sınırları içinde görebilmektedir. Diğer bir deyişle insan, âleme kendi penceresinin ufku kadar bakabilmektedir. Dış dünyadaki nesnelere ve olgular arasındaki ilişkiler hep bu şahsî ve göreceli ufuk limitlerinden sızılmaktadır. Büyük teoriler, nazariyeler, kavramlar dünyası bu öznellikler ve kısıtlılıklar içerisinde kendine yer bulmakta ve izah edilmektedir. Bu çabanın saygıya değer tarafı da belki de içinde yaşadığımız âlemler aramızda kurduğumuz zihinsel ve öznel çabaların gösterilmesi ve ilâhî hikmete açılan kapıların aralanmasında yatmaktadır. İnsan, tüm bu serüvende kültür, ideoloji, dünya görüşü, paradigma, tarz/üslup ve yorum gibi birbirini bir yönüyle destekleyen ve açıklayan kavramlar dünyasında bir şeyler üretmektedir. Bu saydıklarımızın hepsi şahsîdir, kısıtlıdır, ilâhî bütünlüğü kuşatmaktan varestedir, ama saygındır, takdir edilesidir, Yüce Yaraticının bahşî olan “akıl” nimetinin gereğidir. Bu yönüyle bakıldığında insan doğu ve kültür ile tanzim ettiği hayatında düşünce, üretecek, teoriler/nazariyeler geliştirecek ve bunları savunacak, karşı nazariyeleri kendi kavramsal çerçeveleri ufkunca tenkit edecek veya reddedecek ve hakikat deryasında bir kulaç daha atmış olacaktır. Bu gayret, ilâhî isimler gereği takdire şâyandır. Bu gayret aynı zamanda tarihidir, coğrafidir, izâfidir, tekrar etmek gerekirse varoluşsal bütünlüğü ihata etmekten uzak olsa da ondan yansımalar barındırmaktadır.

İnsanlar yaşadıkları çağın akıyla hareket ederken, bu zihinsel hareketliliği de şekillendirmekte ve rengini belirlemektedir. “Zeitgeist”³ denilen bu durumun insanı çepeçevre kuşattığından şüphe yoktur. Hâkim kültür, hâkim paradigmlar oluşturmakta, insanın düşünüş, inanış ve diğer eyleyşlerini içten içe şekillendirmektedir. Din, siyaset, felsefe, ekonomi, toplumsal kaygılar, kültürel öğeler ve hatta korkular, sevinçler bile bu hâkim düşünüş tarzından nasibini almaktadır. İnsanların içinde yaşadığı zaman, mekân ve o çağın ürettiği anlayışların ilâhî hitabın da içeriğinde karşılık bulması demek, insanların bu evrensel mesajlar/ilkeler bütünüyle rahat hareket edebilmesini ve yeni düşünüş tarzlarına yönelmesinin gerekliliğini izah etmektedir. Peygamberler de bu diyalektik en önemli safhalarında oldukları için, ilâhî hitap ile muhatap arasındaki dengede son derece müstesna bir konumdadırlar. Son ilâhî mesaj olan Kur’ân-ı Kerîm’in de zikretmeye çalıştığımız özelliklerinin yanında beşerîliği de dikkate alan içeriği vahyin muhataplarının ufkunu ciddi anlamda açmıştır diyebiliriz. İnsanlar vahiyle tanıştığında Hz. Peygamber’in örneğinde kendilerinden bir şeyler buldular ve bu elverişli ortamda içselleşmiş, benimsenmiş ve hazmedilmiş bir iman tasavvuruna eriştiler. Aradan geçen zamanı da dikkate alırsak, Hz. Peygamber’in vefatıyla ve akabindeki özellikle ilk asır içinde cereyan eden hâdiselerde karşımıza çıkan en önemli sorun; düşünüş ve eyleyiş tarzlarındaki farklılıkların ontolojik varlığının unutulması veya göz ardı edilmesi olduğu söylenebilir. Bunun yerine bir takım beşerî zaaf ve nefsanî eğilimler doğrultusunda hareket etme istekleri, “akıl” nimetinin yanında “asabiyet” duygularıyla hareket edilmesi, kültürel motiflerin son ilâhî mesajın muhtevasında tenkit edilse de bazı sorunlu yönlerinin gündeme getirilmesi gibi durumların da eklemlendiği gösterilebilir. İlk ortaya çıkan İslâm fırkalarının teşekkül ettiği ortamlar dinî ve siyasî yönden oldukça karmaşıktır. Tarihin önümüze getirdiği birikimden anlaşılabilir ki, daha son Kutlu Elçi’nin vefatından çok geçmemiş olmasına rağmen “ilkellik” yerine “kültürel” değer yargıları tefrikaların meşruiyetine zemin olarak vurgulanmıştır. Her ne kadar bu tabloda zaman zaman sancılı sahneler olsa da, bu kargaşalı ve kaotik ortam, aynı zamanda değişik fikirlerin ve düşünüş tarzlarının oluşmasını da tetikleyen bir nevi münbit bir mecraya dönüşmüştür. Büyük fikirler, büyük sorunlarla yüzleşildiğinde ortaya çıkmaya daha isteklidirler. İlk Müslümanların inanış, düşünüş ve kavrayış tarzlarıyla, haleflerinin arasında zamansallıktan, mekânsallıktan, kültürlülükten ve duygusallıklardan beslenen farklılıklar pek tabiidir ki, oluşacaktır. İşte düşünce ekolleri diye isimlendirdiğimiz mezhepler, buraya kadar ki zikrettiğimiz ve değinemediğimiz tablonun her renginden belli ölçülerde etkilenmiştir.

³ Kavram Almanca olup, “çağın ruhu, zamanın ruhu” şeklinde ifade edilmekte ve çoğu zamanda felsefî dilde kullanılmaktadır. İnsanların yaşadığı zamanla ilgili olup bir yönüyle baskın düşünme tarzını da ifade etmektedir.

Bir mezhebin/ekolün, fırkanın, cemaatin, tarikatin vb. içinden geçtiği süreçteki sosyo-politik ve kültürel yapı ile etkileşim halinde olması, onun toplumdaki baskın/egemen unsurlar tarafından etki altına alınabildiği anlamına geldiği gibi, aynı zamanda toplumdan topluma veya dönemden döneme değişen bir yönünün var olduğunu da göstermektedir (Akoğlu, 2010, 7-8). Bu yönüyle mezhepler, adeta yaşayan canlı organizmalar gibidir. Doğarlar, gelişirler, bölünürler, büyürler, yok olurlar, izlerini başka dokulara bırakırlar, başka yerlerde mutasyona uğrayarak farklılaşırlar. Bazen mezhepler fikri, itikâdî, siyasî ana bünye ve mensupları açısından tarihten silinmiş gibi görünürler. Ancak adeta ruh olarak, yani zihniyet olarak yaşamaya ve başka yapılara eklemlemeye çalışırlar. Bu da bir ekolü ele alırken adeta bir avcının iz sürmesi gibi, tarihin derinliklerinden itibaren gerek nazarı gerekse pratik yönleriyle süreç takibine tabi tutulmasını elzem kılmaktadır.

Bizi bu çalışmayı yapmaya götüren sebeplerden ilki, klasik düşünce ekolü olan Mu'tezile'nin fikrî ve pratik olarak tarihten çekildiği bilinmesine rağmen birtakım yeni dinî hareketlerde ve söylemlerde karşılaşılan "Akılcılık" veya "Aklîlik" ithamlarından yola çıkılarak ortaya atılan "Yeni/Neo-Mu'tezile" söyleminin imkânı üzerinde durmaktır. Diğer sebep ise, bu imkân meselesinin irdelenmesiyle birlikte, ortaya çıkan fikirlerin/görüşlerin tarihî bağlamından kopartılarak "kristalleştirilmesi" ve tarih üstü konuma oturtulmasının (Kalaycı, 2017, 47) sakıncalarına dikkat çekmektir. Bu yönüyle kısa bir düşünce tarihi turuna çıkılarak Mu'tezile ekolünden bahsedilecek ardından modern zamanların bazı Müslüman aydınlarından örneklerle sunulan iddiaların "Yeni/Neo-Mu'tezile" olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusuna değinilecektir. Bu esnada tasvirî/betimleyici (descriptive) yönleme sadık kalınmaya gayret edilecek ve mukayeseye örneklem olarak sunulan görüşler/fikirler bir bağlam içinde değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

1. Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Kısa Bir Bakış

İslâm düşünce ekolleri arasında önemli bir yeri olan Mu'tezile, bir mezhep olarak, İslâm kültür ve düşünce havzasında ortaya çıkmıştır. Teşekkül süreçlerinden de belirgin bir şekilde anlaşıldığı gibi, İslâm düşüncesinin temel yapı taşları olan Kur'ân ve Sünnet ışığında akli çıkarımların ön planda tutulduğu bir zihniyet yapılanmasına sahiptir. Özellikle Emevî hanedanının son dönemlerinde vuku bulan Allah'ın sıfatları, büyük günah meselesi, mürtekb-i kebîrenin durumu ve kader gibi itikâdî tartışmalar çerçevesinde teşekkül eden, Abbâsî halifeleriyle birlikte hız kazanan tercüme faaliyetleri neticesinde felsefeye olan iştiağın da artmasıyla güçlenen ve Abbâsî hilâfetinin en parlak yıllarında devletin resmî mezhebi olmayı başaran itikâdî-kelemlî ve felsefî bir düşünce ekolüdür (Şahin, 2011, 153-183; Aydınli, 2018, 11). Diğer mezheplerden alâmet-i fârika olarak ayrıldığı hususları sistematik teolojiye yansıtmayı başarmış ve İslâm düşüncesine kelâm ve istidlâl yöntemlerinin uygulanması noktasında ön ayak olmuşlardır. Her ne kadar gelişimini sonraki asırlarda tamamladıysa da Mu'tezile sayesinde Kelâm ilmi de teşekkül etmiştir. Sistematik teolojilerinin merkezini, "el-usûlü'l-hamse/beş esas" oluşturmaktadır. Bu doktriner yapıyla birlikte ekol, derinlikli (dakik) kelâmî ve felsefî meselelerde söz sahibi olmuş ve kelâmın ana (celil) konularını sistematik bir biçimde tartışmaya açmıştır. Mezhepler, devingen yapılar olduğu için Mu'tezile'de zamanla doğduğu ve geliştiği ilmî ortam, nazarı perspektifler ve imâmet düşüncesi çerçevesinde Basra Mu'tezilesi ve Bağdat Mu'tezilesi olarak iki ana kola ayrılmıştır. İslâm düşüncesinde "Akılcı-Hadârî" din anlayışının (Kutlu, 2012, 401-402) ilk tipik temsilcisi konumundaki ekol, siyâsî düşünmeyi önceleyen, felsefî perspektife değer veren ve züht-takva vurgusu olmak üzere üç farklı yönelimi yapısında barındırmıştır (Aydınli, 2003, 29-33).

Mezheplerin isimlendirilmeleri hususu da problemleri alanlardan biridir. Klasik makâlât ve fırak yazarlarına baktığımızda (Ka'bî el-Belhî, 2018, 157-198; Eş'arî, 2009, 94 vd.; Bağdâdî, 2010, 146 vd.; İsferyânî, 2008, 42 vd.; Mâlâtî, 1993, 30 vd.; Şehristânî, 2015, 50-101; Fahreddin Râzî, 1938, 39vd.) ekollerin çoğu zaman kendilerinin benimsediği bir isimle değil de yazarın ya da karşıt mezheplerin nitelemeleriyle zikredildiğini görmekteyiz. Bu durum Mu'tezile mezhebi içinde geçerli olmakla birlikte özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından sapıklıkla, mülhidlikle, zındıklıkla ve hevâsına uymakla nitelendirildikleri de olmuştur. Ekole dönecek olursak, Mu'tezile sözcüğü, "azele kökünden olup "uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" gibi anlamlara gelen *i'tizâl* kelimesinden türemiştir (İbn Manzûr, ts., XI, 440; Aydınli, 2003, 28; 2018, 11). Klasik Mezhepler Tarihi yazarlarına göre kavramın dokuzdan fazla irtibatlandırıldığı olay ve zaman bulunmakla birlikte bunların içinden, üç farklı kuşakta üç farklı anlamda kullanımı öne çıkmıştır. Bunların ilki, Hz. Ali dönemindeki tartışmalı ortamda olaylara karşıt olmayı tarafsız kalmayı tercih edenleri nitelemiştir. Ancak dikkat edilirse bu siyâsî ortamda itikâdî bir farklılaşmayı nitelememektedir. Yine bu isim, h. II. asrın başlarından itibaren ortaya çıkan büyük günah işleyeninin durumu (mürtekb-i kebîre, el-esmâ ve'l-ahkâm), insanın özgürlüğü, tevhid ilkesi ve sosyal adalet gibi konular etrafında akli düşünmeyi önceleyerek, kendine özgü fikirler üreten bir grup insana verilmiştir. Bir diğer dönemde ise, felsefî düşünceyi benimseyen ve itikâdî, siyâsî, iktisâdî ve fikrî sorunlara çözüm arama çabaları etrafında hüviyet kazanmıştır (Aydınli, 2010, 17-22). Mu'tezile kavramı farklı zamanlarda farklı anlamlara bürünse de en çok üzerinde yoğunlaşılan görüş; Hasan-ı Basrî (ö. 110/ 731)'nin meclisinde gerçekleştiği aktarılan, "büyük günah işleyen kişinin mü'min yahut kâfir olmadığı, bu ikisi arasında bir yerde (el-menziletü beyne'l-menziyeteyn) olduğu" görüşünü söyleyen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nin hocasından ayrılıp ayrı bir fırka kurmasıyla irtibatlandırılan görüştür (Bağdâdî, 2010, 20 vd.; Şehristânî, 2015, 52 vd.; İsferyânî, 2008, 65 vd.). Bu görüş ekolün karşıtlarınca fazlaca dillendirilmekte ve genellikle tahkîr edici bir anlam yüklenmektedir. Ancak daha sonra ekol mensupları da Mu'tezile ismi benimsenmekte ve kendilerince "temizlik ve ehl-i takva" şeklinde bir anlam yüklenmektedir. Çalışmamızda yoğunlaştığımız Neo-Mu'tezile tanımındaki Mu'tezile nitelemesi de buraya atfıyla "adalet ve tevhid ehli, adalet ve takva ehli" gibi anlamların yeniden gün yüzüne çıkarılması noktasında kullanılmaktadır.

Mu'tezile'nin Basra'daki çok kültürlü⁴ yapıda doğduğu, özellikle Yahudi ve Hristiyanların yanı sıra Seneviyye (Dualistler), Berâhime, Mecûsîler, Dehriyyün, Zenâdîka gibi din dışı gruplarla teolojik ve felsefî tartışmalar yaptığı, Abbâsîlerin hilâfet merkezini Bağdat'a taşımasıyla birlikte din içi gruplarla da mücadelelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Saray ricâli

⁴ Mu'tezilî düşünceyi başlatan ilk fikirler Basra'da ortaya çıkmıştır. Ancak yapılan çalışmaların önemli bir kısmında Basra'daki ilmî havzanın derinliğinden bahsedilmektedir. Özellikle Basra'da yerleşik kabilelerin demografik durumuna odaklanıldığında siyasî açıdan güçlü bir bedevî etkiden de söz edilmesi gerekmektedir. Bu nokta-i nazardan yola çıkıldığında entelektüel Mu'tezile içinde daha başlangıç safhasında güçlü bir bedevî etkinin varlığına dikkat etmek hem siyasî hem de itikâdî yönden Mu'tezile'nin daha sağlıklı anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Konu hakkında bkz. (Akoğlu, 2011, 7-24).

tarafından da oldukça beğenilen Mu'tezilî âlimlerinin bu ilmî birikimi kısa zamanda hürmet ve takdirle karşılık buldu. Vâsî b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile birlikte ilk hareketin başladığı söylenebilir. İ'tizâlî karakterli fikirler daha ziyade onların döneminde felsefî derinlikten uzak tartışılmaktaydı. Özellikle Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in Hadis Taraftarlarıyla, kader konusunda Kur'ân'dan deliller sunarak yaptığı cedeller neticesinde ilk itizâl savunucularıyla Hadis Taraftarları arasında din içi tartışma ortamı oluştu. Bu tartışmalarda; Amr b. Ubeyd'e göre her şey levh-i mahfuzda yazılıysa, her kötülük de önceden tespit edilip yazıldığından dolayı insanın bunu değiştirme gücü yoktur. Bu sebepten dolayı, Allah'ın insanları yaptıkları kötülüklerden ötürü hesaba çekmesinin bir anlamı kalmayacaktır (Dârekutnî, 1967, 10). Zirâ, hadis taraftarlarının iddia ettiği gibi olsaydı insan, önceden belirlenmiş bir yazıya boyun eğmiş olacaktı. Dolayısıyla bu durumda insana icbâr edilen bir durum oluşacak ve böylelikle de insandan sorumluluk düşecekti. Aksi iddia edildiğinde Allah'ın adaleti sarsılmış olacaktı. Ekol içinde özellikle akîl önermelerle yapılan bu gibi tartışma ortamları mezhebin ilk döneminde Mu'tezile'nin "Mayalanma Dönemi Propaganda" (Akoğlu, 2010, 8) anlayışını sergilemektedir. Mezhepler ilk fikrî kümelenmelerin yaşandığı andan itibaren sistematikleşmeye doğru giden bir sürece girerler. İşte bu sistematikleşme öncesi döneme "mayalanma" süreci olarak bakmak, kanaatimizce fikirlerin arka planlarına sağlıklı yorumlar yapma ve ekolü doğru okuma adına isabetli bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Bu açıdan bakıldığında ekol açısından felsefeyle sistematığın oturduğu "beş esas"ın teşekkülünü önemli ölçüde tamamladığı Ebu'l-Hüzeyl Allâf (ö. 227/841) ile yaşanan dönem oldukça önemlidir. Felsefî ve sistematik Mu'tezile, Allâf ve öğrencileri tarafından hem Mu'tezile düşüncesinin hem de İslâm kelâmının teşekkülü açısından bir kırılma ve olgunlaşma sayılabilir (Akoğlu, 2010, 14; Aydın, 2018, 13). Mu'tezile'nin sistematik kelâmcıları olarak tanınan Allâf'ın yanı sıra İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 221/835) ve Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) salt akılcı denebilecek bir metot takip etmişlerdir. Sistematik dönemde Allâf'ın Basra Mu'tezilesi'ni, Bişr b. Mu'temir'in de Bağdat ekolünü toparladığı anlaşılmaktadır. Özellikle Mu'tezile klasiklerinden de zikredildiği üzere, ekolün beş esasını benimsemeyen ve Yunan Felsefesinin kavramlarına hâkimiyeti sağlayamayan kimselere Mu'tezilî denemeyeceği (Hayyât, 1993, 176 vd.) vurgusu önemli bir husustur. Bizde çalışmamızda teknik olarak Mu'tezilî isimlendirmesini klasik birikimin nokta-i nazarını da dikkate alarak değerlendirmeye çalışacağız.

Özellikle Câhız (ö. 255/869)'dan sonraki sürece bakıldığında Basra okulunda Baba-Oğul Cübbâî'lerin, Bağdat okulunda da Hayyât (ö. 300/912)'in liderliğinde Mu'tezile düşüncesinde Sünnî ve Zeydî düşünceye yaklaşma ve paralellikler dikkat çekmektedir. Bu yaklaşma ve eklektik kırılma sistematik düşünme yapısının temel yapı taşlarını ve akîliliğin rolünü değiştirmemiş görünmektedir. Her ne kadar bu tarz bir korunmuşluktan söz edilse de bu durumun müstakil çalışmalara konu olacağı düşünüldüğünde bu kadarıyla iktifâ etmekteyiz. Mezhep, Mihne döneminde Halku'l-Kur'ân, Ru'yetullah ve Tabiat Felsefesi gibi görüşleri etrafında başlatılan resmî soruşturmalar (Akoğlu, 2005, 13-32; Akoğlu, 2006) ve iktidarla olan ilişkileri de göz önüne alındığında hem fikrî hem de siyâsî anlamda taraftar kaybeden bir ekol görünümünden Hayyât ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi isimlerle yeniden canlanmaya çalışmıştır. Ancak bu canlanma ve yeniden ihyâ döneminde de ekole taraftar kaybettiren uygulamalar olduğu anlaşılmaktadır. Bunun neticesinde ekol ünlü Basra Mu'tezilesi âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025)'a kadar ki süreçte Cübbâî'ler'e rağmen güç kaybı yaşamaya devam etmiştir. Kâdî ile birlikte bilhassa siyâset teorisi noktasında Zeydî anlayışa yönelme olduğu anlaşılmaktadır. Onunla birlikte ekol Zeydî-Mu'tezilî çizgiye kaymakta ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra imâmete en lâyık kişi (Kâdî Abdülcebâr, 2017, 221 vd.; Akoğlu, 2010, 22) olduğu görüşünün de bunda payı bulunduğu düşünülmektedir. Kâdî Abdülcebâr ile birlikte Mu'tezile entelektüelitesinin Zeydî düşünceye yaklaştığı kabul edilmekte ancak bunun hangi sâiklerden beslendiği ve ne gibi itikâdî, felsefî, siyâsî, tarihî verilerle irtibatlandırılabilirliği hususu Akoğlu'nun da belirttiği gibi başlı başına müstakil bir çalışmayı gerektirdiğinden, burada sadece ekolün günümüze kadar ki en güçlü son temsilcisi sayılan Kâdî Abdülcebâr'la birlikte yeni bir kırılmanın (Akoğlu, 2010, 23) yaşandığını belirtmekte yetiniyoruz.

Her mezhep gibi Mu'tezile'de kendisini Hz. Peygamber'le irtibatlandırma gayreti içinde olmuş ve fırkâ-i nâciye anlayışını benimsemiştir (Kâdî Abdülcebâr, 2017, 160 vd.; İbn Murtaza, 2017, 6). Bu durum gerek klasik gerekse sonraki dönem İslâmî mezhep ve gruplardan alışlageldik bir reflekstir. Çünkü mezhepler tabanlarını konsolide etmek için kendilerini her fırsatta ilk dönemle irtibatlandırma ihtiyacı içinde hissederler. Bu durum kimi zaman ayet ve hadisler üzerinden, kimi zaman peygamber uygulamasından ve hatta sahabe kavli üzerinden yapılmaya çalışılmakta ve tarih adeta yeniden inşa edilmektedir. Mu'tezile'nin bu tavrı günümüz yapılarıyla da kıyaslandığında dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Bu tarihî süreç analizinden sonra Mu'tezile'nin metodolojisiyle birlikte beş esasına da kısaca değinmek yerinde olacaktır.

2. Mu'tezile'nin Metodolojisi

Her ekol içinde bulunduğu çağın ve mekânın ürünü olduğundan ilgili zamanın düşünme tarzından da etkilenmiş olmalıdır. Bakıldığında Mu'tezile dinin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiği hususunda kendine has üslubuyla bir metod geliştirmiş ve bu yönetsel kuramlar üzerinden kelâmî-felsefî çözüm önerileri sunmuştur. Mu'tezile'nin din anlayışını yabancı tesirlere karşı dini savunurken oluşturduğu, tercüme faaliyetlerinin merkezinde yer alarak felsefî birikimi İslâm düşüncesine taşıdığı, farklı kültürlerle tanışma fırsatını entelektüel açıdan değerlendirdiği göz önünde bulundurulursa ekolün metinci, lafızcı/literalist olmasından ziyade akıl odaklı din anlayışını benimsemesi olağan görünmektedir.

Ekol, beş esasla birlikte dinî metinlerden hüküm çıkarma noktasında akîl olabildiğine kullanmayı yeğlemiş, bu tavrı geliştirerek diğer dinî meselelerin çözümüne de uygulamıştır. Akılcılık veya akılcı din anlayışı tarzı, mezhebin sistematik menhacini ifade eder. Mu'tezile, Bazen nasslardan hüküm çıkarma noktasında bazen de nasslardan tamamen bağımsız fikir üretme hususunda akıl merkezli hareket etmenin metodolojik olarak kurucusu mesabesinde.

Akılın, nassların anlaşılmasında merkeze alınmasıyla bilginin kaynakları olarak gösterilen duyular, haber ve sezgisel bilgi karşısında akıl başlı başına bir hüküm kaynağı olarak konumlanmaktadır. Mezhep âlimlerince bu durum; "akıl esastır,

nass te'vil edilir veya akıl önce nakil sonra gelir" (Aydın, 2018, 240) şeklinde çoğu zaman maslahatçı bir yaklaşımla teorize edilmiştir. Bu sistematikle birlikte ekolün Allâf ile felsefleşen bir sürece girdiği ve Yunan felsefesinin bazı yöntemlerini kullandığı ancak bu düşünceye de tenkitlerde bulunduğu bilinmektedir. Akılcı metodolojide dinî naslar ve felsefî eserler temel kaynaklar mesabesindeydi. Böylelikle de ilk neslin bilgi birikimini aktaran Hadis Taraftarlarıyla ciddi münakaşalara giriştiler. Başta Allâf ve Nazzâm olmak üzere birçok Mu'tezilî düşünür hadis rivayetlerine karşı kuşkulu ve tenkitkâr yaklaşılar. Hadis metinlerinin sened noktasından sağlamlığını ifade etmenin hadisçi açısından kıymetine değindiler ancak, onlar için önemli olan metnin kıyasıya tenkit edilmesiydi. Akla ve Kur'ân'a açık bir şekilde ayrık düşen rivayetlerin sened bakımından sağlamlığına bakılmaksızın bırakılmasını öncelidiler (Dineveri, 1989, 88-89). Onlara göre akıl dinde başlı başına bir otoritedir. Dinî metinler gibi aklın da kendi imkânıyla edindiği bilgilere vücûbiyet atfetmişlerdir. Çünkü ekol mensuplarına göre, akıl ile din çatışmamaktadır (Kâdî Abdülcebâr, 2008, XIV, 23). Ekolün son dönem önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebâr, dinî delilleri akıl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde sıralamıştır. Kıyas ve haber-i vâhid de kitap, sünnet ve icmâdan birinin içinde mütalaa edilir (Kâdî Abdülcebâr, 2008, XIV, 22 vd.). Kâdî Abdülcebâr, akla, o kadar önem verir ki; akli kullanmayı ve nazarı dinî anlamda vâcîplerin ilki olarak tanımlar (Kâdî Abdülcebâr, 1965, 382 vd.). Ona göre Allah'ı bilme olan marifetullah ancak nazarla ulaşılabılır. Burada kastettiği nazar sadece düşünme eylemi olmayıp, marifetullah uğruna yolda olmak gibi anlaşılabilir. Böyle düşünmesinin temel nedeni ise, kişinin Allah'ı sadece akılla bilebileceğine olan inancıdır. Kâdî Abdülcebâr, dil ile akıl arasında da bir ilişki olduğundan bahsetmekte ve Kur'ân'ın, dil bilgisi olmaksızın sadece akılla anlaşılamayacağını aynı zamanda aklın delaletine başvurulmaksızın salt dil ile de kavranamayacağını savunmaktadır (Kâdî Abdülcebâr, 1965, 598 vd.; Aslan, 2016, 290). Kâdî'ya göre Kur'ân öyle herkesin üzerinde yorumlar yapabileceği bir kitap özelliği taşımamaktadır. İlâhî hitabın mutlaka ilimde derinleşmiş ve tefeyyüz etmiş kişiler tarafından yorumlanması gerekmektedir. İlimde derinleşmemiş insanların yapması gerekenler ise; Kur'ân'ın Allah'tan geldiğine, muhkem ve müteşabihîyle birlikte ayetler arasında bir ahenk bulunduğu, onda hiçbir çelişki, yalan ve noksanlık olmadığına inanmaktır (Kâdî Abdülcebâr, 1965, 606-607). Ona göre Allah, muhkem ve müteşabih ayetlerin varlığıyla insanları düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmiş, taklit ve câhilâne yorumlardan uzak durmasını öğütlemiştir (Kâdî Abdülcebâr, 1965, 599 vd.).

Mu'tezilî bilginlere göre insan, Allah'ı akılla bilmekle yükümlü olduğundan bir peygamber gelmesede de Allah bilinebilecek, insanlar eşyanın varlığına yönelik iyilik ve kötülükleri (hüsün-kubuh) ayırt edebilecektir (Memiş, 2011, 254). Çünkü akıl, zarurî bilginin edinildiği güç mesabesinde. İnsan bu fitrî akılla, aşkın olan Allah'ı ve bizden beklediklerini anlayabilir. Nazar ve istidlâl yoluyla bunu temellendirip Allah'ın bizden şer'î ve ahlâkî beklentilerini kavrayabilir. İnsan bu potansiyelde yaratılmıydı ki, Allah karşısında sorumlu kılınmasının bir anlamı olmalıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere bir peygamberin gelmemesi durumunda bile nazar yoluyla marifetullah yolculuğuna çıkmak, Allah ile insan arasında bir ilişki kurmak demektir. Tarih boyunca "fetret ehli" diye de tabir edilen kendilerine bir peygamber gelmemiş toplumlardaki insanlar Kâdî Abdülcebâr'ın da belirttiği gibi dinin ilk emri/vücûbu olan nazar yoluyla sorumluluğunu yerine getirmeye başlar. Varlığın doğasına yönelik birtakım çıkarımlarda bulunabilir. Çalışmamızda da ele aldığımız Mu'tezile akılcılığı tam da burada devreye girmektedir. Yani, Allah ile insan arasındaki ilişki bir peygamber geldikten sonra mı başlamaktadır? Yahut bir peygamber gelmemiş dahi olsa akli yöntemlerle insanın sorumluluğu başlamakta mıdır? İşte bir ekolün/mezhebin ne derece akli olup olmadığı belki de nübüvvet bahsindeki açıklamalarına bakıldığında anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, sorumluluğun başlaması için peygambere ihtiyaç olup olmadığı sorusunun cevabı aynı zamanda o ekolün akla verdiği önceliği ve ağırlığı da ortaya koymaktadır.

Mu'tezilî metodun akılcılığı, tek belirleyici ve nasları mahkûm edici bir akılcılık olarak adlandırılmamalıdır. Aklın kullanımı ve nereye götürdüğü sorusundan hareketle ekolün akıllığı ile bugünlerin söylemindeki akıllık mutlaka kıyas edilmelidir. Akılcılık tâbiri, kısaca bilginin kaynağının akıl olduğu tezini savunan ve doğru bilgiye akıl ve düşünme yoluyla ulaşılabileceğini öngören bir yaklaşımı nitelemektedir. Ortaya çıkış olarak Aydınlanmacı düşünce ortamında dinî referanslardan beslenen bilgi ve değer yargılarının akli bir yöntemle kıyasıya eleştirilmesini ifade etmektedir. Bu zihniyet yapılanmasında akıl kurucu ve değer biçici bir rol oynamaktadır. Ana hedefleri bağlamında ele alındığında Hristiyan teolojisinin akıl dışı ve metafizik söylemlerinin karşısında yer almayı amaçladığı anlaşılabilir. Akılcılık akımı, hem tarih hem de şartlar (bağlam) açısından Mu'tezile düşüncesinin vurguladığı akli zeminden oldukça uzak ve farklı parametrelerden beslenmektedir. Aydınlanmacı rasyonalizm, Ortaçağ Hristiyan teolojisinin ürettiği dogmatik bilgiler ve değerler dünyasını tartışmaya açmak için var olmuştur (Aslan, 2017, 83). Böylelikle "Aydınlanmacı mutlakîyetçilik" de denen bu akım sayesinde din mitolojiden temizlenmiş ve sorgulanmaya açık hale getirilmiş olacaktır. İslâm dininde zihnî anlamda soru sormaya kapalı, dogmalara mecbur edersesine inanç dikte etme, akıllıktan uzak mitolojik din söylemlerinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Tarihsel şartlar değiştikçe din anlayışındaki ve yöntemlerdeki farklılıklardan dolayı akıllıktan uzak ve mitolojik söylemlere rağbet edilmesini söyleyen bazı kesimler zuhur etmişse de bu durum İslâmî bütünlüğü temsil etmekten uzak olmuştur. Dolayısıyla iddia edildiği gibi, İslâm'ın batı rasyonalizmiyle temizlenmeye ihtiyaç duyulacak bir kavramlar dünyası oluşmamıştır da denilebilir. Sorunlar olmuştur, yarın da olacaktır ama İslâmî bütünlük içinde değerlendirildiğinde Mu'tezile yöntemini rasyonalizm olarak algılamak başka sorunlara neden olabilecektir. Mu'tezile akla kategorik olarak vahiyden önce gelen bir yer vermışken Eş'arîler vahyi akıldan önce gelen bir konuma oturtmuşlardır. Lital ve lafzî din söylemini benimseyen ve İslâm'ın mesajının adeta ilk kuşağın din anlayışını yansıtan eserlerinde bulunduğunu ve te'vilde bulunmanın sakıncalı olduğunu iddia eden Haşviyye ve Ehl-i Eser/Hadis diye bir grupta İslâmî bütünlük içinde mütalaa edilmektedir. Kelâm'ın doğuşu ve Fık'h'ın gelişmesi dikkatle okunduğunda İslâm düşüncesinde baskın olan yaklaşım akıllık, soru sorma ve maslahata çözüm üretme yöntemi olmuştur. Buradan çıkan sonuç şudur; Mu'tezile'ye nispet edilen "rasyonalistler" nitelemesi, Batı'nın kendi iç dinamiklerinden ve geçirdiği süreçlerden beslenen "Aydınlanmacı Mutlakîyetçiliğin" düşünce ayağını oluşturan, Hristiyan kelâmını ve dayandığı ilkeleri akıl dışı kabul eden eğilimin/yönelimin tam karşısında, Kur'ân vahiyinin ufkunu, aklın da delaletiyle, vahyin hakikat ve hidayet zemini olarak anlaşılmasını izah etmeye çalışan bir yönelimi ifade eder. Mu'tezile düşünce sisteminin menhedeinde akılcılık demek, ontolojik, ahlâkî ve tecrübî olarak bir ilâhî lütfun sonuna kadar kullanılması çabasından başka bir şey değildir. Mu'tezile akılcılığı diye kastedilen eğilimi, hem akli hem de şer'î açıdan üretken bir gayret olarak değerlendirmek gerekir. Vahye ve onun metafizik değerlerine yapılan itirazların elenmesi, eleştirilmesi ve hakikat vurgusu

yapmak, bu ekolün zaten doğuş sebepleri arasındadır. Böylelikle, Mu'tezile akılcılığı için, akılı adeta kutsayan aydınlanmacı "rasyonalizm" olarak, metafiziği ve dini reddetmek suretiyle bilgiyi sadece olgusal ve nesnel zemine çeken "pozitivist yaklaşım" olarak ve yahut vahyi vahiy yapan bilgisel bütünlüğünü reddeden "deist söylem" olarak değerlendirilmek oldukça tutarsız ve kasıtlı görünmektedir. Çünkü hem Mu'tezile akılcılığı hem de Batı Rasyonalizmi kendi tarihinde ve bağlamında değerlendirilmek durumundadır.

Ekolün yöntemsel analizinden sonra, ana prensiplerinden de derli toplu bir şekilde bahsederek, çağdaş dönem söylemlerine geçmek istiyoruz.

3. Mu'tezile Öğretisi: el-Usûlü'l-Hamse/Beş Esas

Beş esas olarak da bilinen "el-usûlü'l-hamse"nin doğuş ve teşekkülü Mu'tezile'nin kısaca değinmeye çalıştığımız serüveninde oluşmuştur. Ekolü diğer mezhep ve fırkalardan ayıran en önemli özellik, güçlü sistematik teolojileriyle İslâm düşüncesinde en erken yer alan mezheplerden biri oluşudur. Mezhepler Tarihi metodolojisinden yola çıkarak söylemek gerekirse; sistematik teoloji üretemeyen ekoller kendi varlıklarını sürdürememektedir. Bu yönüyle Mu'tezile'yi Mu'tezile yapan el-usûlü'l-hamse'ye tâbî olmayan kimseye Mu'tezilî demek teknik açıdan mümkün görünmemektedir. Şimdi kısaca bu ilkeleri teşekkül süreçleri ve olgunlaşma aşamaları dikkate alınmış bir sıralamayla hatırlayalım.

3.1. el-Menziletü beyne'l-Menziletayn

"el-Menziletü beyne'l-Menziletayn" fikri, büyük günah işleyen kimsenin, ne mü'min ne de kâfir olduğu, bu ikisinin arasında bir yerde olduğu, tevbe etmemesi durumunda cehennemlik olacağı; fakat cezasının kâfirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. Bu görüşün ortaya çıkması noktasında Vâsıl b. Atâ'nın hocası Hasan el-Basrî (ö. 110/731)'nin meclisinde Irak bölgesinden gelen bir kişinin sorusuna verdiği cevap üzere, yanına Amr b. Ubeyd'i de alarak hocasının halkasından ayrılması ve başka bir halka oluşturmasıyla (İbn Murtaza, 1985, 6; Kâdî Abdülcebbar, 2017, 161 vd.) irtibatlandırılmıştır. Bu rivayetin meşhur olduğu bilinmekle beraber hiçbir fikrî oluşumun böyle küçük bir tartışmayla şekillenmediği sosyal bilim mantığında malumdur. Muhtemeldir; Vasil ile hocası Hasan el-Basrî arasında daha başka fikir ayrılıkları olmalı ki, bu durum bardağı taşıran son damla işlevi görmektedir. Ancak elimizdeki kaynaklar yetersiz olduğundan mevzu yeterince aydınlatılamamaktadır. *Fihrist* yazarının belirttiğine göre, Vasil'in *Kitâbu'l-Menzileti beyne'l-Menziletayn* (İbn Nedîm, 1988, 222-223; Aydın, 2003, 41) adlı bir eser yazdığı ancak günümüze gelmediği anlaşılmaktadır. Bu eserden önce böyle bir konuyu ele alan başka bir eserin tespit edilememesi, Aydın'ın da belirttiği gibi Vasil'in bu görüşü h. 100 ile 110 yılları arasında ortaya atma ve teşekkül ettirme ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bu fikir başlangıçta siyasî ortamın ürünü olmasına rağmen sonraları itikâdî zemine çekilmiş ve ekolün en önemli nazari prensipleri arasında yer almıştır. Hâricîlerin amel-iman bütünlüğünü sert bir tutumla savunmasına eleştiri olması ve Mürcîî âlimlerin de amel ile imanın arasını ayıran tavrını tenkit barındıran Mu'tezile'nin bu denge arama yaklaşımı; fâsık kimsenin tevbe etmemesi durumunda cehennemlik olacağı sonucuna varmasından dolayı eleştirdikleri Hâricîlerin özellikle Ezârikâ fırkasının görüşüne yakınlaşmalarını beraberinde getirmiştir. Bu nazariye Amr b. Ubeyd ve diğer ekol mensuplarının sıkı sıkıya savunulmuştur (Hayyât, 1993, 235 vd.; Kâdî Abdülcebbar, 2017, 146 vd.). Özellikle *Kitâbu'l-İntisâr* sahibi Hayyât'ın, Vâsıl'ın bu görüşünü Kur'an'dan deliller getirmek suretiyle temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır (Hayyât, 1993, 235 vd.). Görüşün gelişimine baktığımızda son dönem âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar, mü'min isminin şer'î olduğunu, hususî bir ahkâma müstehak olmayana mü'min demenin yanlış olduğu kanısına vardığı anlaşılmaktadır (Kâdî Abdülcebbar, 1965, 140-141).

Bu prensip, bilhassa Mihne olaylarından sonra teşekkülü hızlanan Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasından sonra Sünnî kelâm kitaplarında Sem'iyât bahislerinde "el-esmâ ve'l-ahkâm" başlığıyla tartışılmıştır.

3.2. el-Va'd ve'l-Va'id

Bu nazariyeye göre, Yüce Allah, iyilik yapanları va'd ettiği üzere ödüllendirecek ve bu sözünden dönmeyecektir. Va'id ise, kötülük yapanları ve adaletsizlikle muamelede bulunanları cezayla ve ebedî cehennemlik olmayla tehdit ettiği gibi bu sözünden de asla dönmeyecektir. Bu prensibin de mürtekeb-i kebîre tartışmaları bağlamında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere Cemal ve Sıffin savaşlarına katılan kimselerin durumu onların mü'min, kâfir, münafık ya da fâsık olarak nitelendirilmelerine sebebiyet vermiştir. Buradaki isimlendirmenin hem o günü baz alarak dünyaya bakan hem de hükmî açıdan değerlendirildiğinde ahirete bakan yönü bulunmaktadır. Dolayısıyla insanların yapıp ettikleri günahlardan kaynaklı olarak cezalandırılıp, cezalandırılmayacağı tartışılmıştır (Şehristânî, 2015, 52 vd.). Ekol, va'id'e konu olan suçların işlenmesi durumunda kişinin cezalandırılmamasının ilâhî hitapla çelişeceği ve Yüce Yaratıcı'nın şaniyla yakışmayan bir durum oluşacağı kanaatindeydi. Özellikle Vasil'in bu konudaki net tavrının ekolün gelişimine ciddi etki yaptığı anlaşılmaktadır (Kâdî Abdülcebbar, 1965, 665 vd.; Aydın, 2018, 246-247). Amr b. Ubeyd'in de Vasil b. Atâ gibi ve hatta ondan daha açık bir şekilde Allah'ın va'id'inden asla dönmeyeceğini iddia ettiği anlaşılmaktadır. Döneminden Ebû Amr b. Alâ, ona karşı çıkmış ve onu Arap dili ve kültürünü yeterince bilmemekle itham etmiştir. Ebû Amr'a göre Araplar, va'd'in yerine getirilmesini ve fakat va'id'in uygulanmadan vazgeçilmesini cömertlik ve ikram sayar. Bu durumda faziletli olan, Allah'ın va'id'inden dönmesidir (İbn Kuteybe, 1963, II, 142; Aydın, 2003, 43). Dikkat edilirse bu fikrin, Amr b. Ubeyd'in tartışma ortamında daha fazla yer alması, Vasil ile birlikte temellendirilmesindeki rolü de dikkate alındığında h. 110/728'den sonra şekillendiği söylenebilir.

3.3. el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker

İyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak olarak ortaya atılan nazariyenin, el-Esmâ ve'l-Ahkâm ve el-Va'd ve'l-Va'id prensipleri gibi ekolün ilk kırılmalarının yaşandığı mayalanma döneminde oluştuğu anlaşılmaktadır. Nazariyenin, zulüm karşısında güç kullanarak karşı durma ve adaletten uzaklaşmış yönetim erkine isyân etme şeklinde siyasî, toplumda

iyiliklerin yerleştirilmesi ve yaygınlaştırılması, kötülüklerin önlenmesi ve ortadan kaldırılması gibi ahlâkî ve pratik boyutları bulunmaktadır. Prensip, oldukça geniş bir anlam alanına sahip olduğundan dolayı, farklı zamanlarda farklı işlevlerde kullanılmıştır. Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'in, imamın/yöneticinin mutlaka adil olması gerektiği ve siyasî açıdan adalet ilkesinin diri tutulmasına yaptıkları vurgu, nazariyenin ortaya çıkışındaki ana tavrın siyaset teorisiyle iç içe olduğu kanısını güçlendirmektedir. Öyle ki, ekolün önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar, imâmetin gerekliliği üzerine "mücmeyn aleyh" olduğunu zikretmekte, imamın hakikatinin, gerekliliğinin, niçin imama ihtiyaç olduğunun, imamın özelliklerinin, imamın uygulayacağı yöntemin ve imamın göreve getiriliş biçiminin son derece önemli olduğunu vurgulamaktadır (Kâdî Abdülcebbar, 2013, II, 688 vd.).

Prensibin bir de ahlâkî boyutu bulunmakta ve bu yönüyle okunduğunda prensip, mensuplarına; nazariyenin akılla mı yahut nassla mı bilinmesi gerektiğinin, emir ve nehyin gerekliliğinin ortadan kalkması durumunun, her türlü münkerden uzak durmak gerektiğinin, imamın hatalarında ona yumuşak bir üslûpla ikazda bulunulmasının, hata terk edilmiyorsa sert ikazın gerekliliğinin, hala hatadan rücû edilmiyorsa dövmenin, daha da olmadı katletmenin gerekli olduğu gibi hususları açıkladığı anlaşılmaktadır (Kâdî Abdülcebbar, 2013, II, 692 vd.). Prensibin bu yönüyle oldukça geç bir dönemde sistematikleştiği söylenebilir. Çünkü Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'ın nazariyeye yaptığı şerhlerin bu yönünü Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî tartışmış ve şekillendirmiş görünmektedir. Baba-oğul Cübbâîlerin görüşleri de genellikle Kâdî Abdülcebbar tarafından bizlere ulaştırıldığı için teorinin kendisiyle birlikte Zeydî imamet anlayışına yaklaştığı dikkat çekmektedir.

3.4. Tevhid

Ekolün süreç takibi yapılarak ele alındığında içeriğinin en geç netleştiği ve ekol içi tartışmalarda da en önemli konuları barındırdığı fikir, "tevhid" anlayışıdır. Bu bahiste özellikle, Allah'ın sıfatları meselesi, halku'l-Kur'ân, cevher-i ferd, araz, cisim gibi Allah-âlem anlayışına odaklanan konular işlenmiştir. Tevhid nazariyesiyle ilgili tartışmalar Vâsıl b. Atâ'ya kadar (Şehristânî, 2015, 54 vd.) dayansa da bu prensibin içeriklerinin felsefî ve kelâmî derinlikle şekillendirilmesi ekolün mayalanma döneminde değil, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ile yaşanan sistematikleşme evresinde olmuştur (Aydın, 2003, 44; Akoğlu, 2010, 14).

Ekolün sıfatlar meselesine özel ilgi gösterdiği malumdur. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ı sıfatlardan arınmış bir şekilde açıklama gayreti içinde oldular. Allah'ın sıfatlarının zatıyla öz bir şekilde yani zâtın özü olduğunu diğer bir ifadeyle; Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayat sahibi oluşuyla hayy olduğunu ve yarattığı hiçbir varlığın sıfatıyla tavsif edilemeyeceğini savundular (Şehristânî, 2015, 55 vd.; Aydın, 2018, 251 vd.). Tenzihî bir yöntemi takip ettiler. Buna göre Allah, uzunluk-kısalık, yakınlık-uzaklık, gelme-gitme, derinlik-genişlik, parçalara ayrılma vb. durumlarla izah edilemez. Yine Allah için hayy, kudret ve ilim sıfatları gibi bu sıfatların zıtları; ölüm/sonluluk, acizlik ve cahillik gibi durumlardan bahsedilemez. Ekolün tenzihîçi bakışla izah etmeye çalıştığı tevhid fikri, düalizme, teccimci-teşbihçi yaklaşımlara ve lafızcı, te'vili reddeden hadis taraftarlarına karşı geliştirdiği anlaşılmaktadır. Yine Mu'tezile, Seneviyye diye bilinen ve Allah'ı nur-zulmet ikiliğiyle açıklayan gruplara karşı tek Allah inancını savunarak mücadele eden bir ekol hüviyetine bürünmüştür (Kâdî Abdülcebbar, 2017, 262 vd.). Yine ekol, Allah, 'eşya gibi olmayan şeydir, onun için derinlik, genişlik, uzunluk gibi nitelermeler yapılamaz' diyerek Mücessime ile tartışmaya girmiştir (Eş'arî, 2009, 98 vd.). Allah'ın eli, yüzü, ipi, boyası, boyası gibi ifadelerin ekol mensuplarının da sıkı bir şekilde savunduğu üzere mecâzî olduğu ve te'vil edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Hiçbir kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceği, onun her türlü insânî durumdan berî olduğu, Allah'ın ahirette baş gözüyle görülemeyeceği (ru'yetullah) gibi diğer tartışma konuları da ekolün tevhid anlayışının alt başlıklarını teşkil etmektedir. Mu'tezile kelâmcıları, bu gibi konularda her zamanki metodolojisini akıl, bilgi ve nazar etrafında işletmeye titizlikle devam etmiştir. Ayetlerden desteklenen bu nazariyeler çoğu zaman din-içi ve din-dışı gruplar ve şahıslarla cedelin ana mesâilini oluşturmaktadır. Ekol içinde her mezhepte olduğu gibi görüş ayrılıkları olmuştur. Tevhid ve diğer nazariyelerde de çok sayıda farklı görüş, ekol müntesiplerince serdedilmiştir. Çalışmamızın sınırlılıklarını zorlayacağından dolayı bu kadarıyla iktifâ etmeyi doğru bulduğumuzu ifade edelim. Beş esasın sonuncusu olan "el-Adl" ilkesiyle birlikte ekolün sistematik teolojisinin kısa özetini noktalamayı düşünürüz.

3.5. el-Adl

Adl ilkesi, kulların fiilleri (efâlu'l-ibâd), kulların özgürlüğü, kader, hayır-şer, salah-aslâh, istitâat, adl-cevr, hüsün-kubuh gibi alt başlıklarda tartışılan konuların merkezinde yer alan belki de ekolün en can alıcı zihnî kodlarını barındırmaktadır. Mu'tezile, bu prensipten yola çıkarak insanın fiillerinde tamamen hür olduğunu, kendi fiillerinin yaratıcısının kendisinin olduğunu ancak böyle bir durumun ilâhî adalete ve teklifin ruhuna uygun olacağını savunmuştur. Onlara göre Allah şerri yaratmamaktadır ve şerle hükmetmemektedir. Aksi takdirde o şerle hükmedip onu yaratıp kullarına azap ederse bu durumda adaleti terk edip zulmetmiş olur. Allah ise, böyle durumların her birinden münezzehtir. Allah'ın her şeyi yapmaya gücü pek tabii ki yetmektedir. Ancak onun yapıcı etkileri/fiilleri adalete gölge düşürmemelidir. Tarih boyunca Eş'arîlerin Allah'ı devamlı surette kudret sıfatı üzerinden okumasına, Mu'tezile, adalet vurgusuyla karşılık vermiştir. Bir diğer deyişle Eş'arîliğin sistematüğinde tezler kâdir-i mutlak Allah vurgusunu öne çıkarırken, Mu'tezile'nin teolojisinde mutlak adil bir Allah tasavvuru savunulmaktadır. Allâf ve Cübbâîler kudrete yoğunlaşmışken, Nazzâm ise, Allah'ın zulüm kapasitesinin adalet kapasitesinden eksilteceği görüşünü savunarak ayrılmıştır. Yine ona göre, Allah kötülük yapmaya muktedir olur da yapmazsa bu durumun da ilmene muhalif olacağı görüşünü benimsemiştir ve Allâf'ın tezlerine karşı ciddi itirazlarda bulunmuştur (Eş'arî, 2009, 99 vd.). Ayrıca Yüce Allah insanın hürriyetine müdahale etmemekte ve iradesini elinden alarak fiili işlemeye mecbur bırakmamaktadır. Eğer insana isabet eden felaketler veya aniden bir kişinin başına gelen musibetler gibi insanın başına kendi irade ve ihtiyarları dışında istenmeyen bir olay gelmiş ise, Mutezile ilk etapta bu tür olayları ilahî hikmete bağlı olarak yorumlar, diğer taraftan da bu tür felaketler yaşayan kişilerin çektiği sıkıntılar karşılığını, Yüce Allah'tan alacağı yönünde yorumlar yapar. Bu yaklaşım, onların 'Yüce Allah'ın her türlü durumda da adalet ilkesine bağlı olduğu' tezini vurgulamaktadır (Fatiş, 2016, 198).

Ekolün bu prensiple birlikte üzerinde durduğu bir diğer husus ise aslâh meselesidir. Aslâh'a göre Allah, kul için hayırlı ve elverişli olanları (salah) yaratmakla vaciptir. Çünkü Allah'ın hikmeti kullarının yararına uygun davranmayı gerektirir. Bununla irtibatlı olarak, hayır-şer, ta'dîl-tecvîr, hüsün-kubuh gibi görüşler aslâh nazariyesinin altında değerlendirilir. Aslâh'ın Allah'a vacip oluşu (vücûb ale'llâh), onu eksiklikten, müstağnîlikten ve cehaletten uzak tutmak içindir (Eş'arî, 2009, 100 vd.). Ekol içinde birçok meselede olduğu gibi aslâh fikrinde de görüş ayrılıkları mevcuttur.

Ekol içinde insanın potansiyel gücü/istitâat de tartışılmıştır. İnsan fiillerini kendi hür iradesiyle seçer ve yaratırsa Allah'tan her türlü noksanlık uzak tutulmuş olunur. Çünkü Allah insana yetki vermezse teklif etmez, adil ortamı sağlar ki, böylelikle zulme düşmemiş olur. Mu'tezile bilginleri bu konuda, irade, kudret/istitâat ve fiili beraber tartışmışlardır. Örneğin Allâf, istitâati bir şeye uygulanan güç olarak açıklar. Bu güç fiilin dışında bir şey olup illa ki fiili gerektirmemektedir. Çünkü insan ancak bir şeyin hem olmasına hem de olmamasına güç yetirebilirse tam manasıyla ihtiyar sahibi demektir. O zaman istitâat başka ihtiyar başka şeydir (Hayyât, 1993, 92 vd.; Aydınlı, 2003, 46). Yani güç/istitâat kable'l-fiil olarak, fiilden önce ve ondan bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Sonraki dönem ekol bilginlerinden her ne kadar istitâati mea'l-fiil/fiille birlikte olduğunu kabul edenler olsa da ekol genel tutum olarak, "gayr mucibe li'l-fiil" fiilden önce olan gücün fiili mecbur kıldığını benimsemişlerdir. Yine *tevlid* nazariyesi de ekolün ciddi bir şekilde tartıştığı fikirlerdendir. Ayrıca tek makdûra iki kâdirin birleşmesi, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller vb. konular adalet bahsi altında tartışılmıştır. Adalet nazariyesinin teşekkülü de ekol açısından birçok kırılmanın yaşandığı geç dönemlere kadar süregelmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Mu'tezile düşüncesinin itikâdî-kelemlî ayağının en önemli prensipleri olan tevhid ve adalet prensipleri, yeknesak bir yapı teşkil etmekte diğer prensiplere göre geciktiğinden dolayı ekolün hicrî ilk 4 asır içindeki tartışmalarında vurgulanan yapısallığı ile bilhassa Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebâr sonrası dönemin yapısallığı süreç algısından uzak okunmamalıdır.

Ekolün genel metodolojisi, usûl'l-hamsenin teşekkülünde ve açıklanmasında tertipli bir şekilde uygulanmış görülmektedir. Çoğu zaman Ehl-i Hadis, Eş'arîlik, Şia vb. diğer ekoller tarafından eleştirilse de ekolün akılcı yaklaşımları, Kur'ân ve hadise olan bakışları ve felsefî birikimleri kendilerinden çok sayıda mezhebin ve şahsın etkilenmesine sebep olmuştur. Buradan itibaren Mu'tezile'nin klasik birikimiyle modern zamanların deyimiyle Yeni/Neo Mu'tezile'nin izlediği metodoloji, ele aldığı konular/sorunlar ve bunlara dair çözüm önerilerine çağdaş düşünürler üzerinden örnekler sunmaya çalışacağız.

4. Mu'tezile ve Yeni/Neo Mu'tezile Söylemine Mukayeseli Yaklaşım

İslâm dünyasının özellikle son 3 asırdır içinde bulunduğu durum, Müslüman mütefekkirlerin dikkatini celbetmiş ve mevcut durumun daha da kötüleşmeden son bulması adına gayretler gösterilmiştir. Şüphesiz bu gayretlerin başında fikrî/düşünsel çabalar gelmektedir. Çünkü İslâm dininin tefekküre ve bu sayede temeddüne verdiği önem malumdur.

Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile arasında mukayese edildiğinde ele alınan konular ve sorunlar, takip edilen metot/menhec ve ortaya koyulan sonuçlar bağlamında değerlendirmeye tabi tutmak gerekmektedir. Böylelikle dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, klasik düşünce okulu olan Mu'tezilî birikimle modern zamanların ürünü olan Neo Mu'tezilî söylemin irtibatlandırılması meselesi de sağlıklı bir zeminde tartışılmalı olacaktır.

Çağdaş İslâm Düşüncesi, İslâmcılık veya Siyasal İslâmcılık akımları olarak adlandırılan yapıların oluşmasında oldukça etkili olmuştur. İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde oluşan fikrî ve siyasî bunalımlar, Müslüman düşünürlerin eleştirel bir yaklaşımla din ve yönetim anlayışlarının yeniden ele alınması hususuna yoğunlaşmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İslâm dünyası toplulukları veya kendilerini İslâm'a nispet eden topluluklar, modernitenin ve Batı'nın kaskacında kalmaktan, kendi krizleriyle boğuşmaktan ve emperyal emellere hedef olmaktan yorgun düşmüşlerdi. Batı dünyası hızlı bir şekilde bilim, teknoloji ve düşünsel alanda yeniliklere imza atmış, coğrafi keşifler ve Oryantalizm sayesinde Doğu'yu tanımaya çalışmış ve birtakım sömürge faaliyetlerinde bulunmuştu. Müslüman mütefekkirler bu durumun kendi ülkelerindeki yansımalarına odaklanmış ve hâkim kültürü kendilerinin belirlemelerine karar vermişti. Ancak bunu başarabilmek için öncelikle "Biz bu duruma nasıl düştük?" sorusunu sormayı, akabinde de "Bu durumdan nasıl kurtuluruz?" sualine cevap aramayı, içinde buldukları kabul edilemez durumdan kurtulup ayağa kalkmaları için elzem görmekteydiler. Bu yeniden ayağa kalkışın en önemli ayağını din anlayışlarında yenilenme/tecdîd, içten içe bir düzelmeye/islâh ve var olan güzelliklerin hayata anlam katmasını güçlendirmek adına ihyâ yoluyla yapmaya karar verdiler. Takdir edilir ki, bu ortak tavır İslâm anlayışları nezdinde ve siyasî alana odaklanmaktaydı. Müslümanların yaşadıkları muhtelif coğrafya ve kültürlerin de etkisiyle bu yeniden ayağa kalkışa verdikleri cevaplar hemen hemen aynı olsa da izledikleri yöntemler farklılık göstermiştir. İslâmî düşüncenin modern hayatla uyumlu olması gerektiğini savunanlar çıktığı gibi, geleneksel birikimin modern zamanlarda yeniden ve daha güçlü bir vurguyla parlatılması gerektiğine inananlar da mevcuttu. "İslâm Modernizmi"⁵ ve "Gelenekçilik"⁶ gibi kavramlar Çağdaş İslâm Düşüncesinin temel düşünüş formlarını

⁵ Büyükkara'nın tanımına göre Modernizm; "Batı'da Aydınlanma ile ortaya çıkmış, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde hâkim bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Dayandığı temel düşünce, geleneksel kurumların, geleneksel sanatın ve edebiyatın vs. artık miadını doldurduğu, bu nedenle bunları terk ederek çağdaş değerlere uygun, bilimsel verileri esas alan, akıllı merkezli yeni bir evrensel kültür ve anlayışın geliştirilmesi gerektiğidir. İlerleme ideali modernizmin temel dogması olmuş, ancak geleneğin boyunduruğundan kurtulmak suretiyle refah, mutluluk ve özgürlüğün elde edilebileceği yönünde tartışılmaz bir inanç oluşturulmuştur. Modernizm, ekonomiden felsefeye modern olmayan her şeyin sorgulanmasının gerekliliğini savunmaktadır. İslâm Modernizmini, yahut diğer bir deyişle "İslâm Çağdaşçılığı"ni bu açıklama bağlamında tanımlayıp anlamak gerekir" (Büyükkara, 2016, 207).

⁶ Genel bir tanım yapılacak olursa; "bir toplum veya toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa aktarılan, üyeler arasında manevî bağları güçlendiren, özgüven kazandıran ve belli bir yaptırım gücü olan bilgiler, âdetler, davranışlar, alışkanlıklar, sözlü ya da yazılı kültürel kalıntılar geleneği oluşturmaktadır. Örneğin mezheplerin, tarikat ve medrese kurumlarının kendilerine özgü gelenekleri mevcuttur. Bunlar ümmet veya İslâm geleneği denilen geleneksel ana bünye içerisinde önemli bir bölümü

belirler ve mahkûm eder hale dönüştü. Birçok yönüyle Müslüman tecrübenin ürünü olan bu iki büyük kavram dünyası günümüzün de din anlayışlarını belirleyen zihniyet yapılarımızı şekillendirmektedir. Yeni/Neo Mu'tezile söylemi de bu yeniden ayağa kalkış gayretleri içinde olan belli bazı düşünürlerin izledikleri yönetsel kuramların neticesinde teşekkül etmeye başlamıştır.

Özellikle "İslâm Modernistleri" olarak bilinen ve İslâmî uyanışı, Gelenekçi İhyâcılardan farklı yöntemlerle ele alan düşünürlerin eserlerine ve fikirlerine yoğunlaştığımızda zamanın ruhuyla uyumlu bir tecdit anlayışı benimsedikleri görülür. Klasik Mu'tezile'nin teşekkülüne zemin hazırlayan şartlar ile İslâmî uyanışı modern zamanların haliyle ele alan mütefekkirlerin oluşturduğu düşünülen yeni söylemin teşekkül ortamı aynı değildir. Yöntemlerinde de farklılıklar mevcuttur. Bunların neticesinde sorunlar ürettikleri çözüm önerileri de çeşitlilik arz etmektedir. Ama klasik Mu'tezilî birikimle bazı benzerlikler sergiledikleri de anlaşılmaktadır. Din-içi ve din-dışı gruplara cevap verme çabası, İslâm savunusu psikolojisi, dinin kurucu metni Kur'ân ve Sünnet'in anlaşılması hususunda akla ve aklî istidlâl yöntemlerine verdikleri önem buna örnek olarak gösterilebilir. Bu durumun öne çıkan düşünürler üzerinden sunulması, içerik anlamında yapmaya çalıştığımız mukayeseyi daha da netleştirecektir. Buradan itibaren İslâm dünyasının değişik coğrafyalarından Yeni/Neo Mu'tezile söylemini konu edinen bilgilerin fikir ve yöntemlerinden bahsedeceğiz.

4.1. Yeni/Neo Mu'tezile Söylemine Konu Olan Şahıslar: Fikirleri ve Yöntemleri

İslâm düşüncesinin ıslahçı, ihyacı ve tecditçi hareketleri belli bazı şahıslar etrafında oluşmuştur. Hint-Alt kıtasından, Kazan bölgesine, Kuzey Afrika'dan Hicaz'a, Endonezya'dan Kırım'a, Anadolu'dan Sudan'a, Orta Asya'dan İran'a ve oradan Amerika kıtasına kadar birçok farklı coğrafyadan Müslüman mütefekkirler İslâmî dirilişin ve yeniden hâkim kültüre sahip olmaya yönelişin öncüleridir.

Hindistan-Pakistan bölgesinde tecdit fikirlerinin öne çıkması, Mısır'dan daha önce olmuştur. Şah Veliyullah Dehlevî (1703-1762) önderliğinde baş gösteren İslâm düşüncesinin yenilenmesi fikri, Mu'tezile'nin tarih boyu kullandığı akılcı din söylemine vurguyla başladı. Kendisinin doğrudan ilgilendiği ilk konu Kur'ân'ın yeniden anlaşılması çabasıydı. Ona göre; Kur'ân, inmiş olduğu toplumsal ve tarihsel gerçeklik yerli yerince ortaya koyulmadan tam olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle Kur'ân metninin tarihselliği önemli bir gerçekliktir. Çünkü bazı ayetler iniş sebepleri bilinmeden anlaşılabilir gibi değildir. Dolayısıyla nüzul sebebi aranan ayetlerin hem bugünlere taşınıp evrensel mesajlarla açıklanmasında hem de o günün gerçekliğinde yani, Hz. Peygamber'in ve sahabenin yaşantısında nerelere tekabül ettiğinin doğru tespit edilmesi gerekmektedir (Baljon, 2002, 171 vd.). Böylelikle Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü içinde yeni bir dinî söylem oluşturulabilecek ve İslâmî uyanış gerçekleşecektir. Dehlevî, Kur'ân'daki müteşabihler konusuna ciddi önem vermiştir. Mu'tezile kelâmcılarının yaptığı gibi belli ayetlerde geçen ifadelerin mutlaka aklî yöntemler yoluyla bazı benzetmelerle açıklanmasını da eleştirdiği olmuştur. Allah'a "şey" denilip denilemeyeceği ve cisim gibi algılanıp algılanamayacağı konusunda Mu'tezile gibi düşünüp, Ru'yetullah'ın aklen imkânsızlığı üzerinde durmuştur. Çünkü Dehlevî'ye göre de Allah'ın sıfatları zâtıyla aynıdır (Baljon, 2002, 172 vd.).

Dehlevî'nin öğrencisi olan Ubeydullah Sindî (1872-1944)'de akılcı bir din söylemi peşinde olmuştur. Hocası Dehlevî, eserlerinde kendisinin gerçek manada bir Mu'tezile takipçisi olduğunu zikretmediği halde Sindî, hocasının dinî görüşleriyle Mu'tezile tezleri arasında ciddi bir benzerlik olduğu bazen de bu fikirlerin bire bir örtüştüğünden bahsetmektedir (Baljon, 2002, 172 vd.; Aydın, 2012, 44). Sindî'ye göre İslâm'ın sömürgeci güçlerin elinden kurtularak kendi ontolojik gücünü yeniden hissettirebilmesi için Mu'tezile'nin yöntemlerine dönmek gerekmektedir. Çünkü Mu'tezile mensupları, daha evvel de zikrettiğimiz üzere İslâm düşüncesinin kurucuları arasındaydı. Mu'tezile'nin doğduğu ortam ile Sindî'nin yaşadığı zaman dilimindeki Müslüman-gayrimüslim ilişkileri arasında benzerlikler vardı. Bu açıdan bakıldığında Sindî'ye göre, modern zamanlara intibak noktasında İslâm düşüncesi Mu'tezile'nin tezlerini yeniden ele almalıdır. Bu açık söylemler Mu'tezile ile Çağdaş İslâm Düşüncesinin en önemli hareketi olan İslâmî Yenilenme girişiminin organik bir bağ ile birbirine tutunduğu izlenimi oluşturmaktadır.

Dehlevî'nin açmış olduğu yolu takip eden düşünürlerden biri de Seyyid Ahmed Han (1817-1898)'dir. Kendisi modern Batı eğitim kurumlarında tahsil görmüş ve ülkesine döndüğünde İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumun içler acısı olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Batı gerek gelişmişliğiyle gerekse eğitim modelleriyle ilerlemektedir. İslâm coğrafyası ise eskimiş eğitim müfredatlarıyla çağa ayak uyduramayan medrese sisteminde diretmektedir. Bu eğitim sisteminin köklü bir değişime ihtiyacı vardır. Kendisi zaman sonra ülkesindeki İngiliz emperyalizminin etkisine direnemeyerek onlarla uzlaşmayı tercih etmiş ve Aligarh İslâm (Kolej) Üniversitesinin kurulmasını desteklemiştir (Abdul Hamid, 1991, c. 4, 386). Seyyid Ahmed Han'a göre, bu üniversite sayesinde Müslümanlar Batı'nın gelişmişliğiyle, bilimiyle ve rasyonalist fikirleriyle tanışacaklar ve içinde buldukları durumdan hızla kurtulacaklardır.

Seyyid Ahmed Han, İslâmî yenilenmeyi tabandan tavana doğru ilerleyen bir sistemle açıklamaktadır. Buna göre, Müslümanlar kendilerini hurafelerden, batıl inançlardan ve akılcı yaklaşımlardan uzak tutan durumlardan kurtulacak, bilim üretecek, modern zamanların teknolojik gelişmelerine ortak olacak ve böylelikle de İslâm yeniden hâkimiyetini artıracaktır. Kendisini Neo Mu'tezilî birisi olarak tanıtan Ahmed Han, ateizm gibi dönemin inanç problemleriyle de uğraşmıştır. Bakıldığında Allah'ın varlığını kabul eden birinin, nübüvete dolayısıyla vahye, ibadetlere ve dinî pratiklere inanmasa da Müslüman olabileceğini iddia ettiği anlaşılmaktadır (Abdul Hamid, 1991, c. 4, 387 vd.). Kendisinin Batı bilim anlayışıyla ve Pozitivist düşünceyle yakından ilgilendiği olmuştur. Batılı fikrî akımlara karşı İslâm'ı, tıpkı din-dışı gruplara karşı Mu'tezile'nin savunduğu gibi savunduğunu iddia etmiştir. Batı natüralizmiyle de ilgilenmiş, doğa olaylarıyla İslâm geleneğindeki mucizevî ve doğaüstü hadiselerin birbiriyle uyumlu olduğunu iddia ve ispat çabası içinde olmuştur. Onun doğa felsefesi bir nevi "Natural Theology" ilgisiyle açıklanabilir. Ahmed Han, doğayı içinde barındırdıklarıyla beraber mekanik bir düzen olarak açıklama yoluna gider. Ona göre tabiat, içinde insanın da yer aldığı bir düzenlilikler bütünüdür

oluşturmaktadır". Büyükkara'nın yapmış olduğu bu tanım makalemizde değindiğimiz Gelenekçilik kavramının birçok yönüne değinerek açıklanmaktadır (Büyükkara, 2016, 47 vd.).

(Abdul Hamid, 1991, 385). İnsan düşünür, inanır, yaşar ve eylem halindedir. Bütün yönleriyle doğanın bir parçasıdır ve insan bunu kavradığında doğadan yola çıkarak Tanrı'yı bulabilecektir. Ona göre, Hz. İbrahim'de bundan farklı bir şey yapmamıştır (Aydınli, 2012, 46). Hatta Ahmed Han'a göre, bir dinin makûliyeti, o dinin doğayla ve insanın tabiatıyla olan uyumluluğuyla anlaşılabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Ahmed Han'a göre, Allah'ın yarattıklarıyla göndermiş olduğu vahiy arasında en ufak bir tezat bulunmamaktadır. Dolayısıyla "İslâm tabiattır, tabiat da İslâm'dır" (Esposito-Donohue, 1991, 47) demek ona göre son derece doğru bir çıkarımdır. Bu sözünden doğanın yaratıcı bir güç olarak algılanması fikri çıktığı ve eleştirildiği anlaşılrsa da o, yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi bir çeşit "Natural Theology" yaparak doğayla Allah arasında muntazam bir ilişki olduğu üzerinde durmaktadır. Görüşlerine bütüncül bakıldığında Ahmed Han, İslâmî yenilenme için, Batı tipi bilim ve teknolojiye yönelmeyi ve Mu'tezile'nin İslâm düşüncesini kuran akli yöntemsel kuramlarını yeniden ele almayı sıkı bir şekilde savunmaktadır.

Seyyid Emir Ali (1879-1928), Seyyid Ahmed Han'ın öğrencisidir. Kendisi açıkça Yeni/Neo Mu'tezile'ye yöneldiğini ve hocasının da bu konu da kendisine ön ayak olduğunu belirtmektedir (Watt, 1988, 63). Emir Ali, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i, tüm çağlara gelmiş en önemli mesaj ve uygulayıcısı olarak tanıtır. Ona göre Müslümanlar Batı karşısında ezilmemelidir. Çünkü İslâm modern Batı'nın da temellerini atan ilkeleri va'z eden dinin adıdır. Hz. Muhammed'in hadisleri ve sünneti çağa uygundur. Hadis ve sünnetin ruhu önemlidir. Çünkü hadislerin lafzında İslâm'ın ve çağın gereklilikleriyle örtüşmeyen ve onlarla çatışan bir durum oluşursa burada yapılması gereken Hz. Muhammed'in zihin dünyasını yeniden hatırlamaktır (Watt, 1988, 64). Emir Ali'ye göre, Hz. Muhammed, ileri görüşlü ve ilerlemeyi düşünen bir kişiliğe sahiptir. O, aklın sonuna kadar etkin bir şekilde kullanılmasını öğütlemiştir. Dolayısıyla İslâm'ın akılcılığı Hz. Peygamber'in akılcılığından kaynaklanmaktadır ve o bu konudaki en güzel örnektir. Yine İslâm'ın toplumsal düzen oluşturmada akılcı bir yol izlediği, kadının statüsünü olması gereken seviyeye çektiği ve kölelik-cariyelik gibi uygulamaların İslâm'ın akla hitap eden yönleriyle de uyuşmadığı için yasaklandığını vurgulamaktadır. İslâmî teolojinin/kelâmın yeniden ele alınması gerektiği ve çağa uygun akli yöntemlerle birlikte Müslümanların ufkunu açan bir din söylemi geliştirmenin kaçınılmaz olduğunu ve bu konudaki en önemli örneklerden birinin de Mu'tezilî bilginlerin oluşturduğu düşünce geleneği olduğunu belirtmekten de geri durmamaktadır.

Şibli Numânî (1857-1914), Hint kıtasının önemli düşünürlerindedir. Bu bölgede Mu'tezilî düşüncenin gündeme gelmesinde ciddi katkıları olmuş ve kendisini Yeni/Neo Mu'tezilî olarak tanımlamıştır (Detlev, 2003, 427). Ona göre, Kur'an hayatın tüm evrelerinde açıklamalar yapan bir rehber mesabesinde. Bunun en tipik örneği yaşadığı çağda bile ciddi değişimlere sebep olan Hz. Muhammed'dir. Buradan hareketle Allah'ın son vahiy olan İslâm, bugün de içinde bulunduğumuz sorunların çözümünde en önemli yardımcımız olacaktır. Numânî, Mu'tezile'nin Allah-İnsan-Âlem ilişkisinde kurmaya çalıştığı tevfid/sebeplilik teorisinin üzerinde durmaktadır. Ona göre de, Allah'ın yapıp ettikleri ve kurmuş olduğu düzen determinizmle açıklanamayacak bir âhenk içindedir. İnsan bu düzenin içinde mutlak âdil bir yaratıcının huzurundadır ve güvencedir. Dikkat edilirse Mu'tezile düşüncesi geleneği de Allah'ı adalet merkezli okumaya çalışmıştı. Allah, insanlara, sınırsız bir gücü olmasına karşın bizâtihi "sünnetullah, hudûdullah, şeâirullah" diyerek kontrollü bir güçle ve sonsuz merhametle yaklaştı. Bu da hayatın neredeyse tüm safhalarında ve tarihin akışında kendini gösterdi. Seyyid Ahmed Han ve Seyyid Emir Ali'nin tabiat anlayışıyla da yakın irtibat kurduğu bu sebeplilik görüşünde, ilâhî yardımı dikkate almak koşuluyla Müslümanların tarih boyu elde ettiği büyük zaferlerin kendi gayret ve çalışmalarının ürünü olduğunu öne çıkarır (Detlev, 2003, 428-431; Aydınli, 2012, 46). Bu da bir yönüyle bakıldığında yine düşüncenin merkezinde adil bir Allah tasavvurunu vurguladığını karşımıza çıkarmaktadır.

Cemâleddin Afgânî (1839-1897) de, aynı coğrafyanın tecditçi düşünürlerinin başında gelmektedir. Batı emperyalizminin yoğun baskıları altında İslâmî yenilenmeyi işaret eden Afgânî, akılcı din söylemi sayesinde İslâm medeniyetiyle Avrupa kültürünün arasında ortak bir alanın olduğunu ve bu yöntemle bu alanın etkin kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Kendisi Seyyid Ahmed Han gibi Batı tipi bir tahsil görmüş, Batı dillerini öğrenmiş, Avrupa'da bulunarak oradaki felsefe, siyaset ve kültürün temel kodlarına vakıf olmuştur. Ancak Avrupa'ya teslimiyeti reddetmiştir. Avrupa'yı toptan yok saymayı da reddetmiştir. Ona göre, Batı'nın örnek alınabilecek olumlu yanları bulunmaktadır. Bu anlamda kendisi, kültürel alışverişin makûl olduğundan bahsetmekte ama Batı'nın din anlayışı ve ahlâka bakışından uzak durmayı öğütlemektedir (Muhsin Abdulhamid, 1991, 57). İslâm'ın önce Kur'an ışığında tevhid akidesi etrafında yeniden ele alınması gerektiğini savunan Afgânî, Batı'nın çöküşünü Materyalist düşünce ve Ateizm'in savurmalarına bağlamaktadır. Günümüz Müslümanları da hurafe ve taklitten uzak durmalı ve İslâm'ın akla ve akılcı yonteme yaptığı vurguyu doğru anlayarak akli yöntemlerle hayata bakan nesiller yetiştirmelidir (Muhsin Abdulhamid, 1991, 57). Yani İslâm sağlam ve kesin deliller eşliğinde hayatı dönüştüren bir dindir ve bu durum yeni nesillere de aktarılmalıdır. İslâmî yenilenme de metot olarak Mu'tezile'nin akılcı din söylemini kullandı. Ona göre, İslâm'ın akıl ve bilim gibi sorunları yoktur, hiç olmamıştır da. Bu sorun Müslüman gelenekçilerin ürettiği kelâmî ve fikhî problemlerden kaynaklanmaktadır. Artık Müslümanlar önceki Müslümanlar değil ve zamanın problemleri geçmişin sorunlarına benzememektedir. Bu durumda yapılması gereken; geçmişin sorun çözen yöntemlerinin bugünün yeni oluşan sorunlarına ilaç olmadığı ve yeni yöntemlerle yola çıkılması gerektiğini bilmektir (Fazlur Rahman, 1981, 272). Afgânî'ye göre Müslümanlar Endülüs yoluyla İslâm bilim anlayışını Batı'ya götürmeseydi Batı bilim anlayışının temelleri de atılmamış olacaktı. O zaman Batı bilim anlayışı tenkit edilmeli ve rol model olabilecek durumlara kapı aranmalıdır. Bu tenkit süreci de modern Batı bilim paradigmasının tahripkâr etkilerinden dinî söylemi korumak adına yapılmalıdır. Tarihe dönüldüğünde Mu'tezile mensupları da Yunan Felsefesiyle ilk kez sistematik uğraş içinde olan Müslüman zümreyi teşkil etmişti. Bu diğer kültürden olumlu etkilenmeye açık olma görüşü, Mu'tezile'nin diğer kültürün yöntemini de bilmek ve kullanmak yoluyla İslâmî hakikatleri vurgulamasına benzemektedir. Bu hususta özetle, Afgânî din ile bilimin uyum içinde yaşatılmasından yana tavrını koymuş ve bunu delillendirme yoluna gitmiştir. Müslümanlar içinde buldukları durumdan bilim ve teknoloji sayesinde kurtulacaklardır, ancak dikkat edilmesi gereken yüksek ahlâkî değerlerin yozlaşmaması ve insan mutluluğunun merkezde yer almasıdır. Bu yönüyle insanı mutsuz eden ve İslâmî ahlâk köklerinden uzak kalmış bir ilerlemenin kastedilmediğini de sıkı bir şekilde vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle yeni bilimsel değerler yeni dinî değerleri

törpülememlidir. Bu da demek oluyor ki, ilerleme salt alet ve teknolojiyle değil, yüksek ahlâkî değerler sistemi bilinciyle uyumlu bir gelişmeyle mümkündür (Muhsin Abdulhamid, 1991, 66). Afgânî'nin öncülüğünü yaptığı bu modern bilimle İslâmî hakikatlerin uyumluluğu söylemi Mu'tezilî fikirlerle desteklenmiş ve kendisi Yeni/Neo Mu'tezile söylemine konu edilmiştir. Açıkça kendisinin Yeni/Neo Mu'tezile olduğunu zikretmese de Mu'tezile'nin akılcı kelâm anlayışı ve felsefeden istifade etmeyi benimseyip öncelendiği anlaşılmaktadır. Burada Alman Oryantalist Thomas Hildebrandt'ın bir makalesinden bahsetmek yerinde olacaktır. Hildebrandt, "Waren Gamâlad-dîn al-Afgânî und Muhammed Abduh Neo-Mu'taziliten?" adlı makalesinde Afgânî ve öğrencisi Muhammed Abduh'un fikirlerini ve projelerini bir kronoloji içinde incelemiş ve onun bazı Mu'tezilî fikirlere ve felsefeye ilgi duyduğu kanısına varmıştır. Ancak kelâm anlayışında Mâtürîdilik ve Eş'arîlik'ten de ciddi etkilenmeleri olduğunu belirtmekte ve Afgânî'nin Yeni Mu'tezilî olarak nitelendirilmesinin yerinde olmadığını iddia etmektedir (Hildebrandt, 2002, 207-235).

İslâmî düşüncede yenilenmenin en önemli ayaklarından birini de Mısır ulemâsı ve Mısır Ceditçiliği oluşturmaktadır. Bu geleneğin başında herkesin bir şekilde tezleriyle ilgilendiği önemli bir sîma da Muhammed Abduh' (1849-1905) tur. Mısır'da İslâm'ın ana kaynaklarına dönme fikrini Mu'tezile akılcılığıyla uygulamayı düstur edinen Abduh, Müslümanların içinde bulunduğu durumun kabul edilemeyeceğini ve ivedi yeni bir din ve siyaset anlayışına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ona göre, İslâmî referanslarla oluşturulmuş yeni bir din anlayışı aynı zamanda Batı hegemonyasını da bertaraf edecektir. Batı'da dönem dönem yaşadığı için o kültürün farkında olan Abduh, Batı'nın çizdiği ufuklarla şekillendirilmiş bir ilerlemeyi kabul etmemiştir (Fazlur Rahman, 1990, 141vd.). Batı dünyasının İslâm ülkeleri için kullandığı 'kaderci' ve 'teslimiyetçi' gibi kavramları reddeden Abduh, Mu'tezile'nin hasımlarına yaptığına benzer bir şekilde akıl önergelerle Batı'ya reddiyeler de bulundu. Tarihe dönüldüğünde hatırlanacağı üzere Basra'da Mu'tezilî bilginler din-dışı gruplara, aşırı filozoflara, Seneviyye, Sümeniyye, Berâhime vb. gruplara karşı Ehl-i Hadis âlimlerinin yöntemlerinin yetersiz ve onlarca kabul görmemesini doğru okuyup, onların yöntemlerini de kullanarak cevaplar vermek suretiyle din savunusu yaptılar. Zâten kelâm ilminin başlangıcı da olan bu faaliyetler o gün ne anlama gelmekteyse, Abduh, yaptığı faaliyetleri de o çerçevede değerlendirmektedir. Batı bilim anlayışıyla İslâmî geleneksel bilgi birikimini karşılaştıran Abduh, akılcılık ve meraklıyet yönünden aradaki uçurumu kapatmaya çalıştı. Ona göre, Batı'ya gitmeden, o kültürü yaşayıp tanımadan o dünyanın ürettiği inanç ve düşünce sorunları tam anlamıyla kavranamaz. Yapılması gereken çağdaş bilimi doğru okumak ve İslâm'ın engin akılcı yöntem vurgularını aynen uygulamaktır. Ona göre, İslâm ülkelerinin din algıları bilimle çatışabilir ancak İslâmî hakikatler bilimle çatışmamaktadır (İşcan, 1998, 175-182). Abduh, daha evvel de zikrettiğimiz üzere Kur'an'la arada hiçbir aracı olmadan bağ kuran bir mü'min vurgusu yapar. Atalar dini diye önümüze gelen ve ilâhî hitapta da yerilen bu geleneksel birikimin İslâm'ın hakikatlerini örttüğünü zikreder. Yapılması gereken İslâm'a ve kaynaklarına dönmektir. Selef âlimlerinin saf akidesine dönmektir (Abduh-Rıza, 1976, I, 25). Taklit kesin bir şekilde redd-i miras edilmelidir (Siddîkî, 1990, 267). İslâm toplumu ona göre ancak, Mu'tezile akılcılığını yöntem olarak kullandığı, felsefeye yeniden hâkim olduğu, hürriyet kavramına bütün sahelerde vurgu yaptığı zaman hâkim dinî paradigmayı kurabilecektir. Bu yönleriyle Abduh, başta Reşid Rıza, Ahmed Emin ve hali hazırda yaşayan Hasan Hanefî gibi düşünürler tarafından sıkı bir şekilde takip edildi. Özellikle Ahmed Emin, Abduh'un bazı kapalı görüşlerini akilî zeminde yeniden açıklama yoluna giderek onun sistemli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulundu. Bu sayede, Neo Mu'tezilizm/Yeni Mu'tezilîliğin Mısır'daki en önemli modern dönem temsilcisi olduğu zikredilmektedir (Aydın, 2012, 44-45). Kendisinin içinde bulunduğu şartlar göz önünde bulundurulduğunda İslâm düşüncesi için ciddi gayretler sarf ettiği söylenebilir. Bu konuda Hildebrandt, zikrettiğimiz makalesinde (2002), Abduh'un hayat serüvenindeki kırılmalara odaklanmaktadır. Hocası Afgânî ile ilişkilerine ve ondan ayrılmasına değinmektedir. Çıkmış olduğu dergide ve diğer eserlerindeki görüşleri dikkatle analiz edildiğinde İslâm fırkalarını bir çatı altında toplamaya gayret ettiği anlaşılmaktadır. Hildebrandt'a göre Abduh, Sünnetullah, kaza-kader ve kesb gibi konularda ciddi anlamda Eş'arîliğe kaymıştır. Eserlerinde sıkça referansta bulunduğu Mâtürîdî Makâlât geleneğinden de etkilenmiş görünmektedir. Sonuç itibarıyla Hildebrandt'a göre, Abduh'un Yeni Mu'tezilî olarak nitelendirilmesi, onun Eş'arî veya Mâtürîdî olarak nitelendirilme imkânından daha fazla değildir (Hildebrandt, 2002, 236-262; Taşcı, 2016, 660).

Abduh'un bir yönü moderniteye ve yenilenmeye bakan din anlayışının en sıkı takipçilerinden biri de zikrettiğimiz üzere Ahmed Emin (1886-1954) olmuştur. Ahmed Emin, Abduh çizgisini devralsa da bu düşünce damarının Mısır'da belirginleşmesine ve daha da güçlenmesine katkıda bulunmuştur. İlk dönem olaylarına bakarak yaptığı tarih okumalarında, Müslümanların Mu'tezile düşüncesinin oluşmasına sebebiyet veren din dışı grupların ve inanç sistemlerinin başarılı bir şekilde elimine edildiğine olan inancını sağlam akilî temellendirmelerle oluşturulan düşünceye dayandırmaktadır (Emin, 1964, I, 205). Caspar'ın deyimine göre, burada İslâm'ı samimi ve başarılı bir şekilde savunma şerefine erişenler hiç şüphesiz ki, felsefeyi de ilk defa sistematik olarak kullanan Mu'tezile bilginleridir (Detlev, 2003, 424). Lübnanlı bilim adamı Albert Nader'de bu büyük işleri başaran grubu "İslâm'ın ilk düşünürleri" olarak tanıtmaktadır (Nader, 1956; 3-11). Ahmed Emin, Abduh'un Mu'tezile görüşlerine yakınlığını ve hayranlığını bildiğini ancak Abduh'un konjonktür gereği bu durumu fazla dillendirmediğini belirtir. Kendisinin, Abduh'un geliştirdiği bazı tezlerini daha mantıksal bir zeminde açıklama gayreti içinde olduğundan bahsetmektedir. Ahmed Emin'in Mu'tezile tezlerine olan bağlılığı ve yakınlığı hiçte tesadüf görünmemektedir. Kendisinin Mısır Milli Üniversitesindeki görevleri esnasında elde ettiği dekanlık görevi ve bu esnada açık bir dille özgürlük vurguları yapması, rasyonel temelli görüşleri savunması, insanların en ciddi sorununun özgüven kaybı olduğunu ve bunun da özgürlükçü bir teolojiyle yeniden sağlanabileceği düşüncesine ulaşması bu noktada belirleyici olmuş görünmektedir. Bunun üzerine bir de Henrik Samuel Nyberg'in 1925 senesinde Kahire'de, büyük Mu'tezile âlimi Hayyât (ö. 300)'ün *Kitâbu'l-İntisâr* adlı eserini yayınlamasının etkisi de olmuştur. Emin, Nyberg'le birlikte çalışmış ve eserin yayınlanmasına katkıda bulunmuştur (Detlev, 2003, 426). Böylelikle asırlar sonra bir Mu'tezile klasiği yeniden insanların okumalarına sunulmuştur. Nyberg gibi bazı Oryantalistlerin de zaten tarih boyu Mu'tezile'ye olumlu yaklaşımları da Ahmed Emin'i etkilemiş olsa gerektir. Ahmed Emin, Mısır'da Mu'tezile düşüncesinin yeniden gün yüzüne çıkması noktasında oldukça etkili eserler yazmıştır. *Fecru'l-İslâm*, *Duhâ'l-İslâm*, *Yevmü'l-İslâm*, *Zuhru'l-İslâm* bu eserler silsilesinin başını çekmektedir. Bu eserler tetkik edildiğinde Emin'in, Seyyid Ahmed Hân, Seyyid Emir Ali ve hocaları Ubeydullah Sindî'den de ciddi bir şekilde etkilendiği anlaşılmaktadır. Onun *Duhâ'l-İslâm* adlı eserine giriş yazan Taha Hüseyin, Ahmed Emin'in Hint-Alt kıtası âlimleriyle Arap âlimlerinin arasındaki fikrî bağı kurmadaki başarısına dikkat

çektığı görülmektedir (Emin, 1964, 1). Dolayısıyla Dehlevî-Sindî düşünce bağı Mısır ve Arap ülkelerinde canlı tutulmuşsa bunda Ahmed Emin'in önemli bir rolü bulunmaktadır. Emin'in ifadelerinde Mu'tezile bilginlerine olan sıcak yaklaşımı dikkat çekicidir; "Me'mun, Vâsık ve Ahmed b. Ebî'd-Duâd'ın samimi kişiler olduklarına ve görüşlerinin de doğru olduğuna olan inancım tamdır" (Emin, 1964, III, 194 vd.). İlk dönem Mu'tezilî âlimler ile felsefecileri de kıyaslamaktan geri durmayan Emin, bu konuda kelâm-felsefe ilişkisine yönelik müstakil bir çalışmayı hak edecek açıklamalarda bulunmaktadır. Batı dünyasının hızlı ilerlemeleri karşısında Müslümanların yeniden ayağa kalkması için tarih bilincine ayrı bir önem veren Emin, Müslümanların "...batı medeniyeti yöntemlerini kabul etmesi ancak iyi mukallid olmaya sebeptir. Bu nedenle Müslümanlar özgünlüğünü kaybettiği için Batı karşısında ezilmişlik ruhuna büründü..." diyerek Batı taklitçiliğine de ne denli sert durduğunu göstermektedir (Emin, 1964, III, 95 vd.). Birçok mütefekkirle bir araya gelen Ahmed Emin, zamanın ruhuna yönelik çıkarımları dikkatle okumaya yöneldi. Ona göre, modernist eğilimler, Batı'nın reform ve Rönesans'ının adeta yeniden dirilmesi demektir. Bu duruma benzer bir aklı ve cesareti Mu'tezilî Müslümanlar yapmıştı. Ama tarih mezhep kavgaları yüzünden Sünniliğin zaferiyle sonuçlandı ve Mu'tezile tarihten çekildi. Bu ifadelerine bir örnekte; "Bana göre, Müslümanlar için en büyük felaketlerden biri Mu'tezile'nin tarihten çekilmesidir. Bu öyle bir felaket ki, bununla Müslümanlar adeta kendi elleriyle kendilerini cezalandırmışlardır..." (Emin, 1964, III, 207) dediği görülmekte ve Batı karşısında yeniden meydan okuyan bir İslâm anlayışının temelini aklî ve özgürlükçü bir teolojinin koyulması gerektiğini savunmaktadır.

Hasan Hanefî⁷'de halen Abdüh'la Mısır'da gelişen yenilenme hareketlerinin modern temsilcileri arasındadır. Onun dinî düşünce ve yaşantı açısından büyük bir tecdit projesi sunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Kelâm ilmi tarihteki din içi saiklerle ortaya çıkan sorunlardaki rolünü ve görevini tamamlamıştır. Kelâmcılar, tarihî süreçlerdeki olup bitenleri unuttuğu, halen İslâm'ın ilk asırlardaki tartışmalar etrafında dönüp durduğu anlayışını sürdürdüğü, bu ilmi çağın gerekliliklerinden uzak bir şekilde sadece selef âlimlerinin eserlerini anlayıp şerh etmekten ibaret gördükleri için ciddi bir yanlışlığı içindedirler (Hanefî, 1988, 73; Karaağaç, 2016, 168). Hanefî'ye göre Kelâm ilmi, muhteva ve metod yönünden kendini yenileyemez ve çağın gerekliliklerini doğru kavrayamazsa geleceği tehdit altındadır (Hanefî, 1988, 77-78; Karaağaç, 2016, 168; Şahin, 2018, 604-609). Mu'tezile âlimlerinin tarihsel süreçte göstermiş oldukları gayretin bugünün kelâmcıları tarafından gösterilemediğini sistematik eleştirileriyle izah etmektedir. Hanefî'ye göre, günün carî bilim anlayışına bakıldığında teoloji/kelâm bir "bilim" değildir. Çünkü kelâmın bir metodu, konusu, ulaşacağı hedefleri ve varacağı sonuçları bulunmamaktadır. Ona göre, pozitivist paradigmanın ördüğü bilim anlayışında kelâma yer yoktur. Çünkü kelâm bir "din savunusu" yapar. "Din savunusu" yapmak ise bugün bir bilim değil olsa olsa sanat olabilir. Üstelik anlayıcı açıklama yöntemi sosyal bilimlerin temelini oluştururken, baştan yanlı ve taraflı bir çabanın "bilim" standartlarına uyması sorunludur. Ona göre, bilimin amacı gerçeği savunmaktır, en azından diğer gerçeklere yaşam hakkı vererek onları saymaktır. Kelâm ise münakaşa yöntemine dayanarak "cedel" yapmak suretiyle karşısındakini iknâ etmeyi amaçlar. Bunun yerine, felsefenin dayanak oluşturduğu "burhân" yöntemi daha sağlam sonuçlar vermektedir (Hanefî, 1988, 132-134). Kendisinin bir felsefeci olmasının da bu yorumlarında etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten, klasik dönem kelâm ve felsefe birikiminin tarih felsefesi olmaksızın okunduğunda günümüz sorunlarıyla baş etme noktasında yetersiz ve sessiz kalacağı yönünde çıkarımlarını da serdetmektedir. Dolayısıyla Müslümanların akılcı bir yöntemle, tarih felsefesi ve bilincini merkezde tutarak dinî metinleri yeniden değerlendirmesi gerekmektedir. Bunu da dil, muhteva ve metod yönünden başarabilmek mümkündür (Karaağaç, 2016, 70-75). Ayrıca aklın verimli ve tam kapasiteyle kullanılması ve Hüsün-Kubuh gibi konularda tam bir Mu'tezile takipçisi olduğunu da ifade etmektedir. Son olarak, Mu'tezile'nin başarılı yönetsel kuramları, İslâm düşüncesi tarihindeki Mu'tezile'nin yeni fikirlere açıklığı ve onlarla itibâki noktasındaki tecrübesi dikkatle okunmalıdır.

Fazlur Rahmân'ın da İslâm düşüncesi açısından son derece önemli bir isim olduğu bilinmektedir. Pakistan'lı olan Fazlur Rahman, hayatını İslâm düşüncesine ve Kur'an'ın anlaşılmasına adanmıştır denilebilir. Uzmanlık alanı İslâm düşüncesi ve felsefesi olan Fazlur Rahman, İslâmî dirilişin ancak Kur'an'ın yeniden anlaşılması yoluyla gerçekleşebileceğini iddia eder (Fazlur Rahman, 1990, 318; Aydın, 2012, 47). Kur'an'ın anlaşılması için de akılcı bir yöntem kullanılmalı ve âyetlerin indiği tarihsel ve kültürel bağlam mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu anlamda sünnetin değeri de tartışılmaz bir konumda yer almaktadır. Ona göre, yaşayan sünnetin doğru anlaşılması için hem tarihsel verilere ihtiyaç vardır hem de akılcı bir yöntem takip edilmelidir (Fazlur Rahman, 2002, 35). Kur'an'ın evrensel ölçekli asıl mesajları geleneksel yorumların altında kaybolmamalıdır. Bu nedenle gelenek hakikati örtücü bir yığın haline gelmeden eleştirel bir dikkatle ele alınmalıdır (Fazlur Rahman, 1990, 318). İslâmî hakikatler, içtihat kapısının ardına kadar açılması sayesinde günümüzle irtibatı kurulur ve işlevsel hale getirilmelidir. Bu durumu da her dönemin kendi içindeki ilerleyişini göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekmektedir. İslâm çağdaşığa ve modernizme engel olmadığı gibi ilerlemeye son derece uygun mesajlar içermektedir. Yapılması gereken geleneksel birikimin tarihsel verilerle tenkit edilmesidir. Bu hususta tarihten tevarüs eden Mu'tezile metodolojisi ve akılcılığı doğru okunmalıdır (Fazlur Rahman, 2007, 38 vd.). Yunan kültürü ve felsefe sayesinde İslâm düşüncesi gücüne güç katmıştır. İslâm düşüncesinde felsefeyi sistemli bir şekilde öğrenen ve kullanan ilk İslâm mezhebi olan Mu'tezile bilginleri nasıl kendi dönemlerinin sorunlarını çözme noktasında önemli mesafeler kat etmişse bugünün düşünürleri de bu önemli mirası devam ettirmelidir. Bunu başarabilmek için de Batı düşüncesi iyi bilinmelidir. Pozitivizm, Natüralizm, Rasyonalizm ve Hermenötik gibi düşünce tarzlarından ve fikrî akımlardan haberdar olmak gerekir (Aydın, 2012, 42). Özetle İslâm düşüncesine çok ciddi katkılar sunan Fazlur Rahman, akılcı bir din anlayışını düşüncenin merkezine almaktadır. Buna göre Kur'an ve sünnet bu tarz içerisinde daha da anlam kazanmaktadır. Batı iyi bilinirse ve felsefe ilgisi artarsa İslâm düşüncesi çağdaş dünyaya hâkim olabilecektir.

⁷ Hasan Hanefî, 1935 yılında Kahire'de doğmuş, Mısır'lı düşünür ve akademisyen, halen Kahire Üniversitesi Felsefe bölümünde Profesör olarak çalışmaktadır. Kendisinin *et-Türâs ve't-Tecdid*, *Mine'l-Akide ile's-Sevra* ile *Yesâru'l-İslâmî* adlı eserleri İslâmî yenilenme noktasında kendi görüşlerini ve temsil ettiği ekolün bazı ortak kavramlarını bize sunmaktadır.

Muhammed Arkoun da, İslâm düşüncesinin yeniden ihyası noktasında ciddi gayretler sarf etmiş bir düşünürdür. Ona göre dinin temel metni olan Kur'ân, her düşüncenin üstünde ve İslâmî perspektiflerin temel kaynağı mesabesinde. Bu yönüyle ilâhî hitabın üzerinde durduğu en önemli mesajlara bakıldığında, aklın etkin kullanılması ve içinde bulunulan çağa Kur'ân'ın mesajlarının getirilmesi göze çarpmaktadır (Arkoun, 1999, 13 vd.). Kur'ân'dan da anlaşılacağı üzere akıl ve onun ürettiği bilimsel-teknolojik ilerlemeler tek bir mekân ve zamana hapsedilemez. Bu yönüyle akılı kullanmak her dönemde ve o dönemin ilerlediği en ileri noktada kendini gösterecektir (Arkoun, 1995, 34vd.). Bu açıdan değerlendirildiğinde Arkoun'un İslâm tarihine dönüp baktığımız zaman Mu'tezile'yi itikadî, felsefî ve edebî anlamda İslâm'ın en üretken düşünce geleneğini teşkil eden mezhep olarak tanıtmaya ve bu geleneği önemsemeye kayda değer bir yaklaşımı olarak öne çıkarmaktadır (Polat, 2000, 53 vd.; Aydın, 2012, 45).

Endonezyalı ünlü mütefekkir Harun Nasution, yaşadığımız çağın insanı olması ve içinde bulunduğu coğrafyadan İslâmî düşüncenin ayağa kalkması adına yaptığı çalışmalarla dikkat çekmektedir. Çalışma hayatını İslâm düşüncesine adanmış ve Müslümanların sorunlarına çözüm aramıştır. Kendini yeni zamanların Mu'tezilî bir bilgini olarak addeden Nasution, tezlerinin temelinde akılçılık ve insanîliği yerleştirmektedir (Bool, 2010, 33 vd.). Ona göre Müslümanlar içinde buldukları çağa damga vurmak istiyorlarsa, bilim, teknoloji ve ekonomi gibi alanlarda büyük mesafeler kat etmelidir. Bunun olması için de çağa uygun bir dinî anlayıştan beslenmek gerekmektedir. Sorun olarak gördüğü İslâm düşüncesindeki kaderci teolojinin üretildiği Eş'arîliği eleştirmektedir. Bu teslimiyetçi ve kaderci düşünce sistemi ivedi terk edilmeli ve Batı düşüncesi ve bilimiyle başa çıkabilecek yeni bir zihniyet geliştirilmelidir (Muzani, 2017, 197 vd.). Bu konuda çözüm önerisi ise; Mu'tezile düşüncesinin yeniden canlandırılması ve yönüyle günümüze uyarlanmasıdır (Muzani, 2017, 198 vd.). Bu konuda Mısır'da eğitim gördüğü yıllarda etkilendiği Abduh'tan bahsetmekte, onu örnek aldığını belirtmekte ve hatta Abduh'un Mu'tezile'den daha akılcı olduğunu iddia etmektedir. Nasution, Mu'tezile'nin rasyonel teolojisinin günümüz Müslümanlarının kurtuluş reçetesi olduğu tezi ciddi yankı uyandırmıştır. Ancak burada hemen zikredelim ki, ülkemizde Endonezya ve Malezya gibi Uzakdoğu Müslümanlarına yönelik tarihî, düşünsel vb. çalışmalar yok denecek kadar az sayıda olduğundan, Nasution ve tezlerinin etkisi yeterince bilinmemektedir. Nasution'a göre, akıl ve vahiy arasında tam bir uyum söz konusudur ve her ikisi de birbirine muhtaçtır. Bu yönüyle Kur'ân'ın yeniden anlaşılması ancak akılcı bir Mu'tezile teolojisiyle tam manasıyla günümüze hitap edebilir. Ona göre akılcı diriliş ve hareketler Mu'tezile'den etkilenmektedir (Muzani, 2017, 208 vd.). Tarihte de olduğu gibi Mu'tezile'yi bilmek felsefeyi bilmek ve onunla ilgilenmek anlamına gelmektedir. Buradan hareketle İslâm düşüncesi Yunan felsefesi ve Mu'tezile birlikliği sayesinde ihya olabilecektir (Muzani, 2017, 211 vd.). Beyanlarında Mu'tezile'nin artık tarihten çekilmiş bir mezhep olduğunu zikretse de onun ruhunun yaşadığı ve bu zihniyetin yeterince incelenmesi gerektiğini sıkı bir şekilde savunduğu görülmektedir (Muzani, 2017, 207 vd.). Özetle belirtmek gerekirse, oldukça eleştirilse de Nasution, kendini açık bir dille Yeni/Neo Mu'tezilî olarak görmekte ve İslâm düşüncesinin yeniden güçlenmesini Mu'tezile metodolojisine dönmeyle özdeşleştirmektedir.

Günümüz İslâm düşünürlerinden İranlı Abdülkerim Suruş, düşünce alanında yenilenmenin önemine vurgu yapmaktadır. Kendisi vermiş olduğu röportajlarda ve konferanslarda açık bir dille Yeni/Neo Mu'tezilî olduğunu belirtmektedir (Gaffaryan, 2008). Suruş, İslâm düşüncesinin ciddi bir yenilenmeye duyduğu ihtiyacı zikreden mütefekkirler arasındadır. Bu yönüyle öne sürdüğü temel tezleri, Mu'tezile düşüncesinin metod ve olaylara yaklaşım tarzıyla yeniden oluşturulması gerektiğidir. Tarihe dönüp bakıldığında akılcı yöntemleri merkeze alarak ilerleyen Mu'tezile, İslâm düşüncesine ne kadar büyük bir dinamizm kattıysa bu durum yinelenmelidir. Bu noktada felsefe gelenekleri de doğru okunmalıdır. Diğer bazı mütefekkirlerde de görüldüğü üzere Suruş da, Mu'tezile ve Yunan felsefesinin birbirinden ayrılmaz bir şekilde birlikte ele alınması gerektiğini savunmaktadır (Gaffaryan, 2008). Ona göre Zeydîler, İslâm düşüncesi tarihine Mu'tezilî el yazmaları ve eserlerini koruyup günümüze ulaştırması yönüyle çok büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Böylelikle biz Mu'tezilî birikimi kendi kaynaklarından okuma ve öğrenme fırsatı bulmuş olduk. Örneğin, Câhız, Ebû Ali ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr gibi âlimler sayesinde İslâm düşüncesine büyük bir miras aktarılmıştır. Bugün de yapılması gereken bu büyük mirasa uygun bir yöntem ve teoloji kurmaktır. Bunun en büyük ilham edicileri Mu'tezilî bilgiler olacaktır. Bu yönüyle değerlendirdiğimizde Şuruş, modern dönemde Mu'tezile düşüncesinin sıkı bir taraftarı konumunda durmaktadır.

Nasr Hamid Ebû Zeyd, yakın zamanda vefat eden Mısırlı mütefekkir, İslâm düşüncesinin son dönemlerine dikkat çekerek geleneksel birikimi tenkit etmiştir. Onun hem gelenek hem de modernite tenkitlerinde dikkat çeken nokta tarihsel gerçekliğe odaklanmasıdır. Kur'ân'ın evrensel mesajları bir bütünlük içinde okunmalıdır. Din ve siyaset algıları Kur'ânî ilkeler ışığında mütalaa edilmelidir. Örneğin, şûrâ ilkesi ve Kur'ân ahkâmının tarihselliği mutlaka dikkatle ele alınıp, bugün içinde yaşadığımız dünyaya hitap edecek bir anlayışla geliştirilmelidir (Nasr Hamid, 2016, 379-380). Kur'ân bir tarihsel zemine inmiştir. Ona göre bu gerçeklik doğru din telakkileri açısından vazgeçilmez bir hareket noktasıdır. Nasr Hamid'e göre, Mu'tezile, Kur'ân'ı tarihsel bağlamla irtibatlandırıp, olgu ve kültürün içinde okudu. Dolayısıyla lafızcı anlayışlardan ziyade mesajın ruhuyla ilgilendi. Bu da onları akılcı bir din anlayışı geliştirmeye yönlendirdi. Özeldir Mu'tezile'nin "kelâm" anlayışı da bunun bir yansımasıdır. Buna örnek olarak; "kelâm" bilindiği üzere Mu'tezile düşünce geleneğinde Allah'ın zâtî bir sıfatı olarak değerlendirilmemiştir. Bu sıfat evrenle irtibatlı olarak ele alınmış ve evrenin de tarihselliğine vurgu yapılmıştır. Fakat bu nazariyeye ciddi tenkitler de oluşmuştur. Dikkat çeken tenkitlere bakıldığında; İmam Şâfî (ö. 204/826), sünneti Kur'ân'la eşdeğer bir nass olarak değerlendirmiş, ilaveten sünnetin içeriğine toplumsal âdetleri, ümmetin icmânı ve kıyası da katmak suretiyle dinin kurucu verilerinin kapsamını genişletmiştir. Bu anlayışın neticesinde insanın özgürlüğünü daralmış görünmektedir. Nasr Hamid mütercimlerinden Maşalî'nin de ifade ettiği gibi "Şâfî'nin bu yaklaşımı nassların otoritesine dayanma, böylece sabit ve yerleşik olanı muhafaza etme şeklindeki bir telakkinin gelişmesine yol açmıştır" (Nasr Hamid, 2016, 380 vd.). Gelenek içinde değerlendirildiğinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de bu fikri geliştirmek kaydıyla sistematığe dökmüştür. Eş'arî'nin düşünce sistemine bakıldığında, "kelâm" Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olarak değerlendirildiğinden nassın, tarih ve tarihsel olguyla olan irtibatı kesilmiş görünmektedir. Böylelikle Kur'an'dan çıkarımsamalar lafızcı/literal bir okuma tarzıyla kendine has bir hüviyet kazanmıştır. Gazzâlî (ö. 505) ile birlikte tasavvuf anlayışının, Fahreddin Râzî (ö. 606) ile de felsefî birikimin kelâm düşüncesine ciddi bir etkisi söz

konusu olunca nazariye başka yönlere evrilmiştir. Nasr Hamid, bu teolojik tartışmaların derinlemesine yapılmasının Kur'ân hakikatlerine ulaşma noktasında faydalı olduğu kanaatindedir. Özetle söylemek gerekirse, daha evvel de vurguladığımız gibi kendisi, gerek dinî gerekse siyasî alanda ilerlemeyi Mu'tezilî metoda dönmeye başlatmaktadır.

Çağdaş Mu'tezile araştırmacılarından olan Zühdf Carullah da Mu'tezile'nin doğuşu, tarihî gelişimi ve temel görüşlerini incelediği *el-Mu'tezile* adlı eserinin sonuç bölümünde belki de bütün kitabın yazılış amacını ortaya koyarcasına bir soru sormaktadır. O soruya göre; Mu'tezile ruhunu bugün yeniden canlandırmak mümkün mü? (Carullah, 1984, 263-264). Bu soruya kitap içerisinde değişik yerlerde cevap ararcasına yaklaşımlarda bulunan Carullah, cevaben net ifadeler kullanmaktadır. Ona göre bu soruya cevap olarak yapılması gereken bazı şeyler vardır. Öncelikle Müslümanlar tarihe dönmek zorundadır. Mu'tezile'nin ihtişamlı günleri iyi incelenmelidir. Akabinde yapmış olduğu hatalar (Mihne Hadiseleri; Abbâsî ve Selçuklu Mihneleri) doğru okunmalı ve bunlardan uzak durmak adına özgün siyaset teorileri geliştirilmelidir. Bu konuda oldukça ümitvâr olduğu anlaşılan Carullah, birtakım tavsiyelerde de bulunmaktadır. Birkaç yıl içinde belki de yüzyıllarca etkileri sürecektir zihni değişimlerin filizleneceği noktasında beklentileri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada bir uyarıda da bulunuyor. Buna göre, dikkat edilmesi gereken en önemli şey, insanları özgür düşünmeye yönlendirmek ve insanların düşüncelerine kendi düşüncelerimizi empoze etmemektir. Geçmiş ve gelenekle barışık olmak da diğer bir uyarısı olarak öne çıkmaktadır (Carullah, 1984, 264). Ona göre Mu'tezile ruhu bu uyarılara dikkat etmeden okundukça, Mu'tezile gerçek anlamda anlaşılacak ve devamlı sapkın bir fırka olarak addedilecektir. Nitekim Ehl-i Sünnet düşüncesinin temel savlarındaki Mu'tezile tasvirleri bunu doğrulamaktadır. Bu durum da, en büyük zararı İslâm düşüncesi görmektedir. Özetle Carullah'a göre, Mu'tezile'nin akılcılığı bir gün yeniden anlaşılmalı ve geçmişten ders alarak bir adım ileri götürülmüş bir teoloji oluşturulmalıdır.

Mu'tezile, Yeni/Neo Mu'tezile söylemi mukayesesine, özelde Kâdî Abdülcebâr ve İslâm Düşüncesi çalışmalarıyla bilinen Semîh Dugaym, yine Mu'tezile üzerine yazdığı tezler ve çalışmalarla tanınan Muhammed Ammâra, Âdil Awwâ, Muhammed İbrahim Feyyûmî, Cemâl Hatib ve Emîn Nâyif Ziyâb, Tâhir Cezâirî, Cemâleddin Kâsımî, Muhammed Kurd Ali, Taha Hüseyin, Emîn el-Hülî, Ali Mustafa Gurâbî, Mâlik Bin Nebî, Fehmî Câd'ân gibi daha başka araştırmacılarından örnekler vermek mümkündür. Çalışmamızın kapsamı içinde başka değerlendirmeler de yapılabilirdi ancak bu kadar örneklem sunmayla iktifâ ediyoruz. Son olarak, üzerine durmaya çalıştığımız bazı kuramsal soruların muhtemel cevaplarına da değinerek çalışmamızı tamamlıyoruz.

Çalışmalarını Mu'tezile düşüncesinin modern dönemdeki yansımalarına odaklayan Alman Oryantalist/Şarkiyatçı Thomas Hildebrandt, yaptığı "Neo-Mu'tezilîlik?-Modern Arap Düşüncesinde İslâm'ın Rasyonalist Mirasına Yaklaşımların Amacı ve Bağlamı" adlı doktora teziyle Neo Mu'tezile tartışmalarının Batı'daki en ciddi tetikleyicisi olmuştur. Almanca *Neo-Mu'tezilismus? Intention und Kontext im Modernen Arabischen Umgang mit Dem Rationalistischen Erbe des Islam* adıyla yayımlanan çalışmasında Neo Mu'tezile söylemini (Hildebrandt, 2007, 1-4) ciddi analizlerle tahlil etmektedir. Oldukça hacimli ve kapsamlı yaklaşımların bulunduğu çalışmada Hildebrandt, *hard core theology/saf teoloji* yapmaktan ziyade, yargılamadan ve mahkûm etmekten uzak bir tarzla anlayıcı-betimleyici bir metot izleyerek "Neo Mu'tezile" söyleminin tanımını, kapsamını, konuyu ortaya atan fikir adamlarını ve görüşlerini irdelemektedir. Bizim de bu çalışmayı yapmamıza ilham olan bazı temel soruları sorduğunu görmekteyiz. Örneğin; bir Yeni/Neo Mu'tezile akımından söz edebilir miyiz? Eğer böyle bir akım somut bir şekilde yok ise, Yeni/Neo Mu'tezilî diye isimlendirilen fikir adamları hangi gerekçeler sayesinde Yeni/Neo Mu'tezilî olarak adlandırıldılar? Hildebrandt'ın bu sorulara bulduğu cevaplara bakıldığında, Yeni/Neo Mu'tezile adında net bir akım, ekol/mezhep yoktur. Bu kavramın bu kadar sık kullanılması bir yanılgıdan ibarettir (Hildebrandt, 2007, 1-2). Ona göre, kendisini "Neo Mu'tezilî" olarak isimlendirmekten gurur duyan ve örneklem olarak bir kısmını yukarıda sunduğumuz şahısların gösterdikleri çabanın temelinde; tarihe dönme, Mu'tezile'nin entelektüel birikimine duyulan ilgi ve bu sayede kendi tezlerinin de modern zamanda anlaşılır kılınmasını artırma isteği yatmaktadır (Hildebrandt, 2007, 5). Bazı oryantalistlerin Mu'tezile çalışmalarına odaklanması, Yeni/Neo Mu'tezile söyleminin gün yüzüne çıkmasını ve duyulur olmasını arttırmıştır, ancak bu konudaki en önemli etkenlerden biri de ekolün tek Kâdî'lî-Kudât ünvanlı âlimi, Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî* adıyla meşhur 20 ciltlik eserinin tahkiklerle son ciltlerine ulaşılması ve Mu'tezile düşüncesinin İslâm'ın ilk 5 asrına bu derece kapsamlı bir çalışmayla damga vurduğu fikrinin oryantalistler arasında yayılmasıdır. Bu çalışmaların bilhassa Mu'tezile düşünce mirasına yakınlığıyla bilinen Zeydî düşüncenin hâkim olduğu Yemen el yazma kütüphanelerinde yoğunlaşması tesâdüfî değildir. Hildebrandt, çalışmasında Mu'tezile tarihine ve görüşlerine ciddi bir yer ayırmış bazı modern Arap düşünürlerin fikirlerini Mu'tezile birikimiyle incelemeye (Hildebrandt, 2007, 20, 34, 88, 115, 201, 504) tâbi tutmuştur.

Sonuç

İslâm Düşünce Tarihi'nin en önemli ekollerinden birisi hiç şüphesiz ki Mu'tezile'dir. Kendine has sistematik kelâm anlayışıyla, filozoflara ve din dışı gruplara karşı İslâm'ı açıklayacak ve savunacak kadar etraflı felsefî donanımıyla, İslâm Kelâmı'nın da kurucu mezhebi hüviyetindedir. Siyâseten değişik evreler geçirdikten sonra tarih sahnesinden çekilmiştir. Ancak mezhepler/ekoller, sistematik yapı olarak sosyal tabanda karşılık bulamayıp takipçisi kalmasa da adeta ruh olarak yaşamaya devam ederler. Mu'tezile ekolü de tarihin derinliklerinde kalmış bir mezhep olsa da başka mezhep ve yapılarda zihniyet olarak bir şekilde var olagelmüş ve içinde bulunduğu yapının düşünsel kodlarına sirâyet etmiştir. Yeni/Neo Mu'tezile söylemi de işte bu yeniden yapılanmış (re-form) zihniyetin, günümüze klasik Mu'tezile düşüncesinin taşınmış olduğu fikri etrafında oluşmuştur.

Çalışmamızda örneklem olarak sunduğumuz düşünürlerin ortaya attığı fikirlerin Mu'tezile düşüncesinin akılcılık ve hür irade temelli anlayışıyla kıyaslanarak klasik Mu'tezile'nin yeniden doğduğu izlenimi uyandırdığı anlaşılmaktadır. Tarihte kalmış herhangi bir klasik İslâm düşünce ekolünün günümüze yeniden ulaştığını iddia etmek, klasik dönemle modern dönemin düşünsel yapılarının mukayesesine ihtiyaç duyar. Bu durumda Mu'tezile kelâmının olmazsa olmaz teorileri (el-Usûlü'l-Hamse) Yeni/Neo Mu'tezile söyleminin temel savlarıyla karşılaştırılmalıdır. Bakıldığında, Yeni/Neo Mu'tezile

söyleminin klasik Mu'tezile teolojisiyle kıyaslanabilecek bir nazarı temelini olmadığı anlaşılmaktadır. Sistematik bir benzerliğin veya toplu bir tevârüsün olmadığı bu durum, Yeni/Neo Mu'tezile söyleminin, Mu'tezile'nin bir devamı olmadığını ortaya koyar. Klasik Mu'tezile edebiyatı önemli ölçüde günümüze ulaşmıştır. Bu literatür dikkatle tarandığında ortalama bir Mu'tezile kelâmcısının eserlerinde tartıştığı konular, geliştirdiği argümanlar ve yöntemler Yeni/Neo Mu'tezile söylemiyle kendini addeden düşünürlerin eserlerinde bulunmamaktadır. Aslında bu durum son derece tabiidir ki; her düşünür zamanının ve mekânının sorunlarıyla ilgilendiğinden aradaki zaman farkı da göz önünde bulundurulduğunda anlaşılacaktır. Sorun ise, herhangi bir klasik Mu'tezile kelâmcısının eserlerindeki kelâmî ve felsefî derinlikli tartışmaların yukarıda örneklerini sunduğumuz düşünürlerin eserlerinde ya bulunmaması ya da o denli etraflı bir nazarı temelden yoksun olmasıdır. Buna ilave olarak, modern dönemdeki devrimci hareketlerin Mu'tezile'yle benzeştirilmesi de eklenebilir. Ayrıca rasyonalite, liberal yaklaşımlar, düşünce özgürlüğü, bilimsellik, klasik Mu'tezile'nin temellendirdiği tevfid/nedensellik, metafizik ve doğal teolojik yaklaşımların pozitivist yorumlarla Mu'tezile'nin devamı olduğu fikri de tartışmalıdır. Çünkü klasik Mu'tezile teolojisini modern pozitivist bilim paradigmasıyla eşleştirmek tipik bir anakronizmdir ve tutarsızdır.

Hülâsâ, Yeni/Neo Mu'tezile söylemi, dört tarafı belirgin bir akım değildir. İçinden çıktığı sosyo-kültürel ve dinî-politik şartların iyi irdelenmesi gerekir. Klasik Mu'tezile birikimine dönme fikrinin temel argüman olarak vurgulandığı anlaşılmaktadır. Ancak, Mu'tezilî fikirleri yeniden yaşanır kılma veya sistematik bir alımlama olmadığı da aşîkârdır. Çünkü kendisini "Neo Mu'tezile" diye bir ekole nispet eden bir topluluk bulunmamaktadır. Henüz böyle bir isimlendirmeyi kabul etmek, ortaya koymaya çalıştığımız metodolojik sorunlardan ötürü başlı başına ayrı bir problemdir. Kaldı ki, Yeni/Neo Mu'tezile söyleminin sosyal tabana sunabileceği özgün veya eklektik bir fikhî/amelî pratiği de mevcut değildir. Klasik Mu'tezile'nin güçlü ahlak kuramlarının yanında Yeni/Neo Mu'tezile söylemi henüz dikkat çeker bir etik felsefe ortaya koyabilmiş değildir. Kendisini günün Mu'tezilîsi ya da "Neo Mu'tezilî" diye tanıtan fikir adamları, Mu'tezile'ye ciddi bir ilgi duysalar da dikkat edilirse İslâm coğrafyasının farklı bölgelerindeki *İslâhçı*, *Tecdîtçi* düşünürlerdir. Anlaşılan o ki, Mu'tezile geleneğini bundan sonra da İslâm düşüncesini güçlü bir şekilde etkilemeye devam edecektir. Ancak yeni oluşumlar ile klasik birikimi örtüştürmek noktasında daha derinlikli analizlere ve daha farklı metodolojik kuramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sayede, klasik İslâm mezheplerinin günümüzde yeniden inşasına gerek var mı? yahut bu yeniden inşanın imkânı nedir? gibi sorulara daha sağlıklı cevaplar aranabilecektir.

Kaynakça

- Abduh, M.-Reşid R. (1976). Menar Tefsiri Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm. Kolektif (Çev.). (1. Cilt). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Abdul H. (1991). Sir Seyyid Ahmed Han. M. M. Şerif (ed.). İslam Düşünce Tarihi. (4. Cilt). İstanbul.
- Akoğlu, M. (2005). el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'ân Tartışmaları. Bilimnâme, 8/(2), 13-32.
- Akoğlu, M. (2006). Mihne Sürecinde Mu'tezile. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Akoğlu, M. (2010). Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri. Bilimnâme, 19/(2), 7-23.
- Akoğlu, M. (2011). Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki. Bilimnâme, 20/(1), 7-24.
- Arkoun, M. (1995). Kur'ân Okumaları. Ahmet Zeki Ünal (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Arkoun, M. (1999). İslâm Üzerine Düşünceler. H. Yücel (Çev.). İstanbul.
- Aslan, İ. (2016). Kâdî Abdulcebbar'a Göre Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'ân. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aslan, İ. (2017). Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine. İslâmî İlimler Dergisi, 12/(12-2), 81-102.
- Aydınlı, O. (2003). Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları. Marife, 3/(3), 27-54.
- Aydınlı, O. (2010). Akılcı Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü. Çorum: Hitit Kitap.
- Aydınlı, O. (2012). Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları. Eski Yeni, 25/(İlkbahar), 39-49.
- Aydınlı, O. (2018). Doğuşundan Büyük Selçuklular'a Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Bağdâdî, A. (2010). el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırakati'n-Nâciyeti minhum. Muhammed Fethi Nâdî (Tahk.). Kahire: Dârü's-Selâm.
- Baljon, J. M. S. (2002). Modernist Düşüncenin Şekillenışı ve Şah Veliyyullah Dehlevî. İ. Çalışkan (Çev.). Ankara.
- Büyükkara, M. (2016). Çağdaş İslâmî Akımlar. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bool, P. J. G. (2010). Liberal Islam in Indonesia-From Revelation to Reason and Freedom: The Mu'tazilites, Harun Nasution and the Liberal Islam Network. Melbourne.
- Carullah, Z. (1984). el-Mu'tezile. Beyrut: Ehliyetü li'n-Neşr ve't-Tevzî.
- Dârekutnî, A. (1967). Ahbârü Amr b. Ubeyd. Josef Van Ess (Tahk.). Beyrut.
- Detlev, H. (2003). Neo-Mu'tezilizm'in Bazı Tezahürleri. M. Ay (Çev.). AÜİFD, 44/(1), 427-431.
- Dineverî, E. (1989). Ahbârü't-Tivâl. Mısır.
- Emin, A. (1964). Duha'l-İslâm. (1-2-3. Ciltler). Kahire.
- Esposito, J.-Donohue, J. (1991). Değişim Sürecinde İslâm. A. Y. Aydoğan-A. Ünlü (Çev.). İstanbul.
- Eş'arî, E. (2009). Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-Musalîn. Ahmed Câd (Tahk.). Kahire: Dâr al-Hadith.
- Fatiş, E. (2016). Klasik ve Çağdaş Kelâm Metinleri (Tercüme ve Yorumuyla Birlikte). Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları.

- Fazlur Rahman. (1981). İslâm. M. Dağ-M. Aydın (Çev.). İstanbul.
- Fazlur Rahman. (1990). İslâm ve Çağdaşlık (İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî Bir Geleneğin Değişimi). A. Açıkgenç-M. H. Kırbasoğlu (Çev.). Ankara.
- Fazlur Rahman. (2002). İslâm ve Çağdaşlık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlur Rahman. (2007). Ana Konularıyla Kur'ân. A. Açıkgenç (Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gaffaryan, M. (2008). İ'm a Neo Mu'tazilah. Abdülkerim Suruş ile Söyleşi. A. Yıldırım (Çev.). Bilge Adamlar, 32, İstanbul.
- Hanefî, H. (1998). Mine'l Akîde ile's-Sevrâ, (1-5. Ciltler). Kahire: Mektebetü Medbûlîf.
- Hayyât, E. (1993). Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni Râvendiyî'l-Mülhîd. H. S. Nyberg (Tahk.). Beyrut.
- Hildebrandt, T. (2002). 'Waren Gamâlad-dîn al-Afgânî und Muhammad Abduh Neo-Mu'taziliten?'. Die Welt des Islams, New Series, 42/2, 207-262.
- Hildebrandt, T. (2007). Neo-Mu'tazilismus? Intention und Kontext im Modernen Arabischen Umgang mit dem Rationalistischen Erbe des Islam. Leiden-Boston: Brill.
- İbn Kuteybe, E. (1963). el-Meârif. M. İ. A. es-Sâvî (Tahk.). Beyrut.
- İbn Mânzûr, E. (1961). Lisânu'l-Arab. (11. Cilt). Beyrut.
- İbn Nedîm, E. (1988). Fihrist. R. Teceddüd (Tahk.). Beyrut.
- İbnü'l-Murtazâ, A. (2017). Tabakâtü'l-Mu'tezile. H. Ritter (Tahk.). Kahire: Mektebetü Ezheriyyeti li't-Türâs.
- İsferâyînî, E. (2008). et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzû'l-Fırkatî'n-Nâciyeti anî'l-Fırakî'l-Hâlikîn. M. Halîfe (Tahk.). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İşcan, M. Z. (1998). Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ka'bî el-Belhî, E. (2018). Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnî'l-Mesâil ve'l-Cevâbât. Hüseyin Hansu (Tahk.). İstanbul: Kuramer.
- Kâdî Abdülcebâr, H. (1965). Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. Abdülkerîm Osman (Tahk.). (1 ve 2. Ciltler). Kahire: Mektebetü Vehbiyye.
- Kâdî Abdülcebâr, H. (2008). el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl. T. Hüseyin (Neşr.). (16 Cilt). Kahire.
- Kâdî Abdülcebâr, H. (2013). Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. İ. Çelebi (Çev.). (2 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Kâdî Abdülcebâr, H. (2017). Fadlu'l-'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile. H. Ritter (Tahk.). Beyrut: Dâru'l-Fârâbî.
- Kalaycı, M. (2017). Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karaağaç, H. (2016). Çağdaş Dönem Kelâm'ında Yenilenme Önerileri-Hasan Hanefî Örneği. The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS), 48/(2), 165-181.
- Kutlu, S. (2012). Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri. Ankara: Otto Yayınları.
- Mâlâtî, A. (1993). et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bid'a. Muhammed Azb (Tahk.). Kahire: Mektebetü Medbûlîf.
- Memiş, M. (2011). Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Muhsin A. (1991). Cemâleddin Afgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler. İ. Sarmış (Çev.). Ankara.
- Muzani, S. (2017). Mu'tezile Teolojisi ve Müslüman Endonezya Toplumunun Modernizasyonu Aydın Bir Sima Olarak Harun Nasution. N. K. Yorulmaz (Çev.). İslâmî İlimler Dergisi, 12-2/(2), 191-222.
- Nader Albert, N. (1956). Le Systeme Philosophie des Mu'tazila-Premiers Penseurs de'l-Islam. Beyrut.
- Nasr Hamid, E. (2013). İlâhî Hitâbın Tabiatı, M. E. Maşalı (Çev.). Ankara: Otto Yayınları.
- Polat, F. A. (2000). Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar: (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Râzî, F. (1938). İtikâdâtü'l-Fıraku'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn. A. S. Neşşâr (Tahk.). Kahire: Mektebetü'n-Nahda'l-Mısriyye.
- Sıddîkî, M. (1990). İslâm Dünyasında Modernist Düşünce. M. Fırat-G. Korkmaz (Çev.). İstanbul.
- Şahin, M. K. (2011). Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri. DEÜİFD, 33, 153-187.
- Şahin, M. K. (2018). Günümüz Kelâm İlminin Sorunsalı Üzerine Eleştirel Bir Bakış. ODÜSOBIAD, 8/(3), 603-611.
- Şehristânî, A. (2015). el-Milel ve'n-Nihal. K. Salih Ali (Tahk.). Dimeşk: Müessesetü Risâletü'n-Nâsirûn.
- Taşcı, Ö. (2016). Cemaleddin Efgani Ve Muhammed Abduh Yeni Mu'tezilî Miydiler?-Makale Tanıtımı. Kelâm Araştırmaları Dergisi, 14/2, 654-661.
- Watt, M. (1988). Islamic Fundamentalism and Modernity. New York.

Summary

When we look at the structure of Islamic thought, we see a rich picture. It is understood that in addition to Kalam, Fiqh, and Sufism, which determine the path of religion with basic references, Philosophy is also articulated in this tradition of thought. Mu'tazilah is one of the leading schools of Islamic thought. When the sect of Mu'tazilah, birth, formation and development phases are taken into consideration, the rational discourse of Islam includes the owners of the religion. Because the Qur'an commands man to reason, think, question and research. The Mu'tazilah representatives, who adopted these orders as a principle, have placed their minds in a central position in order to understand and live Islam correctly. According to this, reason is the most important tool that explains religion, makes it possible to live the principles of the Qur'an and guides people in knowing God. Even the Qur'an is a divine message to the point that convinces one's mind.

The Mu'tazilah sect, which attaches such importance to reason, shaped its efforts to understand religion on five basis. These were primarily influenced by the dense socio-cultural and political environment around Basra and Baghdad. It is understood that the Mu'tazilah sect has a serious accumulation of philosophy. This shows that Mu'tazilah representatives spent considerable time in mastering Greek Philosophy and concepts. Like all schools, the sect of Mu'tazilah grew stronger and spread over time. It differentiated itself in some subjects, especially in the subjects of Imamet and Nature, and was divided into two as Basra and Baghdad Mu'tazilite. Especially Qadi Abd al-Jabbar, one of the leading scholars of the school, presented a profile approaching Zaydi thought. After two centuries, there was no strong representative of the sect and withdrew from the stage of history. However, when we look at the works of the founding names of the school and the representatives of the following period, we can see that the rational discourse of religion is still strong.

When we look at the understanding of religion in modern times, it is seen that religious tradition is seriously criticized. This turned into an intellectual endeavor that had common features such as reviving rational rhetoric, re-understanding religion by returning to its basic references, restoring Islam to dominate the world, and resuscitating thought from dullness. This effort is seen to be found in many parts of the Islamic world. On the Indian sub-continent, Shah Veliyyullah Dehlevi, Ubeydullah Sindi, Sayyid Ahmed Khan, Jamaledin Afghani in Pakistan, Mohammad Iqbal, Harun Nasution in Indonesia, Mohammad Abduh in Egypt, Rashid Reza, Ahmed Emin and Hasan Hanafi, Musa Carullah Bigiyef, Ali Shariati in Iran and Sayyid Hussein Nasr, Abd al-Karim Surush, Nasr Hamid Abu Zaid in North Africa and many other names were involved in this effort. This group of scholars, who believed in the necessity of rebirth of Mu'tazilah, began to be called Neo Mu'tazilah by renewing religious thought in a rational way and referring to the main theses of Mu'tazilah. The concept of Neo Mu'tazilah is both a new concept and that is not fully understood. The claims that there is a new version of the Mu'tazilah denomination contain some drawbacks. When compared, the discourse of Mu'tazilah and Neo Mu'tazilah seems to be quite different in terms of their methodologies, the issues they deal with and the solutions they have developed to address these problems. The common emphasis of rational religious discourse alone does not mean that a new version of Mu'tazilah was born. As Hildebrandt points out, many of these scholars known as Neo Mu'tazilah are not in complete alliance.

As a result of our evaluations in this and similar aspects, it is necessary to avoid hasty interpretations of whether the discourse of Neo Mu'tazilah is the continuation or a new version of Mu'tazilah school, which is one of the most powerful representatives of Islamic thought. The works and opinions of the mentioned scholars should be evaluated by considering the spirit of the age. For the reasons that give rise to Mu'tazilah, the conditions that bring up the discourse of Neo Mu'tazilah should be handled more rigorously. Thus, following these and similar methodological sensitivities, the tradition of Mu'tazilite thought and its effects to the present day will be understood more clearly.