

MU'TEZİLE KELÂM OKULUNUN OLUŞUM VE GELİŞİM SÜRECİ

Cağfer KARADAŞ*

PROCESS OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE THEOLOGICAL SCHOOL OF MU'TAZILAH

Muslims had confronted many religions and ethnic cultures, mainly Christianity, Judaism and Zoroastrianism, when they controlled the regions of Iraq and Sham. They entered in cultural interaction by founding new cities such as Basrah and Kufa in this region and by moving to the settled life. The fact that they felt the need to define their beliefs led them to look for various theological discourses. In this search, the followers of Islamic theological school of Mu'tazilah succeeded under the leadership of Wasil b. 'Ata and 'Amr b. 'Ubaid who were the pupils of Hasan al-Basri. The Mihna events made a negative impact on the Mu'tazilah which emerged through scholars such as Abu'l-Hudayl al-Allaf, Bishr b. Mu'tamir and an-Nazzam. This resulted with a period of weakening. Even the efforts of Abu Ali al-Djubbai, his son Abu Hashim and Abu'l-Qasim al-Ka'bi could not stop this 'falling down'. The state of Khwarazmshahs became the last castle of Mu'tazilah, and afterwards 'pure' Mu'tazilah school disappeared with the last blow of Mughal invansion

Giriş

H. Peygamber, bulunduğu bölgedeki insanları yeterince aydınlattığından onun döneminde farklı bir arayışa ihtiyaç duyulmadığı gibi, sahabe arasında da sistematik bir anlama ve arayış faaliyeti görülmemektedir. Ancak İslâm sınırlarının genişlemesinin, toplum içerisindeki kültürel ve etnik farklılıkların artmasının yeni bir 'yorum' ihtiyacını kaçınılmaz kıldığı da bir gerçektir. Kur'an'ın iki kapak arasında toplanmasını ve çoğaltılmasını bu ihtiyacın sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Hz. Ömer döneminden itibaren yeni kurulan şehirlere 'muallim' sıfatıyla bazı sahâbîlerin gönderilmesi yine aynı ihtiyaçtandır. Bu ihtiyaca cevap vermenin gerektiğine inanan Müslümanlar, H. I. asrın sonu ile II. asrın başında doğal olarak birtakım çalışmalar yürütmüşler, diğer bir deyişle, bölgelerinde oluşmuş problemlere çözüm arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu çaba ve arayışlar kimi zaman bireysel plânda kalırken kimi zaman grup çalışmaları şeklinde gerçekleşmiştir. Bu grup çalışmaları İslâm coğrafyasında belli

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi caferkaradas@hotmail.com

fikirler etrafında düşünce oluşumlarına vesile olmuş ve sistematik düşünme ve bilimsel faaliyetler boy göstermiştir. Böylelikle düşünce okulları oluşmaya ve bu okulların ortaya koyduğu sistematik düşüncenin ürünü olarak bağımsız yeni bilim dalları meydana gelmeye başlamıştır. İşte kelâm ilmi de, bu ihtiyacı karşılamanın gerekliliğine inanarak bir araya gelmiş ve aynı amaç doğrultusunda hareket eden insanlar topluluğu olan Mu'tezile mensuplarının düşüncelerinin belli bir forma dökülmesiyle ortaya çıkmış; inanç dahiline giren bütün problemlerle ilgilenen bir bilim dalı olarak teşekkül etmiştir. Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle kelâm ilminin ortaya çıkışı ile Mu'tezile'nin mezhep (kelâm okulu) olarak tezahür edişini birlikte düşünmek gerekir. Diğer bir ifade ile naslara yaklaşımları ve yorumları ile kelâm ilminin doğuşuna önyak olan Mu'tezile âlimleri, aynı zamanda ortaya koydukları bu fikrin etrafında buluşmaları ve ona olan mensubiyetleri ile de bir mezhebin doğuşuna önderlik etmişlerdir. Bu anlamda Mu'tezile kelâm okulunu (mezhep), İslâm tarihinde ortaya çıkmış ilk fikrî oluşum olarak değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi önde gelen düşünce adamlarının oluşturdukları ders halkaları bir 'okul' olarak değerlendirilebilirse de, bunun kendi adlarına nispet edilerek devam eden bir oluşum olmaması ve öğrencileri arasında bir yeknesaklık bulunmaması dolayısıyla bu mümkün görünmemektedir. Zira onun meclisinde, Mu'tezile'nin teşekkülüne vesile olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd el-Basrî (ö. 144/761) gibi kişilerin yanı sıra Katâde (ö. 117/735) gibi hadiste iştihar etmiş kişiler de bulunabilmektedir.¹ Aynı şey Ebû Hanîfe (ö. 150/767) için de söz konusudur. Onun meclisinde de, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) gibi kelâmî eğilimli kişilerin yanı sıra Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi kelâm düşüncesine sert muhalefet gösteren kişiler de bulunabilmektedir. Hasan el-Basrî'den farklı olarak Ebû Hanîfe'nin adına 'Hanefîlik' ismi altında teşekkül eden fıkıh mezhebinin itikâdî yönünün de bulunması, bu mezhebin Mu'tezile benzeri bir fikrî oluşum olarak değerlendirmesi için yeterli değildir.² Çünkü Ebû Hanîfe, kendisine nispet edilen itikatla ilgili eserleri bakımından değerlendirildiğinde, düşüncesinin genel hatları itibarıyla selef çizgisinde olduğu görülür.³ Mezhep içinde etkili öğrencisi Ebû Yûsuf'un kelâm ilmine muhalefetinin de, öncülüğünü yaptığı mektebin temsil ettiği selef tonunun koyulaşmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. H. III. yüzyılın ikinci yarısı ve IV. yüzyılın birinci çeyreğinde yaşamış ve mezhebin itikadını derlemiş olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) 'selef' çizgisindeki *Akîde*'sini Ebû Hanîfe ile öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye dayandırması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁴ Öte yandan Ebû Hanîfe'nin görüş ve yaklaşımlarının kelâmî forma dökülmesi ancak Mâverâünnahr Hanefî âlimlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile mümkün olabilmektedir.

¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1988, s. 201.

² Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, s. 55, 63; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, İstanbul 1990, s. 20, 26.

³ Nitekim gelen rivayetlere göre Ebû Hanîfe, kelâm ilminden ayrılmış Selef-i Sâlihîn'in yoluna döndüğünü kendisi de ifade etmektedir. (bk. Taşköprizâde, *Mihtâhû's-saâde*, Kahire 1968, II, 154; İsa Doğan, *Mürjic ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 102-103).

⁴ Tahavî, *Akâid* risalesinin başında " Bu risâle, Ebû Hanîfe Nûman b. Sâbit el-Kûfî, Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (r.a) görüşleri (mezhep) üzere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat topluluğunun inançlarının ve Allah rızasına uygun olarak itikad ettikleri usûlü'd-dînin (dinin asılları) ve din edindiklerinin açıklamasından ibarettir" ifadesini kullanır. (Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehlî's-Sünne ve'l-Cemâa'* (nşr. Arif Aytekin), Kuveyt 1409/1989, s. 22; ayr. bk. Arif Aytekin, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahavî ve Akâid Risalesi*, İstanbul ts. Seha Neşriyat, s. 34-35).

İslâm coğrafyasında teşekkül eden erken dönem itikadî ve siyasî oluşumlar incelendiğinde, neredeyse tamamının Irak bölgesinde ortaya çıktığı görülür. Bu da, o bölgede yeni oluşumlara ihtiyaç duyulduğunu veya bölgenin şartlarının bu oluşumlara zemin oluşturduğunu gösterir. Bu durumda hem Mu'tezile düşüncesinin oluşumunu hem de bu düşüncenin bir ürünü olan kelâm ilminin meydana gelişini bölge şartlarına bağlamak yanlış olmasa gerektir. Zira bu bölgeye gelen ve değişik şartlarla karşılaşan Müslümanların bu şartlar doğrultusunda davranma, tedbir alma veya bölgeye uygun yaşama tarzı oluşturma zorunluluğu hissetmiş oldukları gelişmelerden anlaşılmalıdır.⁵ Bu şartların oluşmasında bölge kültürünün etkin rol oynaması doğal bir gelişmedir. Zira bölge kültürü, bölgenin sosyal, siyasal ve dinî zeminini oluşturmaktadır. Bizanslıların Hıristiyanlığı ve İranlıların ise düalist dinleri bir nevi devletin resmî ideolojisi olarak benimsemelerini⁶ hesaba katarsak, dinin anılan dönemde üst belirleyici bir kültür unsuru olduğu gerçeği ile karşılaşırız. Bu da bizi, dönemin sosyal ve siyasal yapısının büyük ölçüde dinlere endekli bulunduğu gerçeğine götürür. Bu mülâhazaların ışığı altında, Mu'tezile'nin de içinde yer aldığı ilk dönem İslâm düşüncesindeki gelişmelerin anlaşılmasının, büyük ölçüde bölgede varlık gösteren dinlerin tanınmasına bağlı olduğu açıktır.

A. MU'TEZİLE'NİN OLUŞTUĞU ZEMİN

Mu'tezile, Ortadoğu'nun neredeyse tamamında temsil edilen İbrahimî gelenekten gelen Yahudilik ve Hıristiyanlık, İran düalist tanrı anlayışına sahip Mecusîlik, Mazdekîlik ve Sabîlik'in yanı sıra fetihlerle Müslümanların gündemine giren Hint dinlerinin bulunduğu Irak bölgesi zemininde ortaya çıkmıştır.⁷ Bu zeminin tahlili ve anlaşılmasının, Mu'tezile'nin daha açık anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olacağı şüphesizdir. Zira olayları ve olguları zemininden bağımsız değerlendirmeler çoğu zaman yanıltıcı sonuçlara götürebilmektedir.

Bölgenin belki de bütün bir dünyanın yaşayan en eski dinlerinden olan *Yahudilik*, değişik zamanlarda gerçekleşen sürgünlerle sadece Filistin'de değil neredeyse Ortadoğu'nun tamamında temsil edilmekteydi. Sözgelimi Hicaz bölgesinde Yesrib (Medine), Fedek, Vâdi'l-Kurâ ve Hayber'de Yahudi nüfus bulunmaktaydı.⁸ Yahudilikte "baskıcı, intikam peşinde koşan, İsrailoğulları'nın babası, onların bekâsı için başkalarını öldüren, gökten inerek savaşan, İsrailoğulları'na kızdığında da onları düşmanları ile baş başa bırakan, Yakup ile güreşen" insanbiçimci ve despotik bir tanrı tasavvuru bulunmaktadır.⁹ Nitekim Tevrat'taki şu metin bu tasvirlerle en açık örneği oluşturur: "Ya Rab, beni kandırdın ben de kandırdım. Benden kuvvetlisin ve beni yendin, bütün gün gülünç

⁵ bk. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu* (trc. U. Murat Kılavuz), İstanbul 2001; Çağfer Karadağ, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sy. 2, s. 81-100.

⁶ Urfalı Mateos *Vakayi-Namesi*, (trc. Hrant D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 113; Şemseddin Günaltay, *İran Tarihi*, Ankara 1948, I, 76, 294-297; Ninian Smart, *The World's Religions*, Australia 1995, s. 247.

⁷ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, (trc. Komisyon), İstanbul 1993, I, 66.

⁸ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1975, s. 24.

⁹ Tekvin, 32: 22-32; Sayılar 11: 1; Yeremya 18: 27; İşıya 1: 20; Daha geniş bilgi için bk. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi* (trc. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu), Ankara 1998, s. 62-113; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (tr. Osman Tunç), İstanbul 1999, I, 81-82; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 12-13; Mustafa Göregen, *İslâm Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 2002, s. 36-37.

oldum. Herkes benimle eğleniyor."¹⁰ Bu insanî özelliklerin Tanrı'ya atfını büyük ölçüde Tevrat'a beşer elinin (İsrailoğulları) müdahalesinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkün ise de, Tanrı'nın insan tarafından kavranabilmesi için insan zihnine tanıdık gelen ifadelerle anlatılmasından kaynaklanan İslâm literatüründeki müteşâbihât türünden ifadeler gibi görmek de mümkündür.¹¹ Nitekim Kur'an'da da insanda bulunan bir takım özelliklerin Allah'a nispeti söz konusudur. İslâmî mezhepler arasında "Sıfat" konusunda meydana gelmiş olan tartışmanın temelinde de bu yatmaktadır. Yahudilerin ulûhiyyet anlayışındaki en olumsuz yön Tanrı'yı kendilerine ait kılmaları diğer bir ifade ile kendilerinin yeryüzüne hâkim olmaları ile Yahova'nın hükümrânlığının gerçekleşeceği inancıdır. Bu da kendilerinde "seçilmiş millet" psikolojisinin oluşma ve derinleşmesine neden olmuştur.¹² Hahamların Yahudi erkeklerden, pagan ya da kadın olarak yaratılmadıkları için Tanrı'ya şükranında bulunmalarını istemeleri bunun en açık örneğidir.¹³

Hıristiyanlık bu dönemde bölgede en kalabalık müntesibi bulunan dindir. Araplardan Yunanlılara bir çok müntesibi bulunmakta olup dönemin güçlü devleti Bizans'ın da resmî dini konumundadır. Ancak temelde doğu ve batı kiliselerine ayrılmakla birlikte özellikle Ortadoğu'da çoğunlukla Melkitlik, Nesturîlik, Yakubîlik mezhepleri ile temsil edilmektedir.¹⁴ Araplardan Hıristiyan olanlar, Suriye sınırındaki Bizans himayesinde bulunan ve Yakubîlik mezhebini benimseyen Gassânîler ile Nesturîlik mezhebini benimsemiş olan İranlıların himayesindeki Hire emirliğidir.¹⁵ Hıristiyanların ulûhiyyet anlayışını teslis inancı belirlemektedir. Teslisin üç ana unsuru vardır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Baba, tanrı olarak tasavvur edilir ve mükemmel sonsuz saf bir ruh olarak nitelenir. Oğul ise Baba'nın biricik kucağında olan İsa'dır. İznik Konsili'nde kabul edildiği şekliyle Rûhu'l-Kuds, Baba ve Oğul ile aynı cevherdendir. Öyleyse teslis bir cevherden olan üç uknumdur. Kelâm kaynaklarında verilen bilgilere göre teslis noktasında müttefik olan Hıristiyan mezhepler teslisin uknumlarını Allah'ın sıfatları olarak görüyorlardı. Buna göre Baba, zat; Rûhu'l-Kuds, kudret veya hayat sıfatı, İsa ise ilim ve kelâm sıfatıdır.¹⁶ Kâdî Abdülcebbar o dönem meşhur Hıristiyan mezhepleri olan Yakubîlik, Nesturîlik ve Melkitlik mezheplerinin ittifak ettikleri noktaları şöyle izah eder: "Yaratıcı İlâh bir cevher üç uknumdur. Bunlar Baba, Oğul, Rûhu'l-Kuds'tür. Oğul kelime, Ruh hayat ve Baba kadîm, hayy ve mütekellimdir. Bu üç

¹⁰ Yeremya, 20: 7. Sözelimi Şehristânî, Yahudilerin "Allah yaratma işini bitirdikten sonra sırt üstü yatıp bir ayağını diğer ayağı üzerine atmıştır" şeklindeki görüşte icma ettiklerini nakleder. bk. *el-Müel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990, I, 262.

¹¹ Suad Yıldırım bu tür teşbihî (antropomorfik) ifadelerin bulunmasını, ilkel ırklara tasvirî bir anlatımın gereği olması, bazı peygamberlerin mükâşefelerini tasvir etmeleri ve *Mezmurlar* gibi bazı kitapların şiir özelliği taşıması gibi sebeplere bağlar. (*Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 12)

¹² Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 14.

¹³ Karen Armstrong, a.g.e., s. 110.

¹⁴ Bâkîllânî, *et-Temhîd* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 101-102; Tarihçi Makdisî, bu mezheplerin yanı sıra, Bürziâniyye, Markûniyye ve Fûliyye adlı mezhepleri de sayar. (*Kitâbü'l-bed' ve't-târîh* Paris 1899 basısından ofset, IV, 46; ayr. bk. Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerine Bir Araştırma*, (U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi) Bursa 1995, s. 175)

¹⁵ J. Spencer Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Lebanon 1990, s. 171, 178; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 17.

¹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülhamid), Bağdat 1369/1950, s. 47-48; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979 dan ofset Ankara 1979, s. 21; Makdisî, a.g.e, IV, 43; Süleyman Sayar, a.g.e., s. 170.

uknum cevheriyette bir, uknumiyette muhtelifdir. Oğul Baba'dan doğmuştur, Baba Oğul'un babasıdır, Ruh ise Baba ile Oğul'dan çıkmıştır (feyezan etmiştir). Baba ile Oğul ilişkisi bir nesil ilişkisi değildir. Akıldan kelimenin, ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın doğması (tevellüd) gibidir."¹⁷

Müslümanların ilişkide olduğu önemli bir kültür ve medeniyete sahip İranlıların dini *Mecûsîlik*'te düalist bir tanrı anlayışı söz konusudur. Ahura-Mazda denilen iyilik tanrısı, kâinata bulunan iyi ve hayırlı şeylerin yaratıcısı iken şerhlerin yaratıcısı, şeytanî kuvvet Ehrimen'dir. Dinin kurucusu ve bazılarınca peygamber gibi görülen¹⁸ Zerdüş Ahura-Mazda'yı, "âlim-i küll, dünya hayatının nizamını hazırlayan ve hayat veren, kesinlikle aldatılamayan" olarak nitelendirir. Diğer bir ifade ile O, gerçek nizam ve fiiliyatın yaratıcısı ve Rabbidir. Onun özel bir vücudu yoktur, bir nur, bir alevdir.¹⁹

İran'da ortaya çıkıp bütün bir Ortadoğu'ya yayılan *Maniheizm*'de de aynı şekilde düalist bir yaklaşım vardır. Dinin kurucusu Mani'ye göre âlem Işık ve Karanlık olmak üzere iki yapıdan oluşur. Işık âlemini bu âlemin kralı Zervan yönetir. O, hayat sahibidir, sonsuza kadar yaşar, her şey O'nun varlığına bağlıdır ve O'nun gücüyle yaşayacaktır. Tanrı; ulûhiyyet, nur, güç ve bilgidir oluşan dört niteliğe sahiptir.²⁰

Maniheizm gibi gnostik dinlerden sayılan *Sabiîlik*'in tanrı tasavvurunda da düalizm hâkimdir. Buna göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta karanlık âlem bulunur. Işık âleminin başında Yüce Hayat, Kudretli Ruh, ve Yüceliğin Efendisi isimleri verilen en üstün niteliklerle mücehhez Malka d Nhura (Işık Kralı) bulunur. Öte yanda ise mükemmelliği ve düzenliliği ifade eden "ışık âlemi"ne karşılık karanlık, kaos ve eksikliği ifade eden "karanlık âlem" vardır ve başında "Büyük Canavar" diye adlandırılan Malka d Hşuka (Karanlık Kralı) bulunur. Birçok olağanüstü güce sahip bu varlık kötü ve karanlık vasıfların tümüne sahiptir.²¹

İslâm kaynakları İran dinlerini iki veya daha çok tanrı inancına sahip dinler şeklinde takdim ederek "ikicilik" anlamında "Seneviyye" terimi ile ifade ederler. Sözelimi Makdisî, yukarıda sayılan bütün dinleri bu kavram çatısı altında zikrettiği gibi Sümeniyye (Budizm) ve Berâhime gibi Hint dinlerini de aynı kategoriye dahil eder.²² Bâküllânî, Seneviyye kelimesi yerine genel çerçeve olarak iki tanrıya inanan topluluk anlamında "ehlü't-tesniye" kavramını tercih eder ve Mecûsîlik, Seneviyye, Deysâniyye gibi İran kökenli dinleri bu kavram altında sayar.²³ Fahreddîn er-Râzî ise Hint dinlerini ve Mecûsîliği Seneviyye'nin dışında tutar.²⁴

İslâm fetihlerinin hızlı gelişmesine paralel olarak Müslümanlar kısa sürede önemli medeniyet merkezlerinden olan Hindistan'a ulaştılar ve kültürel alış-veriş içerisine girdiler. Daha önce belirtildiği gibi, Bîrûnî ve İbn Nedîm'in eserlerinde bunu gör-

¹⁷ Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âd* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire ts., ed-Dârü'l-Misriyye, V, 81.

¹⁸ Câhız, zamanında bazı kimselerin Zerdüş'tü dağlarda yaşayan insanlara gönderilmiş peygamber olarak görme eğiliminde olduğunu zikreder ve bunu bir cehalet olarak nitelendirir. (bk. *Kitâbü'l-hayevân*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1406/1988, V, 68)

¹⁹ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955, s. 66-69; Ekrem Sarıkçoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 1999, s. 107.

²⁰ Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", Ekrem Sarıkçoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 1999, s. 132-133.

²¹ a.e. s. 121-122.

²² Makdisî, a.g.e., IV, 24; Süleyman Sayar, a.g.e., s. 153.

²³ Bâküllânî, *et-Temhîd*, s. 78-93.

²⁴ Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimin ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed Mu'tasım Bi'llâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1986, s. 121-122.

mek mümkündür. Hindularda karmaşık ve birbirinden farklı inanç yapısı söz konusudur. Kutsal varlıkların sayısı sınırsız olduğu gibi, ilâhların sayısı da bir hayli çoktur. Eskiden dört başlı Brahma'nın dünyanın oluşumunda büyük rol oynadığı tasavvur edilirken sonradan bir çeşit dünyanın ruhu olduğu tasavvur edilmeye başlanmıştır. Daha sonra diğer tanrılar Şiva ve Vişnu'nun itibarları artarak büyük tanrılar sınıfına girmiştir. Böylelikle Hinduizm'de bir nevi teslis (trimurti) vardır. Bu üç büyük tanrıdan Brahma dünyanın yaratılışını, Vişnu muhafazasını, Şiva ise yıkılışını sembolize eder. Ancak bu tasavvur dinî hayatta etkili olmayan felsefî bir tasavvurdur. Zannedildiği gibi Brahma, Brahmanizm'in en büyük tanrısı değildir. O, ancak Ulu Tanrı İşvara'nın emriyle dünyaya şekil veren ustadır.²⁵ İslâm kaynakları Hint dinlerinde özellikle Berâhime adı verdikleri bir dini ön plana çıkarırlar. Ancak bunun bir mezhep olarak mı, yoksa bütün Hint dinlerinin ortak adı olarak mı kullanıldığı noktası biraz karışıktır. Makdisî bu dine mensup olanların üç grup olduğunu belirtmiş, ancak ikisini zikretmiştir: a. Tanrı'nın birliğine inanan fakat peygamberliği kabul etmeyenler, b. Tenasühe (reenkarnasyon) inanan ve tevhid ve peygamberliği reddedenler.²⁶

Hint dinlerinden olan *Budizm* ise, tanrısız din, bir nevi ateizm olarak nitelenir.²⁷ Diğer dinlerde olduğu gibi bir tanrı tasavvurunun bulunmaması böyle düşünülmesinin en büyük sebebidir. Ancak Buda'nın, "*Kardeşlerim! Bir doğmamış, doğrulmamış, yaratılmamış, şekil verilmemiş olan vardır...*"²⁸ sözü bu görüşü zayıflatmaktadır. Belki bundan hareketle ve İslâmiyet ile denge kurabilmek için Nepal ve Tibet'te Allah yerine kadir, ezeli, ebedî bir Buda (Adi-Budda) ikame edilmiştir. Budistlere göre her şeyi idare eden yeğâne kuvvet "ebedî kainat kanunu olan "Karma"dır. Tanrı'ya inanan dinlerdeki Tanrı'nın Budizm'deki karşılığı bu prensiptir diyebiliriz.²⁹ İslâm kaynakları Budizm'i "Sümeniyye" adıyla kaydederler. Bunlar tanrı inancı açısından günümüzde olduğu gibi ateistler (muattıla) olarak tanımlanır ve içlerinde Buda'nın peygamber hatta tanrı olduğuna inananların bulunduğu da zikredilir.³⁰

B. YENİ ZEMİN YENİ ANLAYIŞ/MU'TEZİLE'Yİ DOĞURAN ŞARTLAR

Nüzul süreci Hicaz bölgesinde tamamlanan ve o ortam içerisinde anlam kazanan İslâm'ın, yukarıda anılan dinlerin ve Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan farklı bir kültüre sahip Irak bölgesine intikalinde, bölge insanları tarafından indirdiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranması mümkün olmadı. Bir başka deyişle sosyolojik bir vâkıa olarak Hicaz bölgesinde oluşmuş İslâm kültürü ile Irak bölgesi kültürü arasındaki farklılıkların, dinin anlaşılmasında ve dinî prensiplerin tanımlanmasında kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bu farklılaşmayı, basit kültür ortamından karmaşık kültür ortamına geçişte yaşanan "tekâmül" olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, şartların getirdiği doğal gelişme ve farklılaşma olarak görmek daha isabetli bir yaklaşım olur. Çünkü tersine gelişmelerin aksi sonuç doğuracağı da bir gerçektir. Sözgelimi din önce karmaşık

²⁵ Ekrem Sankıoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 1999, s. 147-148; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi* (trc. Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1994, s. 61-64.

²⁶ Süleyman Sayar, a.g.e., s. 142.

²⁷ Felicien Challaye, a.g.e., s. 76.

²⁸ Huston Smith, *The World's Religions*, New York, Harper Collins, 1991, s. 114.

²⁹ a.e., s. 172-173.

³⁰ Makdisî, a.g.e., IV, 9; Süleyman Sayar, a.g.e., s. 148.

kültür yapısına sahip Irak bölgesine gelip oradan Hicaz bölgesine geçseydi, doğal olarak anlam değişimi, anlama ve anlamlandırma süreci tersine işlerdi. Daha açık bir ifade ile, basit kültür düzeyine sahip bir toplum karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek veya karmaşık detaylardan soyutlayarak ana çatı itibarıyla alır. Sosyolojik ifadeyle, kültür değişimi bir "seçme" olayıdır. Yani bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil seçerek alır. Bu unsurlardan bazıları alınmak üzere seçilir, bazı unsurlar ise ilgi sahası dışında kalır.³¹

Tarihî veriler göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanların Irak bölgesine ulaştıklarında bölge kültüründen yararlanma yoluna gittikleri bir gerçektir. Çünkü, bugün artık bir çok medeniyet tarihçisinin kabul ettiği gibi tarihte devamlılık söz konusudur. Zaman içinde devam eden olaylar bir noktada başlayıp bıçakla kesilmiş gibi bir noktada sonlanamayacağı gibi, bir olay da öncesinden bağımsız, sıfır noktasından, hiçbir alt yapı ya da arka plân olmaksızın ortaya çıkamaz. Meşhur medeniyet tarihçisi Marc Bloch'a göre de hiçbir bilim kendisini zamandan soyutlayamaz, zira gerçek zaman doğası gereği bir devamlılıktır. Ancak bu devamlılık içinde sürekli bir değişme de söz konusudur.³² Zamanın devamlılığı kültür ve medeniyetlerin birbiriyle doğal etkileşimlerini sağlarken, değişim bu devamlılık içinde farklılıkları ortaya çıkarır. Zira tarih içinde oluşmuş kültür ve medeniyetlerin her biri bir öncekinin devamıdır. Diğer bir ifade ile onun mirasını devralır ve aralarında doğal bir karşılıklı etkileşim ilişkisi kurulur. Farklılık, devralınan mirasın "seçme" işlemine tâbi tutulmasından ve önceki kültürel unsurlara "yeni form" ve "anlam" kazandırılmasından ileri gelir.

Müslümanların fetihleri sonucunda, Araplar dışında kalan, İranlı, Süryanî, Rum, Hint gibi etnik gruplar öncelikle siyasal, sonra da dinî olarak İslâm dairesine girmişler ve beraberlerinde eski kültür ve medeniyet miraslarını kısmen de olsa dairenin içine taşımışlardır. Bu taşıma fiili esnasında getirdikleri maddî ve manevî medeniyet unsurlarını kültür değişiminin gereği olarak kimi zaman "seçme"ye kimi zaman da "tadilat"a tâbi tutmuşlardır. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da, yeni inançlarını "yorum"layarak eski kültür unsurlarını meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Bir diğer deyişle yeni medeniyetin alâmet-i fârikası niteliğindeki bazı değişikliklerin dışında, söz konusu medeniyetlerden intikal eden tarihi birikimin çok büyük bir kısmına sahip çıkmışlardır.³³ Sözgelimi "atomculuk"ta bunun her şeklini görmek mümkündür. Öncelikle kelâmcılar buldukları atomcu görüşü kendi inancına göre değişime uğratmış, ardından inancını da atomcu görüş paralelinde yorumlayarak bir âlem tasavvuru oluşturmak suretiyle yeni bir tez ortaya koymuşlardır.³⁴

Meseleye Müslümanların yeni durum karşısında dinlerini yabancı unsurlara tanıtmaya ihtiyacı duymaları açısından bakıldığında, dini, bölge insanının anlayacağı tarzda, yeni bir üslûp ve dil ile sunma gereği açıktır. Bu, zaten kelâmcıların sahip oldukları 'dindarın inancını güçlendirme' (tahkik) ve 'dini savunma' sorumluluğunun da bir gereğidir. Bu sorumluluk doğrultusunda kelâmcılar kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı yeni muhataplara dini, anlayacakları dille anlatma arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu arayışa paralel olarak da, kelâm ilminin oluşumu gerçekleşmiştir. Ancak bu faaliyetlerde dinin temel kaynağı olan Kur'an hep merkeze alınmış deyim yerindeyse

³¹ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1986, s. 16.

³² Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihcilik Mesleği* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1994, s. 20-21.

³³ Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001, s. 28.

³⁴ Cağfer Karadağ, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", s. 81-100.

pergelin bir ucu nasta sabit olmak üzere yeni bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.³⁵ Nitekim Kur'an nüshalarının belli merkezlere gönderilmek üzere çoğaltılması ve meşhur hadîs âlimi Müslim'in verdiği şu bilgi bu yargıyı destekler mahiyettedir: Basra'dan bir arkadaşıyla birlikte hac ya da umreye giden Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708) Mekke'de karşılaştıkları Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan bir topluluk ortaya çıktı ve bunlar kaderin olmadığını iddia ediyorlar" der ve kader hakkında bilgi ister.³⁶ Bu ifadelerde, Basra'da Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel bir faaliyet yürüten, geleneksel anlayışa sahip olanların dışında bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Bu topluluk Ma'bed el-Cühenî'nin de içinde bulunduğu kelâmcıların ilk öncüleri olmalıdır. Demek ki, Kur'an'ı merkeze alan bu kelâm düşüncesinin öncüleri, bölge insanın anlayacağı bir dil ve üslûpla inandıkları dinin "Allah ve âlem tasavvuru"nu ortaya koyma çabası içerisine girmişlerdir. Emevî yönetiminin oluşturduğu konjonktürün³⁷ etkisiyle Allah-insan ilişkisi anlamına gelen "kader" konusundaki görüşleri bu çabanın ürünüdür. Öyle görünüyor ki, kader konusunda başlayan tartışma zamanla "ilâhî sıfat" boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle "Allah tasavvuru" problemine dönüşmüştür.³⁸

Bu hususu biraz daha açacak olursak, İslâm itikadının olduğu gibi bu itikat üzerine oturan kelâm düşüncesinin temel kaynağı semavî bilgi olmakla birlikte, bu semavî bilginin ilk geldiği yer olan Hicaz bölgesi (Mekke-Medine) çevresinde kazandığı anlam ile kelâm düşüncesinin oluştuğu ve geliştiği farklı kültür yapısına sahip Irak bölgesinde kazandığı anlam aynı değildi. Zira, her ne kadar somut gerçekliği ifade ettiği için ibadet gibi uygulama konusu olan hususlarda bir anlam değişimi söz konusu olmasa bile, itikat gibi soyut gerçekliklerin anlaşılmasında kültürel ortamın değişiminden kaynaklanan farklılıkların meydana gelmesi kaçınılmazdı. Zamanının yüksek düzeyli düşünce sistemleri olan Yunan, Hint ve İran düşüncesinin kültür havzasına giren Irak bölgesinde, Hicaz bölgesine göre soyut düşünce daha çok gelişmiş olduğundan, Allah-Âlem tasavvuru, ahiret ve görünmeyen varlıklar, Allah-insan ilişkisi gibi soyut konuların bu bölgede daha farklı anlaşılması ve ifade edilmesi bu durumun doğal sonucudur. İslâm tarihinde Allah-insan ilişkisi bağlamında "kader" konusunun ve Allah tasavvuru bağlamında "ilâhî sıfat" sorununun bu bölgede ortaya çıkmış ve tartışılmış olması bu açıdan anlamlıdır. Çünkü, farklı kültürel, sosyal ve coğrafî yapı kendine uygun soyut anlam dünyasını oluşturur. Bu anlam dünyasının oluşmasının Müslümanların kullandığı dil olan Arapça'ya yansması kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz durum, ister Ehl-i Hadîs ve Selefi anlayışta olsun ister Mu'tezilî anlayışta olsun Müslümanları, İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Arapça'nın sadece Araplar değil, diğer milletlerin de dahil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması problemi ile karşı karşıya getirmiştir. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü Eliot'un ifadesiyle "...bir dilin bir çok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddî tehlikelere açık hale getirebilir..."³⁹

³⁵ Müslümanların dünya görüşü oluşturma teşebbüslerinde Kur'an'ı merkeze aldıklarını ünlü müsteşrik Montgomery Watt da kabul etmektedir. (bk. *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 109-110).

³⁶ Müslim, "Kitâbü'l-İmân", 1.

³⁷ bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 284-289.

³⁸ Bazı müsteşrikler, Müslümanların 'ilâhî sıfatlar' ve 'kader' gibi konularda görüş oluştururken Hristiyanlardan yararlandıklarını iddia etmektedirler, Bu konudaki tartışmalar ve iddialar için bk. Yaşar Kutluay, *İslâmiyet'te İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul 2003, s. 95-107; Cağfer Karadaş, *Bâküllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 84-85.

³⁹ T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 54.

Dil, kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar sahip oldukları kültürü ifade için dile ya lâfız olarak ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunacaklardır. Sözelimi "cevher" kelimesi hem lâfız hem de anlam, "araz" kelimesi ise anlam itibarıyla yerel kültürlerden Arapça'ya geçmiştir.⁴⁰ Bu da dilin eski sahiplerine yabancılaşmasını veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma tehlikesine maruz kalması problemini meydana getirmiştir. Bundan dolayı hadisçi ve selefi anlayışta olanlar, muhafazakâr bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yorumu açık hale getirilmesine şiddetle tepki göstermişlerdir. Ancak yine Eliot'un "Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır"⁴¹ sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihanşümul olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak yerel kalmasına yol açacaktır.

Bu kültür değişimi diğer bir ifade ile dilin zenginleşmesi ve esnekleşmesi, Müslümanlarda İslâm inancının temel kaynağı olan Kur'an'ın tahrif edilmesi veya tahrife uğraması endişesini doğurmuştur. Esasen hadisçilerde bulunan Kur'an dilinin tahrifi endişesi kelâmcılarda da aynı şekilde bulunmaktadır. Ancak onlar diğerlerinin aksine İslâm'ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak statik önlemlerin yerine te'vîl gibi dinamik önlemlere baş vurmuşlardır. Zira insanlığın ürünü olan kültür ve onun ifade aracı olan dil, değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarlarla sınırlandırılması halinde de kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te'vîl), aklî izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda "yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek" gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.

Hem kelâmcıları hem de hadisçileri anılan bu "tahrif" endişesine iten, bölgede bulunan Yahudî ve Hıristiyan Kutsal metinleri olan Tevrat ve İncil'in maruz kaldığı aslından uzaklaşmadır. Hıristiyanlar ilâhî kelâmı, İsa'nın şahsıyla özdeşleştirmek veya onun bedenine hulûl (enkarne) ettiğini iddia etmek suretiyle ilâhî olanla olmayanı birbirine karıştırmışlar ve ellerindeki İncil'in "İnsan olup aralarında dolaşan Söz"ün⁴² bir esini olduğu inancını benimsemişlerdir. Yahudîler ise Kur'an'ın ifadesiyle "çıkart karşılığında kutsal metni bir takım isteklere alet ederek"⁴³ tahrif edilmesine sebebiyet vermişlerdir.⁴⁴ Fakat Mu'tezile ve Selefilere arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılmış

⁴⁰ Çağfer Karadaş, Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, s. 38-39, 57-58.

⁴¹ Eliot, a.g.e., s. 54.

⁴² Yuhanna 1:14

⁴³ "O halde yazıklar olsun onlara ki, kendi elleriyle ilâhî kelâmdan olduğunu iddia ettikleri hususları kaydettikten sonra, az bir kazanç elde etmek için "Bu Allah'ındır" derler. Kendi elleriyle kaydettiklerinden ötürü yazıklar olsun onlara! Ve bütün kazandıklarından ötürü yazıklar olsun böylelerine!" (el-Bakara 2/79). Bu ayetin açıklaması için bk. Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-gayb), Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III, 140-141; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul ts., Eser Neşriyat, I, 394; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 23. Ayrıca bu konudaki diğer âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, İstanbul 1990, "semenen kalîlen" md.

⁴⁴ Montgomery Watt, tahrif konusunda "Meçhul Müslüman entelektüeller, Kur'an'daki üstü kapalı ifadelerden hareketle Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarının 'bozulmuşluğu' (corruption/tahrif) teorisini ayrıntılı biçimde ortaya koydular" iddiasında bulunur. Bunun amacını da "çöldeki saf düşünce yapısına sahip Arap'ı daha kıvrak

→

bir hoşgörü ortamı oluşturulamamış, aksine tartışma lafzî (literal) boyuta taşınmış ve kutsal metnin korunmasının bir aracı olan "te'vîl" ve "tefvîz" in amaç haline dönüştürülmesine yol açmıştır.

C. KELÂM İLMİNİN BAŞLANGICI

Kelâm ilmi ilk olarak Mu'tezile elinde şekillendiği için bu ilmin başlangıcını Mu'tezile'nin başlangıcı olarak değerlendirmek mümkündür. Genel olarak kelâm düşüncesinin oluşumu, Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) kurduğu ders halkasından ayrılan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile başlatılır. Ancak Hasan el-Basrî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-kader* incelendiğinde onun kelâm meseleleri ile yakından ilgili olduğu görülür.⁴⁵ Her ne kadar Mu'tezile Hasan el-Basrî'yi kendilerinden sayarlarsa da, bu konuda bir açıklıktan bahsetmek oldukça zordur. Sünnîler onu kendilerinden kabul ederken sûfîler, ilk zahidlerden sayarlar.⁴⁶ Ancak Hasan el-Basrî'nin düşüncesinin Mu'tezile mezhebine kaynaklık ettiği de açık bir gerçektir. O sadece Mu'tezile üzerinde etkili olmamış, bütün bir Irak bölgesinin fikrî yapılanması ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla kelâmı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den önce Hasan el-Basrî ile başlatmak daha isabetli olur.

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Vâsıl ve Amr'ın peşinden gidenlerin oluşturduğu, kelâmî tabirle "fırka"ya dönüştürdüğü Mu'tezile ve fikirleri Mu'tezile'ye yakın olmakla birlikte onlar tarafından kendilerinden kabul edilmeyen, Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve onun öğrencisi olan Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835) gibi şahıslar kelâmın kuruluş ve gelişmesinde büyük paya sahiptirler. Felsefî ve kelâmî fikirlere sahip olduğu bilinen Hişâm b. el-Hakem, "cüzlerin sonsuzca bölüneceği" görüşü ile Nazzâm'a (ö. 231/845) tesir etmiştir. Siyasî açıdan ise Râfizîlerden Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) oğlu Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/818) imam tanıyan Kat'iyye'ye mensuptur.⁴⁷

Bir çok görüşü Mu'tezile'ye benzemekle birlikte sonraki Mu'tezilîler tarafından kendilerinden sayılmayan⁴⁸ Dırâr b. Amr, özellikle insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insan tarafından kazanıldığı şeklinde ifade edilebilecek "kesb" anlayışı ile Mu'tezile'den ayrılırken, Eş'arîlere bu hususta öncülük etmiştir. Şehristânî bu görüşünden dolayı olsa gerek onu Cebriyye'den sayar.⁴⁹ Muâviye karşısında Hz. Ali'yi desteklerken, Cemel Vakası'nda çekimser kalması onu ayrı bir konuma getirmektedir.

→

zekâlı şehirli Hıristiyan'ın iddialarına karşı korumak" (*İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 109) şeklinde açıklar ve bu tahrif iddiasının Şam ve Irak gibi Hıristiyan şehirli nüfus ile temas kurulduktan sonra gerçekleştiği imasında bulunur. Halbuki bir önceki dipnotta da geçtiği gibi ilgili Kur'an ayetleri incelendiğinde bu konu üstü kapalı değil açıkça ifade edilmiştir. Yukarıdaki İncil ifadeleri dikkate alındığında İslâm inancı bakımından tahrif zaten açıktır. Ancak Kur'an'da kimi zaman metnin tahrifi ifade edilirken çoğu zaman da ilgili dinlerin bilgileri tarafından elde mevcut kutsal kitapların yorumu esnasında tahrif edildiği ifade edilmektedir. (Bu konuda bk. Muhammed Tarakçı, "İslâm Kaynaklarında İncil Tartışmaları", *Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar Sempozyumu*, Dinler Tarihi Derneği, Ankara 1-2 Kasım 2003)

⁴⁵ Hasan el-Basrî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-kader*'in kelâm açısından incelemesi için bk. Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, sy. II, İzmir 1985. s. 135-156.

⁴⁶ Abdullah Aydınlı, "Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Der.*, sy. 8, Erzurum 1988, s. 94.

⁴⁷ Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. R. Fırlalı), Ankara 1981, s. 233-253.

⁴⁸ el-Hayyât, *el-İntisâr*, Kahire ts., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 201-202.

⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 102.

Ayrıca halifenin Kureys'ten olması gerektiği görüşünü de benimsemez.⁵⁰ Her ne kadar bize gelmemiş olsa da eserlerinin isimleri incelendiğinde itikadî ve siyasî bakımdan mutedil bir noktada durduğu görülür.⁵¹

Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından Cebriyye'nin Neccâriyye koluna yakın sayılan Bişr el-Merîsî, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrinin ilk ve etkili savunucularındandır. Ebû Hanîfe'nin ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) öğrencisi olmakla birlikte kelâma aşırı meyli dolayısıyla Ebû Yûsuf'un tenkidine hedef olduğu rivayet edilir.⁵² Osman ed-Dârimî (ö. 280/894) ise onu Cehmiyye'den sayar ve sıfatlar konusunda ta'tîle (işlevsizliğe) meylettiğinden söz eder.⁵³

Bunların ortak özelliği hem Helenistik kozmoloji ile diyaloga girmiş bulunmaları hem de erken dönem kelâmda kozmolojik eğilimlerin kurucusu olmalarıdır. Dırâr, hâdis olan âlemin arazlardan oluştuğunu iddia ederken, Hişâm stoik etki altında cismanî varlıkların âlemi teşkil ettiği iddiasında bulunmuştur.⁵⁴

D. MU'TEZİLE İSMİ

Mu'tezile mensupları kendileri hakkında özellikle "Adalet ve Tevhid Topluluğu" anlamında "Ehlü'l-adl ve't-tevhîd" ismini kullanmışlardır.⁵⁵ Ancak bu isim yerine daha çok "cemaatten ayrılan/kopan" anlamında "Mu'tezile" ismi yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelimesinin olumsuz anlamlarına vurgu yaparken, Mu'tezile mensupları, bu isimden kurtuluş olmadığını gördüklerinden olsa gerek kelimenin olumlu anlamlarını ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Sözlük itibarıyla "bir şeyden uzaklaştı, ondan ayrıldı" anlamına gelen "i'tizal" kelimesinden türeyen "Mu'tezile" kelimesi "bir şeyden ayrılan, ondan uzaklaşan" anlamlarına gelir. Kur'an'da bu kelime "*Bana inanınmadınızsa bari benden uzaklaşın (fa'tezilûnî)*"⁵⁶ şeklinde geçer. Nitekim Araplar "i'tezeltü'l-kavme" ifadesini "topluluktan ayrıldım, onlardan ayrı bir köşeye çekildim" anlamında kullanırlar.⁵⁷ İstilahta ise İslâm'da ilk zuhur eden itikadî fırkanın adı olarak geçmektedir. Ancak bu ismin onlara kendileri tarafından değil de, muhalifleri olan Sünnîler tarafından verildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Kaynaklarda geçen hikâyelerin ortak paydası alındığında Hasan el-Basrî'nin öğrencilerinin kendisi hayattayken veya ölümünden sonra aralarındaki anlayış farklılığı ve fikrî anlaşmazlıklar nedeniyle iki gruba ayrıldığı; bunlardan merkezi temsil eden grubun Vâsıl ve Amr'ı marjinal ilân etmeleri neticesinde onlara "ayrılan" veya "bir köşeye çekilen" anlamında "Mu'tezile" denmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Zira burada çok farklı bilgiler söz konusudur. Sözgelimi "firak edebiyatı" diyebileceğimiz mezhepler tarihi kitaplarına göre Hasan el-Basrî hayattayken onun meclisinden Vâsıl ve Amr'ın "mürtekb-i kebîre=büyük günah işleyen" hususunda anlaşmazlık nedeniyle ayrılmaları üzerine, Hasan el-

⁵⁰ a.e., I, 104.

⁵¹ bk. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 237-246.

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 101; Watt, a.g.e., 246-250.

⁵³ Osman ed-Dârimî, *Reddu'l-İmâmi'd-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fekî, Beyrut 1358, s. 3-4.

⁵⁴ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, Leiden 1994, s. 7.

⁵⁵ Zühdfî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947, s. 5; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s. 31.

⁵⁶ ed-Duhân, 44/21.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, ts. XI, 440; Mütercim Âsim, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, III, 1436.

Basrî'nin içinde "i'tizal" kelimesini kullandığı bir sözden dolayı bu isim verilmiştir.⁵⁸ Ebû Bekr b. el-İhşîd ise Mu'tezile ulemasının, "Hasan el-Basrî zamanında Mu'tezile var olmakla birlikte, onun ölümü üzerine kürsüsüne geçen Katâde'nin (ö. 117/735) dersine Vâsîl ve Amr'ın katılmaması üzerine Katâde tarafından bu ismin verildiği" kanaatinde olduklarını nakleder.⁵⁹ Malatî ise daha farklı bir ihtimali gündeme getirir: Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan imamet davasından vazgeçip Muâviye'ye bey'at ettiğinde Hz. Ali tarafını tutan ancak bu işten memnun olmayan bir grup her iki tarafı (Hasan ve Muâviye) terk edip, insanlardan da ayrılmışlar (i'tizal), evlerine veya mescitlere çekilmişlerdir. Böylece halktan uzaklaşıp kendi köşelerinde ilim ve ibadetle meşgul olan bu topluluğa halk tarafından ayrılanlar anlamında Mu'tezile denmiştir.⁶⁰

Mu'tezile içerisinde bu isim için olumlu yorum yapanlar, kendilerine göre "dalâlette olan Ehl-i Sünnet ve Hâricîler'den uzaklaşan, ayrılan" anlamını verirler.⁶¹ Söz-gelimi, meşhur *Tabakâtü'l-Mu'tezile* sahibi İbnü'l-Murtazâ, "Sizden de Allah'tan başka yalvardıklarınızdan da ayrılıyorum (a'tezilü)"⁶² mealindeki ayeti delil getirerek i'tizâl kelimesine olumlu bir anlam yükler. Ayrıca "Onların dediklerine sabret ve güzelce onlardan ayrıl"⁶³ mealindeki ayete dayanarak bir önceki ayetteki "i'tizal" kelimesinin anlamının, bu ayetteki "hicret" anlamında olduğunu iddia eder.⁶⁴ Böylelikle "Mu'tezile" kelimesi muhaliflerin yüklediği "cemaatten uzaklaşan, hayırdan kaçan" şeklindeki olumsuz anlamından "dalâletten ve kötülükten ayrılan, uzaklaşan ve kötülüğün bulunduğu yerden hicret eden" şeklindeki olumlu anlama dönüşür.

E. MU'TEZİLE'NİN İLK DÖNEMİ

Kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte Halife Hârûn Reşîd (169-193/786-809) zamanında Mu'tezile, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) önderliğinde Basra ve Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) önderliğinde Bağdat ekollerine ayrıldı.⁶⁵

1. Basra Ekolü

Basra ekolü ismini, hayatının küçük bir kısmını Basra'da geçiren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan alır. Bu zat, kelâma "atomcu düşünce"yi sokan kişi olarak görülür. Yeğeni olan İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845) ise atomculuğun benimsenmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Buna karşılık Nazzâm, stoik düşünceden esinlenerek "Âlemin somut cisimlerden oluştuğunu iddia eden Hişâm b. el-Hakem ile Ebû Bekir el-Es'am'ı takip etmiştir. Öyle görünüyör ki, Nazzâm, ses ve renk gibi sıfat ve özellikler hususunda diğer mütekellimler ile çatışma içerisinde.⁶⁶ Nazzâm'ın kozmolojik görüşleri

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 62; M. Şerefeddin, "Kaderiye Yahud Mu'tezile", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, sene 4, sy. 15, İstanbul 1930, s. 118. (Fahreddin er-Râzî, bu isimlendirmenin Hasan el-Basrî tarafından değil Vâsîl ve Amr'ın meclisten ayrılıp ayrı bir meclis teşekkül ettirmeleri sonucu halk tarafından yapıldığı iddiasına yer verir. bk. *İ'tikâdâtü'ş-Şirâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 37).

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 201.

⁶⁰ Malatî, *et-Tenbîh ve'rad*, Beyrut 1388/1968, s. 36. (Nâşî el-Ekber (ö. 293) ise, Hz. Ali ile Hz. Talha ve Zübeyr arasında vukû bulan Cemel olayına karışmayanların (i'tizâl) o dönemde 'Mu'tezile' olarak isimlendirildiklerini; Mu'tezile'nin reisleri olan Vâsîl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in de bu görüşü benimsediklerini nakleder. bk. *Mesâilü'l-İmâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 17)

⁶¹ Mütercim Âsım, *a.g.e.*, III, 1436.

⁶² Meryem 19/48.

⁶³ el-Müzzemmil 73/10.

⁶⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1380/1971, s. 2.

⁶⁵ Watt, *a.g.e.*, s. 274; Dhanani, *a.g.e.*, s. 7.

⁶⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 304; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 70.

öğrencisi Osman el-Câhız (ö. 255/869) tarafından *Kitâbü'l-hayevân* adlı eserde tespit edilmiş ve günümüze ulaşmıştır.⁶⁷ Nazzâm'ın bir diğer öğrencisi ise felsefe ile uğraştığı iddia edilen Ahmed b. Hâbit'tir (ö. 232/847).⁶⁸ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bir diğer öğrencisi Ebû Ya'kûb es-Şahhâm (ö. 280/853) "Ma'dûmun şey olduğu" görüşünü ileri sürmüştür. Ebû'l-Hüzeyl'e karşı kitap yazması ve Sünnî kelâmın öncüsü kabul edilen İbn Küllâb (ö. 240/854) ile tartışmasıyla bilinen Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833) de Basra okulunun önde gelenlerindedir. "Mânâ" kavramını sıfat anlamında ilk defa kullanan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) de Basra ekolünün önemli ismidir.⁶⁹

2. Bağdat Ekolü

Bağdat ekolüne mensup ilk Mutezilîler Abbâsî yönetimi ile yakın ilişkiye girdiler. Ekolün önderi "tevellüd" fikrini ilk ortaya atan Bîsr b. Mu'temir'dir.⁷⁰ Onun öğrencileri arasında Sümâme b. Eşres en-Nemîrî (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) ve Halife Mu'tasım'ın (218-227/833-842) iktidarında 218-234/833-848 yılları arasında cereyan eden meşhur "mihne" olayının yürütücüsü konumunda olan Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854) vardır.⁷¹ Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancını ifade eden "Halku'l-Kur'an" problemi, Mu'tezile ile karşıtları arasındaki farkın belirleyici bir ölçütü sayılmıştır. Halku'l-Kur'an'ı yani Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul ve ikrar edenler Mu'tezile, bu hususta sükût veya red tavrını benimseyenleri karşıt olarak görülmüştür. Karşıt tavır ortaya koyan ve muhalefetin başını çeken de Sünnî kesim olmuş, o kesimden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sembol isim olarak öne çıkmıştır. Kur'an'ın yaratılmışlığı etrafında cereyan eden "Mihne" olayı Halife Mütevekkil'in (232-247/847-861) iktidarına kadar sürmüştür. Mütevekkil İbn Ebû Duâd'ı görevden uzaklaştırmış (237/852) ve mahkemelerdeki Mutezilî yargıçların görevlerine son vermiştir.⁷² Bu şekilde siyaset ve sosyal faaliyetlerden uzaklaşan Bağdat Mu'tezilesi "Allah'ın varlığı, sıfatları, kâfirin durumu, Kur'an'ın tabiatı, Allah'ın âlemlerle ilişkisi ve yaratma" konularına yönelmiş/dönmüşlerdir.

Bu ekolün diğer isimleri şunlardır: Murdar'ın öğrencisi olan Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), onun öğrencisi olan ve "Âlem cisimlerden oluşmuştur" görüşünün sahibi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö. 240/854), Murdar'ın bir diğer öğrencisi olan Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848); Hem Ca'fer b. Harb hem de Ca'fer b. Mübeşşir'in öğrencisi olan Ahmed b. Hüseyin Ebû Mecâlid (Mehâlid) el-Bağdadî (ö. 240/854) ve İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 245/859) Mu'tezile'ye eleştiri olarak kaleme aldığı (ö. 298/910) *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı kitabına karşı Mu'tezile'yi savunmak için *Kitâbü'l-İntisâr* adlı eseri yazan Ebû Mücâlid'in öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'tır (ö. 300/913).⁷³

⁶⁷ bk. Câhız, a.g.e., V, 10-25.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 73-74.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 168; Basra Mu'tezilesi hakkında geniş bilgi için bk. Watt, a.g.e., s. 274-279; Dhanani, a.g.e., s. 9.

⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 78. Malatî, Bîsr'in Basra'dan gelerek, Bağdat'ta bu okulu kurduğunu, bundan rahatsız olan Hârûn Reşîd'in onu hapsedtiğini iddia eder (bk. a. g.e., s. 38).

⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 72-74; Zühdfî Hasan Cârullah, a.g.e., s. 163-164.

⁷² Mes'ûdî, *Mürâcu'z-zehab*, Kahire 1385/1965, IV, 86; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1406/1986, V, 291.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel (Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr- İsmâüddin Muhammed Ali, içinde) Kahire 1972, s. 90-92; Malatî, a.g.e., s. 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 42. Bağdat Mu'tezilesi hakkında geniş bilgi için bk. Watt, a.g.e., s. 279-282; Dhanani, a.g.e., s. 8; Muhammed Hicâzî, "el-Mu'tezile" (Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*'ın başında), Kahire ts., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 7-28.

F. MİHNE DÖNEMİ: KELÂMCİ HADİSÇİ ÇATIŞMASI

İslâm düşünce tarihinde Mihne olayına kutuplaşmaya neden olan ilk ideolojik tartışma denilebilir. Devletin desteğini arkasına alan Bağdat Mu'tezile okulu, halkın (tebaa) inancını düzeltmek adına "Kur'an'ın yaratılmış" olduğu fikrini kabul ettirmek için ideolojik bir dayatmaya başvurdu.⁷⁴ Abbâsî halifesi Me'mûn (198-201/813-817) tarafından kurulan bu Mihne müessesesi, sapıklık sayılan bir fikre karşı ilk teşkilâtli ve sistematik soruşturma-araştırma kurumu olarak sapıklığın kökünün kazanması için İslâm tarihinde kurulmuş en eski resmî teşebbüs sayılır.⁷⁵ Bunun karşısında Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Sünnî muhalefet bulunmaktaydı. Bu uygulamanın neticesinde toplumun Sünnî kesimine ve önderlerine yönelik baskı ve yıldırma politikası yürütülmüştür. Ayrıca Mu'tezile, adalet ve ilâhî sıfatlar probleminde aşırı gitme yani, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek Kur'an ve hadîste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün ilâhî sıfatları inkâr etmişler gibi bir görüntünün oluşmasına zemin hazırlamışlardır.⁷⁶ Bu da halkın tepkisine ve ona bağlı olarak Sünnî inancın halk arasında iyice kökleşmesine neden olmuştur. Özellikle bu mücadelede ön plâna çıkan Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile ve onun temsil ettiği hadisçiler de toplum içerisinde itibarlı konuma gelmişlerdir. Mütevekkil'in halifeliği ile birlikte kelâmcılar itibardan düşmüş ve hadisçiler resmî çevrelerde büyük bir itibar kazanmışlardır.⁷⁷ Nitekim Mütevekkil'in şu fermanı bunun belgesidir: "Din üzerinde akli düşünce ve araştırmalar terk edilecek, halkın Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık zamanlarında meşgul oldukları işler bırakılacak, halk teslim ve taklide tâbi olacaktır. Hadis âlimleri hadis nakletmeye devam edeceklerdir."⁷⁸ Hadisçiler bu zaferi elde etmekle birlikte Mu'tezile'nin yerini dolduracak donanım ve birikime sahip değillerdi. Zira onların metotları kişileri naslar çerçevesinde eğitmeye yönelik akıldan ziyade duygulara hitabeden "iknaî" bir yöntemdi.⁷⁹ Ancak hadisçilerin bu çabalarının bir "reddiye edebiyatı" oluşmasına ve hadisler üzerinde titiz çalışmaların yapılmasına yönelik olumlu bir katkısı olmuştur. Sözelimi İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*'in girişinde bir dostunun "kelâmcıların hadisçileri hor görüp hakaret ettikleri, uydurma ve çelişkili rivayetlerde bulunmakla ve yanlışa sapanlara bu hadisleri dayanak yapma imkânı vermekle suçladıkları, bunlara bir kimsenin çıkıp cevap vermediği" şeklindeki yakınmasını dile getirdikten sonra kendisinin bu maksatla bu kitabı yazdığını ifade eder. Aslında bu hususta kendisinin de daha önceden rahatsızlık duyduğu "*Garîbü'l-hadîs* adlı kitabına bu konuda bir bölüm yazdım" demesinden anlaşılmaktadır.⁸⁰ İbn Kuteybe'nin çağdaşı olan ve Seleff kesimin önderi konumunda bulunan Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-Zenâdika*⁸¹ adlı eseri ve hadisçilerin önde

⁷⁴ M. Plessner, "Mihne", İA, İstanbul 1971, VIII, 292-294.

⁷⁵ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, II, 661.

⁷⁶ Fazlur Rahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), İstanbul 1992, s. 125.

⁷⁷ Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 109-114.

⁷⁸ Mes'ûdî, a.g.e., IV, 86; İbnü'l-Esîr, a.g.e., V, 291; İrfân Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 145-146.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

⁸⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut 1393/1972, s. 3, 12-13.

⁸¹ bk. Ahmed b. Hanbel *er-Red ale'z-Zenâdika*, Ali Sâmî en-Neşâr- Ammâr et-Tâlibî, *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1971, s. 52.

gelenlerinden Buhârî'nin ise *Halku ef'âli'l-ibâd*⁸² adlı eseri de benzer amaçla yazılmıştır. Ali Sâmî en-Neşşâr, Selef tarafından bilhassa Mu'tezile'ye yönelik reddiye tarzında yazılmış benzer nitelikte yirmiyeye yakın eseri tespit etmiştir.⁸³ Ancak bütün bu çabaların, muhatabı kınama ve görüşlerini reddetmenin ötesine geçmediği ve bir tez ortaya koymaktan uzak olduğu da bir gerçektir. Çünkü her ne kadar hadisçilerin kullandığı bu iknaî metot yardımıyla muhatapla duygusal bir ilişki ve psikolojik yakınlık kurulabilse de zihninde bir takım "şüphe"ler bulunan veya İslâm inancına karşı "önyargı" taşıyan kişilere karşı başarılı olması mümkün değildi. Nitekim bu ihtiyaca binaen anılan bu üç müellif döneminde yani hicrî III. asrın başlarında yavaş yavaş Mu'tezile'nin bıraktığı boşluğu doldurmaya aday Sünnî kelâm oluşumu başlamıştır.

Başta İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) olmak üzere Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858) ve İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânîsî (ö. 255/869) bu oluşumun önderleri olarak görülmektedir. Bunlar selef inanç esaslarını kelâmî delillerle ve yöntemlerle destekleyerek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışmışlardır.⁸⁴ Ancak Mu'tezile'ye karşı büyük bir zafer elde etmiş ve halife Mütevekkil'in desteğini kazanmış olan hadisçiler bu çalışmalardan memnun olmamış hatta hareketin önderi Ahmed b. Hanbel dostu olan Hâris el-Muhâsibî'yi terk etmiştir.⁸⁵ Bu tavırlar hem itikadî alandaki çabaların hem de yeni oluşumların vücut bulmasına imkân vermemiştir. Ancak inanç esaslarını kelâmî metodu ile ifade etme ve savunma çabaları daha sonra gelecek olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye hem yol göstermiş hem de kelâmî fırkaların oturacağı zemin için bir ön çalışma olmuştur. Nitekim Eş'arî bu zemin üzerinde Mu'tezile'den edindiği kelâmî tecrübe ve birikimi de ustaca kullanarak Selefî kesimin inanç değerlerini kelâmî ilkelere mezcederek yeni bir kelâmî çizgi açmıştır. Bu çizgi, Ebû Bekir Bâkîllânî, Ebû Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015) Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi isimlerle olgunlaştırılmış ve sağlam bir yapıya kavuşturulmuştur.⁸⁶ Aynı dönemde Eş'arî'ye paralel olarak Maverâünnehir'de özellikle Hanefî ulema arasında şöhret kazanmış olan Ebû Mansûr Mâtürîdî tarafından Mu'tezile'ye muhalif ikinci Sünnî kelâm mezhebi olan Mâtürîdîliğin temelleri atılmıştır (ö. 333/944).⁸⁷ Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin başlattığı ilim çizgisinde olmakla birlikte kelâmî metodu benimsemiş olması açısından ondan farklı ve ileri bir noktayı temsil etmektedir. Onun günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kelâma dair eseri ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri bu tespiti destekleyen belgelerdir. Nitekim bir sonraki yüzyılın önde gelen Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî (ö. 493//1100) onu Ehl-i Sünnet'in reislerinden sayar.⁸⁸

⁸² bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* ve Akaid İlmindeki Yeri", *Buhari Sempozyumu*, Kayseri 18-20 Haziran 1987; a.mlf., "Halku Ef'âli'l-İbad", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 369-371.

⁸³ Ali Sâmî en-Neşşâr, "Mukaddime" (Ali Sâmî en-Neşşâr- Ammâr et-Tâlibî, *Akaidü's-Selef*), İskenderiyye 1971, s. 5-7.

⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44, 150-151; Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri 2000, s. 9-10; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 57-96.

⁸⁵ İrfân Abdülhamid, a.g.e, s. 147-148.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44; İrfân Abdülhamid, a.g.e, s. 149, A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987, s. 268.

⁸⁷ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, Kahire, ts. Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, II, 151-152.

⁸⁸ Ebü Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, s. 3; ayr. bk. Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 1-21.

G. MİHNE SONRASI MU'TEZİLE/MU'TEZİLE'NİN İKİNCİ DÖNEMİ

Mu'tezile'nin ikinci dönemi, Basra Mu'tezilesinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Bağdat Mu'tezilesinden Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) ile başlar. Bu dönemde "Bağdadî" ya da "Basrî" nitelemesi bölgesel aidiyeti değil fikrî (doktrinel) aidiyeti göstermektedir. Örneğin el-Belhî, Bağdat'ta öğrenim görmüştür ama hayatının büyük bir kısmını Belh'te geçirmiştir. Buna karşılık Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) Basra'da ikamet etmişlerdir. Ancak dördüncü yüzyılın sonuna doğru Kâdî Abdülcebbar ve ders halkasında bulunan öğrencileri Rey'de meskûn idiler. Van Ess, bu dönemi "Mu'tezile'nin skolastik devri" olarak adlandırır.⁸⁹ Bu dönem, her ne kadar olumsuz bir takım görüntüler bulunursa da, özellikle kozmolojik problemlerin tartışıldığı bir ortama sahne olmuştur. Önceki kelâmcıların kıyasî (analojik) yaklaşımları geçerliliğini sürdürmekle birlikte Platon ve Aristo geleneğine bir kayış da söz konusudur. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Mu'tezile'ye meydan okuyan Tabiatçılar ve Dehri'lere karşı direnmişler ve özellikle İbn Râvendî ve takipçilerine karşı mücadele etmişlerdir. Ancak Bağdat kolunun temsilcisi Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin o dönemde ne konumda bulunduğunu, eserleri veya onunla ilgili bilgiler bize ulaşmadığı için bilemiyoruz. Bununla birlikte arkadaşı ve ünlü filozof Kindî'nin (ö. 252/866) öğrencisi olan Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) felsefenin bazı prensiplerini ve kabullerini kelâma monte etmiştir. Örneğin "hala=boşluk=vacuum"un varlığını reddetmiş ve bunun ispatı için çaba sarf etmiştir. Ayrıca Şeyhu'l-Müfid'in (ö. 413/1022) nâkillerinden Ebû'l-Kâsım'ın Bağdat geleneği içerisinde, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Basra geleneğindeki yerine benzer bir konuma sahip olduğunu görüyoruz.⁹⁰

Ebû Ali'nin bir diğer önemli öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), takriben 300/922 yılında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet tarafına geçmiştir.⁹¹ O dönemde Ahmed b. Hanbel Sünnîliğin temsilcisi olarak görüldüğünden onun tarafına geçtiği yaygın bir görüş olmakla birlikte İbn Küllâb el-Basrî'ye (ö. 240/853) nispet edilen Küllâbiye mezhebine geçtiği de iddia edilmektedir.⁹² Ancak Şehristânî, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra her ne kadar Selef topluluğuna katıldığını söylüyorsa da "Onların mezheplerini kelâmî ilkelerle destekledi"⁹³ sözünden gerçekte onun bağımsız hareket ettiği ve kendi fikrî oluşumunu gerçekleştirme peşinde olduğu anlaşılmalıdır. O dönemde her ne kadar keskin itikadî farklılıklar söz konusu olsa bile, kelâm geleneğinin doğal sonucu olarak hem Mu'tezile hem de Eş'arîler aynı kozmolojik problemlerle ilgilieniyordu ve kurdukları kozmolojik çatı da birbirinin benzeri durumdaydı. Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı kitabında bunu görmek mümkündür. Aslında Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında, problemlere yaklaşım farkının yanı sıra keskin epistemolojik farklılık da bulunmaktadır. Malatî yirmi dokuz

⁸⁹ bk. Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *The Encyclopedia of Religion*, ed: Mircea Eliade, New York 1987, X, 223.

⁹⁰ Watt, a.g.e., s. 272-314; Dhanani, a.g.e., s. 6-14.

⁹¹ İbn Asâkir, *Tebîyünü kezîbi'l-müfterî*, Beyrut 1404/1984, s. 38-45.

⁹² Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Burhân fî ma'rîfeti akâidi ehli'l-edyân*, Kahire 1400/1980, s. 20; İzmîrlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341-0339, I, 109; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 61.

⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

konuda oğul Cübbâî'nin babasına muhalefet ettiğini nakleder.⁹⁴ Nitekim onlar arasındaki bu farklılıkları Kâdî Abdülcebbar da (ö. 415/1025) zikretmektedir.⁹⁵

Büveyhîler döneminde özellikle vezir Sâhib b. Abbâd'ın destek ve teşviki ile Horasan bölgesinde Mu'tezile lehine gelişen ortam, Kâdî Abdülcebbar gibi son dönem Mu'tezilesinin güçlü ve velûd âliminin yetişmesine vesile olmuştur. Kâdî Abdülcebbar söz konusu ortamın sağladığı imkânla fıkıh usûlü alanında *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* adlı eseri ile bilinen Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserin sahibi olan Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî (ö. 450/1058) gibi Mutezile'nin iki önemli simasını yetiştirmiştir.⁹⁶ Bu bilgiler o dönemdeki siyasî karmaşaya rağmen V. ve VI. asırda (M. X. ve XI. y.y.) Horasan şehirlerinde canlı bir kelâm tartışmasının varlığını göstermektedir. Bu dönemde aynı zamanda Şîî Büveyhî iktidarının teşvikiyle Mu'tezile ile Şîa'nın ciddi anlamda bir temasın bulunduğu da bir gerçektir. Sözgelimi Kâdî Abdülcebbar'ın hocası olan Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979) ile Şîî ulema karşılıklı görüşmeler yapıyorlardı.⁹⁷ Zaten bu ilişkiler önceki dönemlerde bir ölçüde kurulmuştu. Sözgelimi, Benî Nevbahtî ailesinden Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve Hasan b. Mûsâ (ö. 310/923) kanalıyla İmâmiyye Şîası ile başlayan ilişkiler bu dönemdeki ilişkilere temel teşkil etmiştir. Benzer şekilde, Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 264/860) zamanında başlayan Zeydiyye ile ilişkiler Hâdî ile'l-Hak (ö. 298/911) ile önemli mesafe kat etmiş ve bu dönemde âdeta olgunluk devresine ulaşmıştır.⁹⁸

Merkezi temsil eden Bağdat'ta ise halife Mütevekkil'in iktidarı ile devlet nezdinde itibar yitiren Mu'tezile, halife Kadir (381-422/991/1031) zamanında (408/1017) yasaklı mezhep haline gelmiş ve bağlıları halife fermanı ile mezhebi terke zorlanmışlardır. Maverâünnehir ve Hindistan bölgesinin kudretli sultanı Gazneli Mahmut (388-421/998-1030) halifenin bu emrini en sıkı uygulayan sultan olmuş, kendi hakimiyet bölgesinde Mu'tezilîleri takibata uğratmıştır.⁹⁹ Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Eş'arî yanlısı politikası¹⁰⁰ ile başta Irak bölgesi olmak üzere Ortadoğu'da Eş'arîlik yaygınlık kazanmış; Mu'tezile ise Horasan'ın kuzeydoğusuna ve Maverâünnehir tarafına çekil-

⁹⁴ Malatî, a.g.e., s. 40.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire 1384/1965, s. 129, 395.

⁹⁶ Bunların yanı sıra, Ebu'l-Kâsım el-Büstî (ö. 420/1029), Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044), Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Metteveyh (ö. 469/1076) de öğrencileri arasında sayılmaktadır. (Geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezile'sinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar", M.Ü. İlahiyat Fak. Der., sy. 4, İstanbul 1986, s. 116-136)

⁹⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbar'da Adalet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2000, s. 20-24; Mahmut Ay, "Mu'tezile'den Arta Kalan Mu'tezile", *İslâmiyyât*, Ankara 2003, c. V, sy. 1, s. 134, 142.

⁹⁸ Aslında Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisini Vâsıl b. Atâ ile Zeyd b. Ali (ö. 122/740) görüşmelerine kadar götürmek mümkündür. bk. İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, s. 93; Orhan Şener Koloğlu, a.g.e., s. 19.

⁹⁹ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti* (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 241.

¹⁰⁰ Bu politikanın uzantısı olarak kurulan Nizâmiye medreselerinde ağırlıklı olarak Eş'arîlik eğitimi verilmesi, sadece Mu'tezile'nin değil o dönemin diğer Sünnî kelâm okulu olan Matürîdîliğin de gerilemesine neden olmuştur. Sözgelimi Eş'arîliğin müteahhirün döneminin başlangıcı kabul edilen Gazzâlî ve ardından gelen ünlü Eş'arî bilgileri Nizâmiye sonrası aynı program çerçevesinde kurulan medreselerde yetişmişlerdir. Osmanlı medreseleri bile Nizâmiye'nin etkisinden kurtulamamıştır. Bu medreselerde kelâm alanında Eş'arî eserlerinin okutulması bunun en çarpıcı örneğidir. Belki bu nedenle olacak Gazzâlî ile çağdaş olan Ebü'l-Maîn en-Neseffî'den sonra o çapta bir Matürîdî âlimi yetişmemiştir. Nizâmiye ve dönemindeki etkisi için bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 32-33; M. Şerefeddin, "Kelâm Şavaşları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.* sene 5, sy. 24, İstanbul 1932, s. 30; a.mlf., "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyyât Mecmuâsı*, I, İstanbul 1925, s. 108.

miştir. O bölgede Hanefilik hâkim olmakla birlikte özellikle Harezm'de Hanefiler arasında Mu'tezile varlığını sürdürmüştür. Harzemşahlar, Mu'tezile'ye siyâsî destek vermişler ve o fikrin en azından bir süre daha yaşamasını temin etmişlerdir. Zaten Harezm bölgesi, "Şîfî-Mutezilîlik" (Şîfîleştirilmiş Mu'tezile) başlamadan önceki saf Mu'tezile'nin son kalesi olmuştur.¹⁰¹ Harezm'de Mu'tezile mezhebi o kadar yaygınlaşmıştır ki, halk çarşılarında bile felsefe ve kelâm meselelerini rahatça münakaşa edebilir bir duruma gelmiştir. Bununla birlikte münazara ve münakaşalarda yüksek bir edep ve fikre saygı korunmuştur.¹⁰² O bölgeleri dolaşan ve bir çok âlimle münazara da bulunan Fahreddîn er-Râzî, kendi döneminde Mu'tezile'den geriye Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Ebû Hüseyin el-Basrî'nin taraftarlarının kaldığı bilgisini vermesi yukarıdaki kanaatleri destekler mahiyettedir.¹⁰³ Bu bölgede Mu'tezile'nin en güçlü temsilcisi, meşhur *el-Keşşâf* tefsirinin müellifi olan ünlü dil ustası Zemahşerî'dir. Moğol yayılmasının sonucu Harzemşahların tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte Mu'tezile de tarih sayfalarındaki yerini almıştır. Diğer bir ifade ile bu dönemden sonra artık Mu'tezile fikir olarak Zeydiyye ve İmâmîyye Şîası içerisinde varlığını sürdürmüştür. Moğol istilasından sonra artık saf Mu'tezile'nin varlığından bahsedilmemesi de bunu göstermektedir.

İ. MU'TEZİLE'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ: BEŞ ESAS

Eserleri günümüze ulaşan az sayıda Mu'tezilî âlimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar Şerhu'l-Usûli'l-hamse¹⁰⁴ adlı eserinde Mu'tezile'nin temel prensipleri olan 'beş esas' hakkında verdiği bilgiler ana hatlarıyla şöyledir:

1. *Tevhîd*: Allah'ı bir ve şerikinin olmadığını bilmek ve ikrar etmektir. İkrar ve ilim birlikte bulunmalıdır. İkrarsız ilim, ilimsiz ikrar ile tevhid gerçekleşmez. Tevhidin gerçekleşmesi için Allah'a yaraşır sıfatları ispat, yaraşmayanları nefyetmek gerekir. Mutezile tartışmasız dört sıfatı kabul eder: Kâdir, âlim, hayy ve mevcûd. Ebû Hâşim'e göre sıfatlar: Kâdir, âlim, hayy ve mevcûd, semî', basîr, müdrîk, kârihtir. Ancak bu sıfatların zatî olup olmaması hususunda ihtilâf vardır. Bu sıfatların âciz, câhil, ma'dûm gibi zıtları ise Allah hakkında muhaldir.

2. *Adl*: Allah'ın bütün fiillerinin hasen (güzel) olduğuna ve O'ndan kabîh (çirkin) fiil sadır olmayacağına inanmaktır. Buradaki güzellik ve çirkinlik görünüş açısından değil, hikmet açısındandır. Zira görünüşte çirkin olan bir şey hikmet açısından güzel olabilir. Adlin gereği olarak Allah müşriklerin çocuklarına babalarının günahı sebebiyle azap etmez, yalancılara mucize vermez, kuluna gücünden fazlasını yüklemeyiz. Helâk olan, bir gerekçe ile helâk olur, kurtulan da bir gerekçe ile kurtulur. Bütün nimetler Allah'tandır. Allah kulun menfaati (salâhı) doğrultusunda muamelede bulunur. Bağdat kolu Allah'ın aslâh yani kulun menfaati yönünde kula muamelede bulunmasının vâcib olduğu görüşündedirler.

¹⁰¹ Wilfred Madelung, "The Spread Maturidism and Turks", (*Religious Schools and Sects in Medieval İslam* içinde), London 1985, s.39-40.

¹⁰² Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1978, s. 282.

¹⁰³ Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 48.

¹⁰⁴ Bu eser bazı araştırmacılar tarafından Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm (Menakdim/Mankadim) diye bilinen Ahmed b. Ebî Hâşim Şeşdiv el-Kazvîni'ye (ö. 425/1034) nispet edilmektedir. Eserin nâşiri ise Kâdî'ye nispetinde ısrarlı görünmektedir. (bk. Alnoor Dhanani, a.g.e., s. 13; Metin Yurdagür, a.g.m., s. 133; M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 162).

3. *Va'd ve Va'îd*: Va'd, bir kişiye hayır ulaşması, va'îd ise bir kişinin zarara uğramasıdır. Bu ilkenin gereği olarak Allah kendisine itaat edene sevap, asi olana da ceza (ikâb) verir. Allah'ın sözünden dönmesi (hulf) söz konusu değildir.

4. *el-Menzile beyne'l-menzileteyn*: İki yer arasında bir yer anlamına gelen el-Menzile beyne'l-menzileteyn Mu'tezile ıstılahı olarak, büyük günah işlemiş olanın (sâhibü'l-kebîre) iki isim (mü'min-kâfir) veya iki hüküm (iman-küfür) arasında olması demektir. Buna göre böyle kimseye dünyada mü'min ve kâfir isimleri verilemeyeceği gibi, iman ve küfür hükmü de uygulanamaz.

5. *el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker*: İyiliğe teşvik kötülükten sakındırma anlamına gelen bu ilke hususunda İslâm ümmeti içerisinde ihtilâf yoktur. İhtilâf iyinin ve kötünün ne olduğu ya da nasıl bilineceği hususundadır. Kimine göre aklın kötü olarak bildiği kötüdür, kimine göre ise naklin kötü olarak nitelediği kötüdür. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre akıl ve nakille, Ebû Hâşim'e göre ise birine zulüm edilmesi hariç nakille bilinir.

el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker yani iyiliğe teşvik ve kötülükten sakındırma yükümlülüğü;

1. Münker ve ma'rufun bilinmemesi
2. Çirkinliğin işlendiği yerde bulunulmaması,
3. Daha büyük bir zarara neden olma durumu, (bir kişi için büyük bir cemaate ceza vermek gibi)
4. Sonucunda mala veya cana zarar gelmesi ihtimalinin bulunması gibi durumlar söz konusu olduğunda kişiden düşer.¹⁰⁵

SONUÇ

"Bir toplum geliştikçe, o toplumun dininde de çok sayıda ve çok derecede dinî fonksiyon ve kapasite –başka kültür kurumlarında olduğu gibi- ortaya çıkar. Bazı dinlerde bu dinî fonksiyonlar arasındaki farklılaşma öyle geniş bir yelpazeye oturur ki, neticede biri halka diğeri de dini meslek edinenlere ait olmak üzere iki ayrı din oluşur."¹⁰⁶

İslâm toplumunun gelişmesi ve yeni kültürlerle temas kurulması, yeni bir anlayışı diğeri bir ifade ile yeni bir dinî üslûbu paralelinde getirmiştir. Zira yeni bir kültür ortamına intikal eden bir din mensubunun bu ortam içerisinde yer bulabilmesi ve bulunduğu yerde tutunabilmesi için kendisini ve sahip olduğu inancı tanıtmaya gereği açıktır. Zaten o ortam da, yeni gelen yabancından bunu talep edecektir. Mekke'den Medine'ye göç sonrasında Kur'an'ın üslûbunda görülen değişiklik bunun en çarpıcı örneğidir. Mekke döneminde inen vahiyde, müşrik toplumun oluşturduğu ortama uygun olarak tevhit ve şirk konuları üzerine vurgu yapılırken, Medine'de Yahudî bir toplumla karşılaşılması sonrasında İslâm inancı ile Ehl-i Kitab'ın inancı arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin vurgulandığı gözlenir. Fetihlerle birlikte başta Hıristiyanlık ve Mecusilik olmak üzere çeşitli dinlerin âdeta harman olduğu Irak ve Şam bölgesine intikal eden Müslümanlar, Hz. Peygamber döneminde edindikleri Mekke ve Medine tecrübesinin de yardımıyla bu yeni ortama uygun davranış ve anlayış arayışlarına girdiler. Müslümanların burada bölge kültürünü dikkate alma ve almama şeklinde iki

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 128-148. Bu konuda geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 222-351.

¹⁰⁶ Eliot, a.g.e., s. 20.

tavır sergiledikleri ve buna göre bir üslûp geliştirdikleri gelişmelerden anlaşılmaktadır. Bölge kültürünü dikkate almama tavrı içinde olanlar, Hz. Peygamber döneminde dinin mükemmel şekline kavuştuğu inancından hareketle başka din ve kültürleri dikkate almanın gereksizliği kanaatinden hareketle Kur'an ve Sünnete bağlılığın yeterli olacağı düşüncesi ile lâfızcı/statik bir duruş sergilediler. Ehl-i Hadis ve Selefi inanca sahip olanları bu grup içinde saymak mümkündür. İkinci grup ise, bölgede yer edinmenin ve tutunmanın temel şartı olan kendini ve inancını ifade ve izahın gerekli olduğu düşünceyle 'anlama' ve 'yorum'u önceleyen dinamik bir duruş tercihinde bulundular.

Farklı kültür ortamında kendini ifade, öncelikle muhatabın kültürünü tanımayı ve iki kültür arasındaki benzerlik ve farklılıkları bilmeyi gerektirir. Bu da ancak söz konusu iki kültür arasında karşılaştırma yapmakla mümkün olabilir. Karşılaştırma, anlama ve yorumlama ile paralel yürür. Anlama ve yorum işin içine girdiği andan itibaren yeni bir üslûbun ve yeni bir teorik çerçevenin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu yeni üslûp ve anlayışın mevcut üslûp ve anlayıştan farklı olacağı açıktır. Nitekim Ehl-i Hadis, Selefi düşünce gibi lâfızcı akımların dışında kalanlar bu tavrı ve anlayışı benimsemişler ve aklî zemine oturan bir düşünce sistemi kurmuşlardır. Bu anlayışla oluşan Mu'tezile entelektüel düzeyi yüksek bir topluluğu temsil ediyordu. Halk ise kendisine daha kolay gelen lâfızcı yaklaşımı yani nasları olduğu gibi kabul etme yolunu tutmuş olan Ehl-i Hadis'in yanında yer almıştı. Me'mûn tarafından uygulamaya konulan 'Mihne' sürecinde bunu görmek mümkündür. Bu uygulama sonrasında siyaseten yenilen Mu'tezile, fikren de gerileme trendine girince onun bıraktığı boşluğu Ehl-i Hadis içinde doğan Küllâbiye/Eş'ariye ile Hanefilik içinden doğan Hanefî/Mâtürîdî Sünnî kelâm okulları doldurmaya başladı. Bu yeni oluşumlar toplumun genelinin (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) anlayışına daha yakın ve bir nevi onların entelektüel temsilcileri kabul edildi. Bu gelişmelerle irtifa kaybeden Mu'tezile, Selçuklular dönemindeki izlenen Sünnî politika sonucu iyice geriledi ve Moğol istilası sonrasında artık görünmez oldu.