

MU'TEZİLE EKOLÜ TEŞEKKÜLÜ, İLKELERİ VE İSLÂM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

Osman AYDINLI*

MU'TAZILITE SCHOOL: ITS FORMATION, PRINCIPLES AND CONTRIBUTIONS TO THE ISLAMIC THOUGHT

In the history of Islamic thought, the Mu'tazilite School is characterized by its particular method in understanding and interpreting the Islamic precepts. First of all, The Mu'tazilite theologians laid down their principles as 'al-usûl al-khamsah (five roots or fundamentals)' and focused on theological and philosophical issues. The Mu'tazilite thinkers are most often described as rationalist, individualist, liberal and eccentric figures. Among the Mu'tazilite famous thinkers are Wasil b. 'Ata, 'Amr b. 'Ubayd, Abu al-Huzayl al-'Allaf, Bishr al-Mu'tamir, Nazzam, Cahiz, Djubbai and his followers. The Mutazilite School has emphasized on the Unity and the Purity of Divine Existence and the Justice. In the context of the idea of Unity, it has discussed Allah-cosmos relation, atom, motion, rest and Divine attributes. In the context of the concept of Justice, the Mutazilite school has underlined that the responsibility of the deeds, such as good-bad, belief-unbelief, submission-disobedience, in this world or in the hereafter, belongs to human himself. In other words, this school has connected the human responsibility to mind, freewill and the potential power.

In this context, this article attempts to provide insights into the formation and the principles of the Mutazilite school alongside with its contributions to the Islamic thought.

Giriş

Mu'tezile, diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşma ve etkileşim sürecinde fikrî tartışmalarla beslenen, akılcı, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak İslâm düşüncesinde derin izler bırakan bir mezheptir. Buna rağmen son zamanlara kadar ekol hakkında bilgi verecek araştırmaların sayısı fazla değildi. Fakat bazı temel kaynakların ortaya çıkması ve mezhebe ait dokümanların yeniden ele alınmasıyla birlikte Doğu'da ve Batı'da Mu'tezile üzerinde pek çok eser ve makale yayınlanmaya başlamıştır. Ancak bu mezhebin ne zaman

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. oaydinli@yahoo.com

doğduğunu, temel doktrinlerinin neler olduğunu, bu fikirlerin hangi süreç ve koşullar dahilinde teşekkül ettiğini ve İslâm düşüncesine etki ve katkılarının ne olduğunu bir bütün olarak ortaya koymaya gayret eden araştırmalar -özellikle ülkemizde- oldukça az sayıda ve yetersizdir. Bu nedenle ekolü, doğduğu ve geliştiği tarihsel süreci göz önüne alarak genel çerçevesi ile bir makale olarak ele almanın uygun olacağını düşündük.

I. İSİMLENDİRME PROBLEMİ

Mu'tezile sözcüğü, ('azele) kökünden gelmiş olan ve "uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" anlamına gelen i'tizâl¹ kelimesinden türemiştir. Terminolojik olarak Mu'tezile'nin üç farklı kuşakta değişik anlamlarda kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu isim, ilk kez, Hz. Ali dönemindeki kargaşa ortamında, hiçbir gruba katılmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmış olsa da, bu dönemde, itikâdî bir farklılaşmayı ifade etmemektedir. Mu'tezile, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyeninin durumu, tevhit, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gibi konularda, aklı ön plânda tutarak toplumun diğer kesimlerinden biraz daha farklı ve özgün görüşler ileri süren bir grup insana verilmeye başlanmıştır. Mu'tezile İslâm dünyasını etkisi altına alan felsefe hareketini tanıma, yeni fethedilen yerlerin sosyal, kültürel, siyasî ve fikrî problemleriyle ilgilenme ve bunlara çözümler üretme çabaları neticesinde yeni bir kimlik kazanmıştır.

Mezhepler Tarihi araştırmalarında öncelikli bir konuma sahip olan mezhep isimlerinin ne anlama geldiği, kimler tarafından niçin ve hangi anlamda kullanıldığı sorunu, Mu'tezile açısından da geçerlidir. Bu sebeple, mezhebin anıldığı isimle neyin kast edildiği, isimlendirmenin gerekçeleri, kendilerince mi üretildiği, yoksa muhaliflerince mi verildiği sorununun analiz edilmesi gerekli görünmektedir. Konu üzerinde araştırma yapanların Mu'tezile isimlendirmesi ile ilgili olarak ortaya koydukları hipotezleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hasan Basrî'nin meclisinde geçtiği varsayılan meşhur olaya göre "büyük günah işleyen kimselerin mü'min ya da kâfir olmadıkları, bu iki durum arasında bir yerde (el-menziletü beyne'l-menziletayn) buldukları" görüşünü dile getirdiği için "Vâsıl bizden ayrıldı" anlamına gelen "*Kad i'tezele anna'l-Vâsıl*" sözüyle Vâsıl b. Atâ (131/748) grup dışı kalmıştır.² Mu'tezile'ye bu ismin verilmesini, sözü edilen olayla irtibatlandırılan bu yaklaşım genel kabul görmüştür.

2. Başka bir rivayette Mu'tezile isminin verilmesine sebep olan olayın ve şahısların isimleri değişiklik göstermektedir. Buna göre "el-menziletü beyne'l-menziletayn" fikrini söylediği için arkadaşlarıyla birlikte ayrı bir grup oluşturma gereğini duyan kişi Amr b. Ubeyd (144/761)'dir. Bu gruba âmâ olduğu için yanlışlıkla giren Katâde b. Diâme es-Sedûsî bunun farkına varmış ve "onlar Mu'tezilidir" diyerek grubu terk etmiştir.³ Bu rivayetin iki farklı versiyonundan birinde Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin

¹İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts., XI, 440.

²Daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1990/1410, I, 25; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut ts., 20 vd.; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye an fırkati'l-hâlikîn*, thk. K.Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983/1403, 65; Ebû Hilâl Askerî, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, 255; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1936, II, 90-97; Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, I, 85.

³Neşvânü'l-Hımyerî, *Hûru'l-'Iyn*, Mısır 1948, 205; İbn Teymiyye, *Mecâmû'l-İfetâvâ*, thk. Abdurrehâ b. Muhammed b. Kâsım, ts., VIII, 228; İbn Manzûr, XI, 440.

Amr'ın meclisine Hasan Basrî'nin meclisi sanarak girdiği nakledilirken,⁴ diğerinde bu olayın Hasan Basrî'nin ölümünden sonra Katâde ile Amr arasında cereyan eden liderlik mücadelesinin ardından meydana geldiği⁵ söylenmiştir.

3. İbn Dureyd (321/933) *İştikâk* adlı eserinde naklettiği bir başka rivayette ise, Mu'tezile ismi ile ilgili karşımıza Tâbî'nden Emevîleri ta'n eden ve tevhide vurgu yapan Amir b. Abdullah b. Abdülkays et-Temîmî (55/675) ismi çıkmaktadır. Bu şahıs Hasan'ın meclisini terkettiği için kendisine Mu'tezile denmiştir.⁶

4. Nallino, Nyberg ve Ahmed Emîn'e göre, i'tizâl lâfzı tarih ve siyaset kitaplarında hicrî I. ve II. asrın ilk yarısında kullanılmış ve Mu'tezile ismi ilk defa Müslümanlar arasında süregelen çekişmelerden ve savaşlardan uzaklaşan kişiler için kullanılmıştır.⁷ Nallino, Mu'tezile isminin kendileri tarafından din ve siyaset alanındaki özel tutumlarını göstereceği diye seçildiğini veya Müslümanlar arasındaki çekişme ve husumete katılmaktan sakındıklarını ve tarafsızlıklarını göstermek için tercih edildiğini iddia eder.⁸ Bu eğilim, herhangi bir gruba mensup olmayı küfürle bir saymış ve bu kaos ortamında tarafsız kalmanın gerekliliğini savunmuştur. Bu siyasî tavırlarından dolayı Siyasî Mu'tezile⁹ olarak da isimlendirilen bu insanlar, sonraki Mu'tezile'nin öncüleri olarak görülmüştür.¹⁰

5. Mu'tezile kavramının orijini ile ilgili diğer bir görüşün sahibi olan Goldziher, ilk kullanımın zâhid ve âbid anlamında olduğunu ileri sürerek Mu'tezile'yi insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zâhidler olarak nitelemektedir. Ona göre bu topluluğa Mu'tezile denmesinin asıl nedeni, Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi bu fırkanın ilk kurucularının insanlardan ve dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşarak muttakî bir yaşam biçimini seçerek zâhidâne yaşamış olmalarıdır.¹¹ Oysa bu grubun ortaya çıktığı dönemde zühd ve takva, bir ferdi veya bir oluşumu diğerlerinden ayıracak tarzda belirgin bir özellik değildir.¹²

⁴Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münnye ve'l-emel*, cem. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, thk. İsmâ'uddîn Muhammed Ali, İskenderiye 1985, 5; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 608.

⁵Bkz. eş-Şerîf Ebu'l-Kâsım Ali b. et-Tâhîr Ebû Ahmed el-Hüseyn Seyyid Murtazâ (436/1044), *Emâlî's-Seyyidi'l-Murtazâ*, Kum 1403/1907, I, 116; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk İbn Nedîm, *Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Âbidîn el-Hairî el-Mâzindirî, Beyrut 1988, 201; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-ayân ve enbau eb'nâi'z-zamân*, ed. İhsân Abbâs, Beyrut 1972, VI, 8.

⁶İbn Dureyd el-Ezdî, *İştikâk*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Bağdat 1399/1979, 213-214; Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu'l-'adl fi te'sîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'ân*, Beyrut 1983, 20; E. Fuâd Seyyid - A. Fuâd Seyyid, "Mukaddime", *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 16-17.

⁷Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, 1386/1966, IV, 438, 554, 557; V, 58, 64; Mes'ûdî (346/957), *Murâcu'z-zehâb ve meâdinu'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1988, II, 361; Ebu'l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, Beyrut ts., I, 171; Carlo Alphonso Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile (et-Türâsü'l-Yûnânî fi hadâratil-İslâmiyye)* adlı eserin içerisinde, Arp. ter. A. Bedevî, 181-184; Nyberg, "Mu'tezile", İA, VIII, 756; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, II, 90-97.

⁸Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 181-184.

⁹Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmâme*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 17.

¹⁰Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 173-175; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 275.

¹¹Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-Serîa fi'l-İslâm*, Arp. çev. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Hasan Abdulkâdir, A. Abd el-Hâlik, Kahire 1959, 100 vd.; Ahmed Emîn, II, 90 vd.; İrfân Abdulhamîd, *İslâm'da İtikâdi Mezhepleri ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, 398 vd.; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII(1990), 272 vd.

¹²Mu'tezile geleneğindeki zâhidâne eğilim için bkz. Osman Aydınli, "Mu'tezilî Anlayışta Züht ve Takva Boyutu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 10(2003), Ankara, 99-122.

6. Mu'tezile kavramının kaynağıyla ilgili diğer bir görüşe göre de, Kaderiyye adının zaman içerisinde yetersizliğinden dolayı bu adın kullanılmış olmasıdır. İbn Kuteybe (276/889) ve Bağdâdî gibi bazı yazarlar Kaderiyye ile Mu'tezile'den bahsederken daima bunlardan bir fırka gibi söz ederler ve aralarında da herhangi bir fark görmezler.¹³ Bu iddiaya göre, Kaderiyye mutlak kaderi inkâr ettiği, özgür irade ve ihtiyar fikrini savunduğundan dolayı Mu'tezile'nin ilk çekirdeğidir ve Mu'tezile Kaderiyye fırkasına bağlı olarak gelişmiş bir mezheptir. Daha sonra Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın tabiatı, el-va'd ve'l-va'id gibi birçok meselede fikirleri gelişme gösterdikçe yeterliliğini yitiren Kaderiyye ismi yerine Mu'tezile kullanılmıştır.¹⁴ Bu görüş özellikle Ashâb-ı hadîs tarafından işlenmeye çalışılmış ve Mu'tezilî öncüler "insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimsemeleri ve Allah'ın takdiri manasındaki kaderi inkâr etmeleri" nedeniyle Kaderiyye'den sayılmışlar ve Kaderî olarak adlandırılmışlardır.¹⁵ Fakat Mu'tezile, Kaderiyye olarak adlandırılmaktan hoşlanmaz ve bu lâkaba "hayır ve şerri Allah takdir eder" diyenlerin müstehak olduğunu iddia eder.¹⁶ Kanaatimizce böyle bir yaklaşım, Kaderiyye ile Mu'tezile kavramlarının müteradif olarak kullanılmasına yol açmaktadır; bu da bir çok yanlışlığı beraberinde getirebilecektir.

7. Bazen de Kaderiyye şemsiye bir kavram olarak kullanılmakta ve Mu'tezile Kaderiyye'den bir topluluk veya fırka olarak takdim edilmektedir.¹⁷ Pezdevî de Kaderiyye adının genel bir kullanım olduğunu ve bu mezhep içinde Mu'tezile, Dırâriyye, Bekriyye, Hüseyniyye, Zâbıraşaiyye (Câhil Ebû Âsım), Züheriyye, Tümeniyye ve felsefecilerin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁸

8. Mu'tezile kader fikri nedeniyle kaderle alâkalı bir Yahudi fırkası olan ve ayrılanlar (Mu'tezile) anlamına gelen Peruşim (Feruşim) fırkası ile irtibatlandırılmıştır.¹⁹ Bu iddiaya göre Mu'tezile ismi onlara sonradan Müslüman olan Yahudilerce verilmiştir.²⁰ Peruşim fırkasına uzlaşanlar yani i'tizâl edenler denmesinin sebebi, Yahudi geleneğinde bunların Makabi mücadelelerine karışmaktan sakınmalarıdır.²¹ Mu'tezile ile Peruşim arasında kurulmak istenen bağ, onların oldukça farklı bir kader anlayışını benimsemeleri nedeniyle pek tutarlı değildir.²²

9. Mu'tezile, başlangıçta kullanılmaya özen gösterdiği bu ismi, zaman içerisinde rehabilite ederek "temizlik ve ehl-i takva" anlamında kullanmış, Kur'an'dan geldiğini ve asıl kast edilenin bâtıldan ve dalâlet topluluklarından ayrılmak ve övgü

¹³İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1326, 144; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 114-115; Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, Beyrut, 1981/1401, 5, 7, 29, 40, 82.

¹⁴Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 176-177.

¹⁵Zehabi, *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becavî, Dâru'l-Hayaî ts., III, 273; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 83; J. Trijze De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 34 vd.; Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 198-199.

¹⁶Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Hüseyin Mahmûd, Kahire 1977, 73.

¹⁷İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 440.

¹⁸Sadru'l-İslâm İmâm Ebû Yûsuf Muhammed Pezdevî (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, 348.

¹⁹Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali Makrizî, *Kitâbu'l-mevâ'izu ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-fütat ve'l-âsâr* (*Hitatu'l-Makriziyye*), Beyrut ts., II, 476.

²⁰M. Şerefeddin Yaltkaya, "İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", DFİFD. Sayı:15, 5-6; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul 1983, 155.

²¹Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, 156.

²²Daha geniş bilgi için bkz. Kutluay, *age*, 161-164.

olduğunu iddia etmiştir.²³ Bu bağlamda, görüşlerini desteklemek için Kur'an, Sünnet ve gelenekten örnekler seçip naklederek kavramın anlam alanını yeniden belirlemeye çalışmışlardır.²⁴ Kur'an'dan seçilen ayetlerde övgü özelliği taşıyan "i'tizâl", "va'tezilkum" ve "vehcurkum" kavramları üzerinde durulmuştur.²⁵ Onlar, bu ismi kabullenmenin yanı sıra ehlu't-Tevhîd, el-Muvahhide, ehlu'l-Adl, el-Adliyye, ehlu'l-Hak, fırkatü'n-Nâciye, fırkatü'l-Adliyye, ashâbu'l-Aslah, ashabu'l-Lutf, el-Menâziliyye, el-Münezzihe, ehlu't-Tenzîh²⁶ gibi isimleri de kullanmışlardır. Ama kendilerine ehlu'l-adl ve't-tevhîd (Tevhid ve Adalet ehli) denmesini daha uygun görmüşler ve bu kullanımı yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.²⁷

Yukarda izahı geçen görüşler incelendiğinde tarihî temellerden yoksun olmadıkları görülmektedir. Mu'tezile kavramı farklı jenerasyonlar ya da farklı kesimler tarafından kullanılmış olsa da, anlam alanları oldukça farklılık arz etmektedir. Mu'tezile adında muhaliflerinin kullandığı anlamda zemm ve kötöleme, kendi kullandıkları anlamda övgü ve iftihar bulunmaktadır. Mu'tezile'nin anlamındaki esas değişme, muhtemelen bu isimle lâkaplandırılan kişilerin, ona övgü ifade eden olumlu bir anlam yükledikleri zaman olmuştur. Böylece onlar, bu isimle hitap olunmaktan rahatsızlık duymamışlardır.

Aslına bakılırsa felsefî metotların kullanımıyla Mu'tezile arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda sorun, felsefenin düşünce ve görüşlere hâkim olduğu zamanı tespit etmektir. Felsefî kavramlara vukûfiyeti nedeniyle hem Dırâr b. Amr ve hem de Ebu'l-Hüzeyl daha çok sistematik Mu'tezile kelâmının kurucusu olarak kabul edilmektedir.²⁸ Bu zaman dilimi içerisinde Mu'tezile kavramının kelâmında akfî metotları kullanan, fakat "beş usûl"e indirgenen Mu'tezile akidesini kabul etmeyen birçok kimse için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sonraki Mu'tezile ise, bir kimsenin kendi mezheplerine mensubiyetini beş esasa bağlamış ve bunu tam olarak benimsemeyen kimseyi Mu'tezile adına lâyük görmemiştir. Bu nedenle bir kimse, bu beş esastan herhangi birine veya bir kaçına inanır da, diğerlerine inanmazsa Mu'tezilî olarak nitelendirilemez.²⁹ Bu değerlendirmeden sonra, Mu'tezile'ye özgü sayılabilecek iki özellikten bahsedilebilir. Birincisi sınırını Mu'tezile'nin tespit ettiği beş usûlün benimsenmesi,³⁰ ikincisi ise Yunan felsefesinin kavramlarına hâkimiyet.³¹

²³İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 440; Ebû Hilâl Askerî, *el-Evâil*, 255.

²⁴İbn Murtażâ, *Kitâbu el-Milel ve'n-nihâl min eczâi Kitâbu'l-bahr ez-zahîr el-câmi' li-mezâhibi ulemâ'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959, 13; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'eti'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1966, 431.

²⁵Daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire ts., 422; İbn Murtażâ, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1380, 2.

²⁶Mu'tezile karşıtlarının verdikleri diğer isimler için bkz. Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî (H.845), *Kitâbu'l-mevâ'izu ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-fütat ve'l-âsâr* (Hitatu'l-Makriziyye), II, 348, Beyrut ts., Albert Nader Nasrî, *Ehemmu'l-firaki'l-İslâmiyyeti's-siyâsiyye ve'l-kelebiyye*, Beyrut ts., 72; Âdil el-Avva, *el-Mu'tezile ve'l-fikri'l-hürr*, Dimaşk. Ts., 55; A. Mahmûd Subhî, *fi İlmi Kelâm dirâsetü Felsefiyyeti li erâe firaki'l-İslâmiyye fi usûlu'd-dîn*, Beyrut 1405/1984, I, 112.

²⁷Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, 422; Âdil el-Avva, *el-Mu'tezile ve'l-fikri'l-hürr*, 49.

²⁸George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 74.

²⁹Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redu alâ Râvendiyehi'l-mulhid*, tkd. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, 188 vd.; Neşşâr, *Neş'eti'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 459.

³⁰Hayyât, *age*, 126; Mes'ûdî, II, 176 vd.

³¹W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fiğlalı, Ankara 1981, 266; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmi*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, 63.

Sonuç itibariyle Mu'tezile mezhebi denildiğinde tevhid, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker olarak bilinen beş esası benimseyen ve kelâmî-felsefî meselelerle temayüz etmiş bir ekol anlaşılmalıdır.

2. EKOLÜN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SEBEPLER

Mu'tezilî fikirlerin öne çıkmasında ve mezhebin temel ilkelerinin teşekkülünde etkili olan belli başlı faktörleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

2.1. Müslümanlar Arasındaki İhtilâfa Çözüm Arayışları

Hız. Muhammed'in vefatını takip eden süreçte ilk halifeye Benî Saide'de bey'at edilmesi ve meydana gelen diğer siyasî gelişmeler, imamete ilişkin tartışmaları gündeme getirmiş ve bu tartışmaların sonraki nesillere yansımaları da, bu konu, ümmetin en önemli meselesi³² olma niteliğini kazanmıştır. Bu mesele Müslümanların siyaseten farklılaşmasının en önemli nedeni olmuştur. Ayrıca Hız. Osman'ın katledilmesi, Hız. Ali ve Muâviye mücadelesi, Emevî-Hâşimî soyları arasındaki çekişmeler, Emevîlerin mevâlîye uygulamış oldukları ekonomik politika ve Arap üstünlüğüne dayalı tutumları vb. sosyo-politik hadiseler, hem Müslümanları, hem de düşüncülerini taraf tutmaya ve farklı siyasî tavırlar geliştirmeye sevk etmiştir.

Hız. Osman'ın ölümünden sonra Müslümanların birliği bozulmuş, değişik gruplar ortaya çıkmış³³ ve iç savaş başlamıştı. Fitne ve kargaşanın hâkim olduğu, yatıştırılması gereken isyanların bulunduğu ve Hız. Osman'ın katillerinin belirlenmesinin muhaliflerce ilk koşul olarak öne sürüldüğü bir ortamda 35/656 yılında Hız. Ali hilâfete getirilmiştir.³⁴ Çoğunluğun desteğini alarak hilâfet makamına getirilen Hız. Ali, Muâviye'nin Şam'da, bey'at etmeyi reddetmesi, Talha, Zübeyr ve Ayşe'nin, Osman'ın intikamı adı altında ayaklanmaları gibi nedenlerle huzur, güven ve barış ortamını sağlama konusunda başarıyı yakalayamamıştır. Dahası hiç hesapta yokken silâhlı mücadeleye girilmiş; Cemel (36/656) ve Sıffin (37/658) savaşları meydana gelmiştir. Bu savaşlar Müslümanlar arasında yeni bazı gruplaşmaların oluşmasına sebep olmuş ve sonraki nesillere de yansiyacak olan çok derin yaralar açmıştır.

Sonraki yıllarda Cemel, Sıffin ve özellikle Tahkim olayına karışan herkesin büyük günah işlediği ve dolayısıyla durumlarının tartışılması gerektiği hususu gündeme gelmiştir. Sözü edilen savaşlarda ölen ve öldürenlerin, dünyadaki ve ahiretteki durumlarının ne olacağı tartışması başlamıştır. Çünkü cereyan eden olaylar, bu konuyu tartışanların yaşadığı çevreyle, kabileleriyle ve dahası aileleriyle alakalıydı ve dolayısıyla konuya duyarsız kalmaları düşünülemezdi. Böylece bu siyasî hadiseler, ister istemez itikadî alana taşınarak inanç haline getirilmiştir. Bu sebeple her iki tarafın mensupları kendilerinin haklı olduğunu gösterebilmek amacıyla bazı dinî gerekçeler öne sürmüşlerdir. Tahkim hadisesinden sonra, Hız. Ali'yi terk edenlerden meydana gelen ve Hârîcîlik adını alan bir grup, Hız. Osman ve Hız. Ali başta olmak üzere savaştan tüm tarafları, hakemleri ve tahkimi kabul eden bütün Müslümanları tekfir etmiş ve bu savaşlarda birbirleriyle savaştıkları büyük günah işlemiş kabul ederek mürtekb-i kebîre unvanına lâyık görmüştür.³⁵ Bu hüküm, daha sonra genelleştirilerek herkesin tekfir edilmesine

³²Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400, 2.

³³Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Leiden 1906, 38.

³⁴Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 119.

³⁵Eş'ârî, *age*, 86.

ve masum insanların öldürülmesine yol açmıştır. Bu hususta Mürcie ise, büyük günah işleyenlerin durumlarının Allah'a bırakılması ve hiç bir Müslüman'ın tekfir edilmemesi şeklindeki bir irca fikrini benimseyerek birleştirici bir tavır geliştirmiştir.³⁶

Başlangıçta Müslümanlar arasındaki savaşlarla ve siyaset alanıyla ilgili yapılan tartışmalar, zaman içerisinde itikadî bir hüviyet kazanmıştır. Kâfir, mü'min, fâsık, mü-nafık, kebîre ve mürtekeb-i kebîre gibi kavramlar tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunların neticesinde "el-menziletü beyne'l-menziyleyn" prensibi Mu'tezile'nin beş esasından biri olarak ortaya çıkmıştır.³⁷ Ayrıca el-va'd ve'l-va'id prensibi de bu savaşlara katılanların durumuyla ilgili tartışmalar sonucunda teşekkül etmiştir.

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan Adl'in teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları ise, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler sonucunda ivme kazanmıştır. Emevî idaresinin tutumu ve yönetimlerindeki haksız ve adaletsiz uygulamaları ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri,³⁸ onlara muhalif olan hareketleri doğurmuştur. Kader düşüncesi, keyfî idareye son vermek ve sosyal adaleti gerçekleştirmek amacıyla Emevî saltanatına muhalif kişilerce işlenmiştir. Bu sebeple Mu'tezilî fikirlerin teşekkülünde, Müslümanlar arasındaki ihtilâfî çözüme yolundaki düşünsel çabaların etkili olduğu söylenebilir.

2.2. İslâm'ı Savunma Psikolojisi

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve sınırların genişlemesiyle birlikte, yabancı din ve kültürler İslâm dünyasında varlıklarını hissettirmeye başlamıştır. Bu mücadele etme ya da etkileşim sürecinde, Mu'tezilî düşüncülerin kendi inanç ve görüşlerini, yabancı unsurlara karşı savunmaya çalıştıkları görülmektedir.

Mu'tezilî gelenek içerisinde yabancı din ve kültürlerle ilişki içerisinde olan ve onlarla mücadelede ilk akla gelen kişi Vâsıl b. Atâ'dır. Ebu'l-Ferec İsfehânî'nin (356/967) naklettiğine göre Basra'da Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Beşşâr b. Burd (167/784), Sâlih b. Abdulkuddûs (166/783), Abdülkerîm b. Ebu'l-Avcâ (155/772) ve - ismi zikredilmeyen- Ezz kabilesine mensup ev sahibi şahıstan oluşan bir grup, kendi aralarında belli konuları gündeme getirerek tartışırlardı.³⁹ Yine Vâsıl'ın Ma'neviyye'yi red için yazdığı *Kitâbu Elf Mes'etü fi'r-reddi ale'l- Ma'neviyye* adlı eseri,⁴⁰ onun İslâm'ı savunmak amacıyla yabancı din ve kültürlerle mücadele ettiğini göstermektedir. Vâsıl'ın Hâricîler, Şîa, Materyalistler, Natüralistler ve Mürcie kelâmını en iyi bilen ve sapıkları, zındıkları, düalistleri en iyi susturan kişi olduğu ifade edilmektedir.⁴¹ Ayrıca Mürciî Cehm'in Sümeniyye (Budizm) ile yapmış olduğu tartışmalarda içinden çıkamadığı konular için Vâsıl'a mektupla başvurarak yardım talebinde bulunması,⁴² Vâsıl'ın bu konulardaki tecrübesini ve uzmanlığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu tür haberler Mu'tezilî kaynaklarca ekolün saygın konumunu yükseltmek amacıyla matuf naklediliyor olsa da, Vâsıl'ın ve arkadaşlarının İslâm'ı savunma gayretiyle yabancı din

³⁶Mürcie ile ilgili geniş bilgi için bkz. olarak Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

³⁷Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 119; İsferyînî, *et-Tabîr fi'd-dîn*, 68.

³⁸Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986, 143 vd.

³⁹Ebu'l-Hüseyn Ali b. Hüseyin Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Kitâbu'l-egânî*, thk. Ahmed eş-Şenkîti, Bulak ts., III, 24.

⁴⁰*Fadlu'l-İ'tizâl*, 241.

⁴¹*Fadlu'l-İ'tizâl*, 234; İrfan Abdulhamid, *İslâmda İtikadî Mezhepleri ve Akaid Esasları*, 23.

⁴²*Fadlu'l-İ'tizâl*, 165.

ve kültürlere mensup kişilerle mücadele ettiklerini ve bu tür münakaşaların Mu'tezilî fikirlerin oluşmasındaki önemini yadsınamayacağını göstermektedir.

Vâsıl'dan ve Amr'dan sonraki dönemde de bu mücadelenin devam ettiği görülmektedir. Asıl mücadelenin yoğunlaştığı dönem ise, yabancı din ve kültür odaklarından kaynaklanan zenâdika hareketinin baş gösterdiği Mehdî dönemidir. Bu dönemde Mukanna (163/780) ile mücadele edilmiş⁴³ ve yine İran düalizminin önemli ismi Sâlih b. Abdulkuddûs'la (166/783) hem ilmî düzeyde,⁴⁴ hem de devlet düzeyinde mücadeleler yapılmıştır. Bu mücadelede Mu'tezilî bilginlerin bilgi ve düşüncelerinden önemli ölçüde yararlanılmıştır.

Bu mücadelenin Hârûn Reşîd ve Me'mûn döneminde de, devlet adamları ve ilim adamlarının işbirliği ile devam ettiği gözlenmektedir. Hârûn Reşîd döneminde, Râfızî suçlamasıyla hapsedilenler arasında yer alan Bîşr b. el-Mu'temir (210/825)⁴⁵ gibi Sümeniyye (Budizm) konusunda uzman olan bazı şahıslar, Sind bölgesinde yönetimin başına belâ olan bu fırkayla tartışmaları için serbest bırakılmıştır.⁴⁶ Yine Hârûn Reşîd döneminde yaşayan Dırâr b. Amr'ın (200/815) "*Kitâbu red ale'z-Zenâdika*" ve "*Kitâbu Red alâ Cemî'i'l-mülhidîn*"⁴⁷ adlı eserleri de, yabancı din ve kültürlere karşı mücadelenin bu dönemde devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu süreçte Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın da Yahudilerle, Ehl-i Nücûm'la,⁴⁸ Mecûsîlerle⁴⁹ ve Senevîlerle⁵⁰ yapmış olduğu münazaraları içeren rivayetler, bir sonraki dönemde, bu mücadelenin dozunun gittikçe arttığını göstermektedir.

Yabancı din ve kültürlere karşı İslâm'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile, bu çerçevede Ehl-i Kitâb'la birlikte Seneviyye (düalistler), Sümeniyye (Budizm), mülhid filozoflar ve zenâdikayla mücadele etmiştir.⁵¹ Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması, İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Mu'tezilî bilginleri akf istidlâl ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları,⁵² mensuplarının mevâlîden olması, kendilerini yabancı din ve kültürlere cevap verme zorunda hissetmeleri ve Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog halinde olmaları ve eski felsefî görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmiştir.⁵³ Mu'tezile, sadece yabancı din ve kültürlerle değil, aynı zamanda bid'at ve dalâlet olarak gördüğü Râfızîler, Haşeviyye ve diğer bazı İslâm fırkaları ile de mücadele etmiştir.⁵⁴

⁴³en-Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdulmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır 1385/1965, 98 vd.

⁴⁴Fadlu'l-İ'tizâl, 258; Abdurrahmân Bedevî, I, 125.

⁴⁵Malâtî, *Kitâbu't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bedâ*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 43; Fadlu'l-İ'tizâl, 265.

⁴⁶İbn Murtaẓâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 55 vd.

⁴⁷İbn Nedîm, *Fihrist*, 215.

⁴⁸Fadlu'l-İ'tizâl, 259-260.

⁴⁹Emâli's-Seyyidi'l-Murtaẓâ, I, 126; Abdulkhakim Belba, *Edebu'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbii'l-Hicrî*, Kahire ts., 210.

⁵⁰Fadlu'l-İ'tizâl, 258; Abdurrahmân Bedevî, I, 125.

⁵¹Dönemin İslâm dışı akımları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbn Murtaẓâ, *Kitâbu el-Müel ve'n-nihâl min eczâi Kitâbu'l-bahr ez-zahhâr el-câmi li-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959, 1-3.

⁵²Zühdi Cârullah, *Mu'tezile*, Amman 1990, 54.

⁵³Mu'tezile ile diğer din ve kültürler arasındaki etkileşim hakkında daha geniş bilgi için bkz. George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 59-87.

⁵⁴Mes'ûdî, IV, 103 vd.

Sonuç itibariyle Mu'tezile'nin -özellikle tevhid ve adl prensiplerinin- teşekkülünde etkili olan faktörlerden birinin İslâm'ı savunma psikolojisinin motive ettiği yabancı din ve kültürlerle mücadele olduğu söylenebilir.

2.3. Tercüme Faaliyetleri ve Felsefî İlgi

Emevîler ve Abbâsîlerin ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşilmiş ve bu çerçevede değişik dillerden eserlerin tercüme yapılmıştır. Emevîler döneminde yapılan ilk tercüme tıp, kimya ve yıldız ilmi ile ilgili kitaplar iken⁵⁵ sekizinci asırdan itibaren Hıristiyan ilâhiyatı ve Yunan felsefesi ile ilgili eserlere yönelik başlamıştır.⁵⁶ Abbâsî devletinin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyeti hız kazanmıştır. Ebû Ca'fer Mansûr (158/775) döneminde Yunanca, Rumca, Pehlevîce, Farsça ve Süryânîce gibi yabancı dillerden yapılan tercüme halka sunularak bilgilenmeleri sağlanmıştır. Bu dönemde tarih, siyaset, din ve ahlâka ilişkin te'lif ve tercüme de bulunmaktaydı.⁵⁷

Aynı şekilde Hârûn Reşîd (193/809) de, farklı ilmî alanlarda eserler tercüme ettirmişse de,⁵⁸ asıl tercüme faaliyetlerinin arttığı dönem Me'mûn (218/833) dönemi olmuştur. Eski Cündiçapur Akademisi örnek alınarak kurulmuş olan Beytül-Hikme, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelik bir faaliyetle⁵⁹ yeni bir veche kazandırılıp zirveye ulaştırılmıştır. Me'mûn döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık, tabiat, psikoloji, ahlâk ve metafiziğe ilişkin eserleri de önemli bir yer işgal etmektedir. Me'mûn'un 200/815 yılından itibaren başlattığı felsefî hareket, Yunan, İran, Hind, Hristiyan, Yahudi kültürü ve felsefesiyle ilgili fikirleri İslâm muhitine tanıtmıştır.

Me'mûn'un böyle bir etkinlikte bulunması ve tercüme yaptırmasının arka plânında, onun ilme olan ilgisi, akılcı eğilim ve tutumu,⁶⁰ dinî metinlerin akıl ve muhakemenin icaplarıyla uygunluk içinde olması tezini savunan Mu'tezilî çevrenin doktrinlerinden etkilenmesi,⁶¹ dolayısıyla da felsefeye duyduğu alâka yatmaktadır. Özellikle Sokrat'tan öncekilerden faydalanan filozoflar Mu'tezile ekolüne mensuptu ve bunların en tanınmışları Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm (212/835) ve Câhız'dı (255/868).⁶² En çok tanıdıkları ve yararlandıkları feylesoflar da Demokritos,⁶³ Zénon, Epikurs ve Empedokles'di.⁶⁴

İslâm mezhepleri tarihinde entelektüel bir seviye yakalayan Mu'tezile mezhebi, felsefe kitaplarının çevirisinden sonra özgün bir nitelik kazanmıştır. Ekol mensuplarını Yunan felsefesini incelemeye sevk eden sebep, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslâmî prensiplere hücum etmeleri karşısında, kendi tartışma metot ve tekniklerini kullanarak cevap verme çabasıydı. Bu sebeple rasyonelleşme sürecinde

⁵⁵İbn Cülcül (399/1009), *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ*, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut 1405/1985, 61; İbn Nedîm, 434.

⁵⁶W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa'da*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989, 80.

⁵⁷Mes'ûdî, IV, 314; İbn Nedîm, 150; İbn Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, Kahire ts., 149.

⁵⁸İbn Cülcül, 65; İbn Kiftî, 249; İbn Nedîm, 302.

⁵⁹İbn Kiftî, 168 vd.

⁶⁰Mes'ûdî, IV, 8.

⁶¹İbn Nedîm, 210; İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 118.

⁶²Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ankara 1967, 115.

⁶³Kâdî Abdülcebbar, *Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Thk. A. Sami Neşşâr- İ. Muhammed Ali, Matbaatü'l-Câmi'iyye 1972, 177.

⁶⁴Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1995, 35.

Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi duymaları ve bu doğrultuda çaba sarf etmeleri, ekolün özgün bir yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.

3. EKOLÜN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Ekolün teşekkül süreci, isimlendirme ile ilgili hipotezlerden de anlaşılacağı gibi, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu hususta genel olarak biri Mu'tezile'yi erken dönemle irtibatlandıran diğeri de oluşumu beş esas ve tarihsel bağlamda ele alan iki ana eğilimin olduğu söylenebilir. Birinci yaklaşımda ekolü Hz. Ali ve Muâviye'nin yanında yer almayan ve daha önce Hz. Ali'yi destekleyenlerin⁶⁵ de dahil olduğu, "hangi tarafın haklı olduğunu bilmediklerini" ileri sürerek -fitneden uzak durma ve savaşı haram sayma anlayışıyla- tarafsız kalmayı tercih eden ve kendilerine Mu'tezile diyen grupla irtibatlandırma söz konusudur.⁶⁶ Sonraki Mu'tezile tarafından da desteklenen bu marjinal yaklaşıma göre ekolün erken dönemle ilişkilendirilmesi söz konusudur.

Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde ilk Mu'tezilî fikirlerin önemli bir yeri vardır. İlk esas olan "el-Menziletü beyne'l-menzileteyn" fikrinin ortaya çıkması ile birlikte Mu'tezile'nin oluşum süreci örülmeye başlamıştır. Bu esasın teşekkülüne ilişkin farklı isimlerin merkeze alındığı rivayetler⁶⁷ söz konusu ise de, fikrin oluşumu ile ilgili tarih hemen hemen bellidir ve teşekkülün merkezi isimleri Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'dir. Genel olarak Vâsıl'ın ismi öne çıkarken bazı rivayetlerde de, Amr mezhebin kurucusu olarak lanse edilir. Bu tereddüt nedeniyle Mu'tezilî yazarlar, genel olarak Amr'ın Vâsıl'dan etkilendiğini söylemekle birlikte, tavır olarak Vâsıl'ın rolünü görmezlikten gelme eğilimindedirler.⁶⁸ Esas itibarıyla teşekkül süreci Mu'tezile'nin beş esasının teşekkülü ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Mu'tezile'nin genel ilkeleri başlığında ele alacağımız gibi ekolün üç esasını erken dönemde teşekkül etmiştir ve bu esasların ilişkili olduğu ilk şahıslar Vâsıl ve Amr'dır. Fakat bu ekolün tam ya da özgün anlamıyla teşekkül ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü ekol, beş esas ve felsefî-kelâmî literatüre hâkim olma nitelikleri ile bu dönemde henüz belirgin bir şekilde tezahür etmemiştir.

Teşekkül sürecinde kilit grup olarak karşımıza içlerinde Ebu'l-Hüzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzâm gibi önemli isimlerin bulunduğu bir jenerasyon çıkmaktadır. Bu dönemden önce usûlü hamse/beş esasın muhteva olarak tam teşekkül etmemesinin yanı sıra kavram olarak da hiç telâffuz edilmediği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren Mu'tezile için felsefî kavramların kullanımının yanı sıra beş usul ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu kavramı ilk kez Ebu'l-Hüzeyl'in kullandığı ve *Kitâbu'l-hucce* adlı eserinde usûlü hamseyi açmaya çalıştığı ve kelâmî problemlerin birçoğunu tahlil ettiği rivayet edilmiştir.⁶⁹

⁶⁵Malâtî, *et-Tenbîh*, 28 vd.

⁶⁶Naşî el-Ekber, 16-17; Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahtî (310/922), *Kitâbu fıraki's-Şîa*, thk. Helmut Ritter, İstanbul 1931, 5; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî, Kahire 1967, I, 53.

⁶⁷Neşvânü'l-Hımyerî, *Hâru'l-lym*, 205; Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, 5; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-letâvâ*, VIII, 228; İbn Manzûr, XI, 440.

⁶⁸Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, cem. Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire ts. 422; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Thk. Abdülkerim Osmân, Kahire 1965, 138.

⁶⁹Tûsî (385-460), *Tefsîru't-tibyân*, thk. Ahmed Habîb Kâsır el-Âmilî, Mektebetü'l-Emîn 1385/1965, V, 29.

4. MU'TEZİLE'NİN TARİHÇESİ

Hicretin II. yüzyılından itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürler topluluğunun temsil ettiği eğilim, Mu'tezilîler adı altında, hızlı bir şekilde yayılma istidadı göstermiş ve Abbâsîler döneminde Bağdat şehri de bu ekolün en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Yine bu dönem içerisinde, öğreti, devletin resmî ideolojisi olarak kendini kabul ettirebilmiştir.

4.1. Ekolün Zirve Çağı

Mu'tezile'nin öncüleri Vâsıl ve Amr, kendi dönemlerinde bazı devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş olsalar da, kendi görüşlerini benimsetecek düzeyde güçlü bir konuma yükselmemişlerdir. Mu'tezilî düşünürlerin saray çevresiyle ilişkileri, Yahyâ Bermekî'nin sarayında yapılan tartışmalara katılmalarıyla olumlu bir mecraya girmiştir. Bermekîlerin düzenlediği bu tartışma meclislerine Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezilî bazı şahıslar katılmıştır.⁷⁰ Ayrıca Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde önemli bir yeri olan Dirâr b. Amr, devletin ilhad hareketleriyle mücadelesi çerçevesinde zındıklıkla itham edildiğinde ve akabinde idam edilmesine hükmedildiğinde, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'ye sığınmış⁷¹ ve onun yanında gizlenmiştir.⁷² Fakat çok geçmeden bu münazara meclislerinin düzenleyicisi ve Mu'tezilîlere yakın ilişkileri olan Bermekîlerin Hârûn Reşîd tarafından 189/805'te görevden uzaklaştırılmaları,⁷³ Mu'tezile'nin de saray tarafından dışlanması, ekol mensuplarının kovuşturulması ve takip edilmesi neticesini doğurmuştur. Bunlardan biri de, Bağdat Mu'tezilesinin lideri olarak kabul gören Bişr b. el-Mu'temir'dir (210/825).⁷⁴ O, döneminde Abbâsîler'in Ali oğullarına karşı izledikleri politikaya⁷⁵ karşı çıkmış ve sempati duyduğu Ali oğullarının yanında yer almıştır.⁷⁶ Fakat belli bir süre sonra Bişr b. el-Mu'temir'in ve Sümâme b. Eşres gibi Ali'yi üstün tutan birçok Mu'tezilî'nin serbest bırakıldığı görülmektedir.⁷⁷

Me'mûn'un (218/833) iktidara gelmesi ile birlikte ekolün yıldızının parladığı, siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği ve Mu'tezilî bilginlerin sarayda nüfuz sahibi olduğu ve kelâmî tartışmalara serbestinin getirildiği görülmektedir.⁷⁸ Mu'tezilî fikirler, devletin de destek vermesiyle hem sarayda, hem siyasî arenada, hem de ilim meclis ve halkalarında önemli bir konuma gelmiştir. Bu dönemde Mu'tezilî bilginler, siyasî erkin yanında yer almışlar ve mevcut sistemi desteklemişlerdir.

Me'mûn'un hilâfetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'ân düşüncesi, halife tarafından resmîyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma devletin resmî politikası haline getirilmiş; eyaletlerde ve Bağdat'ta Mihne sorgulamaları

⁷⁰Mes'ûdî, III, 380.

⁷¹Ukaylî, *ed-Duafâ*, thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî, Beyrut 1404/1984, II, 122; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 328; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1331, III, 203.

⁷²Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, X, 545.

⁷³İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1385/1965, VI, 158.

⁷⁴Câhîz, *Kitâbu'l-hayevân*, Kahire 1965, VI, 91 vd.; Taberî, VIII, 287 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, V, 327 vd.; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, Beyrut 1982, X, 106.

⁷⁵İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 105.

⁷⁶Malâtî, *et-Tenbîh*, 38; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986, 265; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arap. çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî, 1983/1403, 1/4, 62; Adnân Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belâğiyye", *Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXXI/II (1408/1987), 505.

⁷⁷İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1965, XX, 31.

⁷⁸İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 45.

hızlandırılmıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü, Hz. Ali'nin bütün sahabîlerden, hatta Peygamber'den sonra tüm insanlardan daha faziletli olduğu görüşüyle birlikte 212/827 yılında ilân edilmiştir.⁷⁹ Bu siyasetin izlenmesi ve sürdürülmesinde bir Mu'tezilî olan Ahmed b. Ebû Duâd (240/854) ismi öne çıkmıştır. O, Me'mûn'un sarayında itibar görmüş; Mu'tasım'ın hilâfete geçişinden kısa bir süre sonra baş kadılığa getirilmiş ve bu makamda resmî soruşturmaların yürütülmesinden sorumlu kişi olarak görev yapmıştır.⁸⁰ Me'mûn döneminde başlayan Mihne siyasetinin, Mu'tasım ve Vâsık döneminde de sürdürüldüğü görülmektedir. Mu'tezile, Mihne siyasetinin izlendiği dönemde resmî ideoloji olmalarının getirdiği bilinçle, iktidarın yanında yer alarak ya da en azından muhalif kanatta bulunmayarak siyasî erke meşruiyet sağlamıştır.

Bu dönemde siyasete ve siyaset adamlarına mesafeli bir duruş sergileyen Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir'in başını çektiği bir grup da varlığını sürdürmüştür. Onlar sarayla bir süre ilişkili olmuşlarsa da, kendilerine halifeden gelen tüm hediyeleri ve kadılık tekliflerini kabul etmemişler ve daha çok zâhidâne bir yaşamı tercih etmişlerdir. Dahası bazı uygulamalar nedeniyle saray çevresini eleştirmekten de geri durmamışlardır. Cafer b. Harb'in, Vâsık'ı devlet yönetmeye uygun görmeyecek kadar ileri gitmesi,⁸¹ halifenin ardında namaz kılmaması, yöneten kesimin tepkisini çekmiştir. Bunun üzerine bu tür hareketlerinin halifeyi kızdırabileceğinden endişe duyan İbn Ebû Duâd tarafından sarayı terke ikna edilmiştir. Sonraki dönemlerde sarayla ilişkisinin ve bağlantılarının tamamen kesildiği⁸² anlaşılmaktadır. Bu radikal eğilimlerine karşın ekol bünyesindeki bu oluşum, Abbâsî halifelerini meşru kabul etme anlayışını sürdürmüştür.

Mu'tezile'nin hem zirvede olduğu yıllarına hem de düşüşe geçiş sürecine tanık olan önemli bilginlerden biri de Nazzâm'ın öğrencisi Câhız'dır. O, İslâm akılcılığının en önemli merkezlerinden biri olan Basra'da doğmuş ve bu ortamın siyasî, sosyal, kültürel ve düşünsel havasını solumuş ve burada elde ettiği imkânlar sayesinde Mutezile'ye özgü serbest düşünce yapısı ve ekol içinde teolojik konularındaki görüşleri ile İslâm düşünce tarihinin çok saygın simalarından biri olmuştur. Abbâsî sarayından aylık almasının yanı sıra halifelerden ve diğer devlet ricalinden ihsan ve bağışlar almıştır. Câhız'ın, asıl geçimini eserlerinden kazandığı parayla sağladığı anlaşılmaktadır.⁸³ Câhız ekolün zirve yıllarında Bağdat'ta önemli mevkilerde bulunan kişilerle irtibatı olmuştur. Hatta sarayda memuriyete atanmış; ama bu görevi sürekli olamamıştır. Çünkü getirildiği "Dîvânu'r-Resâil" başkanlığından üç gün sonra istifa etmiş; sonra da kitap yazmak için Basra'ya geri dönmüştür.⁸⁴ Câhız, bu dönemde de, Basra'dan tam olarak ayrılmamış; ama Bağdat ve Sâmerâ'da halifenin ve devlet büyüklerinin muhitinde kalmıştır. Kelâmî boyutu güçlü olan, ileri sürdüğü görüşleri ortaya koymada ve kanıtla desteklemede maharetli olan Câhız, bu niteliklerini devlet ricali ile olan ilişkilerinde lehinne kullanabilmiştir. Câhız, değişik dönemlerde farklı unsurları öne çıkarmışsa da,

⁷⁹ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, VIII, 619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 408.

⁸⁰ İbn Hallikân, I, 84; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medinetü's-Selâm*, Matbaatü's-Saâde 1931/1349, IV, 151.

⁸¹ İbn Murtazâ, 73.

⁸² İbn Nedîm, 213; İbn Murtazâ, 74.

⁸³ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Hasan Sendübî, Beyrut 1993, III, 977 vd.; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-üdebâ irşâdî'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1993, V, 2117 vd.; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût-Sâlih es-Semr, Beyrut 1993, XI, 529; İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut 1988, 411.

⁸⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, V, 2103; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Arp. çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire ts., III, 106 vd.

esasen Arap mirasının önemli bir savunucusu olmuştur. Câhız kelâmcıların, değişik mezhep bağlularının, diğer din mensuplarının, Şuûbiyye ile Arapların münakaşalarına muttali olmuş ve bu tartışmalara eser ve risalelerinde yer vermiştir.⁸⁵

4.2. Ekolün Düşüşü

Mu'tezile, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde, bilimde, düşüncede ve politikada altın bir çağ yaşamasına karşın Mütevekkil ile başlayan yeni dönemde, iktidarı ve siyasal gücü yitirmiştir. Bu halife, Mu'tezilî düşünceyi iktidardan edecek ve köklü bir paradigmal değişimi getirecek bir sürecin başlamasına ön ayak olmuş ve iktidar olur olmaz, dinî ve fikrî politikada değişiklikler yapmayı öngörmüştür. Tahta çıktığı 232/847 yılında, Kur'an ve diğer konularda tartışma yapılmasını yasaklamış ve Vâsık döneminde Mihne politikasının mağduru olarak hapse giren şehir halkının serbest bırakılmasını sağlamıştır.⁸⁶ Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin hapisten çıkartılması,⁸⁷ muhaddislerin Sâmerâ'ya çağrılarak kendilerine hediyeler verilmesi ve sıfatlar ve ru'yet konularında hadis rivayet etmelerinin istenmesi,⁸⁸ Vâsık'ın veziri Muhammed b. Abdülmelîk b. Zeyyât'ın (233/847) hapsedilmesi, felç olan babasının yerine baş kadı olarak atadığı Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ebû Duâd'ın belli bir süre sonra bertaraf edilmesi,⁸⁹ Ali oğullarına karşı oldukça sert tutumu⁹⁰ ve Kur'an üzerine yapılan tüm tartışmaları yasaklaması, yeni halifenin izlediği siyasal programın ana başlıklarıydı. Böylece Mütevekkil bu uygulamalarıyla siyasî kadrosunu değiştirmiş ve devletin resmî ideolojisi olan Mu'tezilîliğe büyük bir darbe vurmuştur.

Siyasî erkin Mu'tezilî yaklaşımdan desteğini çekmesiyle birlikte ekol, diğer alanlarda da gücünü hissedilir bir şekilde kaybetmeye başladı. Bunun yanı sıra zamanında Mihne politikasından etkilenen kesimler, intikam alma fırsatını elde etmiş oldular. Bunun için iktidarın gücünü kullandılar ya da ilkelerine, yöntemlerine ve anlayışlarına hücum etmeyi tercih ettiler. Kamuoyunun gözünde Mu'tezile'yi, toplumda kabul görmeyen bazı görüşlerini gerekçe göstererek küçük düşürmeye çalıştılar. Bu sosyal, ilmî ve fikrî abluka sonucunda ekolden ayrılanlar ve diğer mezheplere geçenler oldu. Ekolden ayrılmayanlar ise hem iktidarla hem de onun desteklediği anlayışla uzlaşma yolunu seçtiler.

Ekolü toparlama konusunda gayretleri ve eseri ile öne çıkan isimlerden en önemlisi Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tır.⁹¹ O, kopmaların başladığı, Mu'tezile'ye ve İslâm'a saldırıların yoğunlaştığı süreçte Mu'tezilî görüşleri savunan ve ekol içinde ayrılıkların aslî değil, tâlî olduğunu söyleyerek⁹² birlik ve bütünlük tesisine önem veren sembol bir isim olarak dikkat çekmektedir. Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile* ve İbnü'r-Râvendî'nin ona karşı yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* şeklinde başlayan kitap düzeyindeki tartışmalara o da,

⁸⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 381-414; III, 703-708.

⁸⁶ Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer Ya'kûbî (292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1992, II, 485; Zühdi Cârullah, *Mu'tezile*, 190.

⁸⁷ Mes'ûdî, IV, 96.

⁸⁸ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî (911/1505), *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1989, 392.

⁸⁹ Mes'ûdî, IV, 96; İbn Hallikân, I, 90.

⁹⁰ İbn Tiktaka, *el-Fahri fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut ts., 237; Takiyuddîn el-Makrizî, *en-nizâ' ve't-tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Mu'nis, Kahire 1984, 108.

⁹¹ Daha geniş bilgi için bkz. İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 85-88; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsü'l-Arabî*, 1/4, 74-75; Şerafettin Gölçük, "Ebû'l-Hüseyn Hayyât", DİA, 17, 103-105.

⁹² Hayyât, 106.

Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddu alâ Râvendiyê'l-mulhid adlı eseri ile katılmış ve Mu'tezile'ye önemli bir katkı sağlamıştır. Hayyât, Bağdat ekolünden olmasına rağmen eserinde, beş prensibi benimseyerek Mu'tezilî olmaya hak kazanan her düşünürü ve görüşlerini savunan bir söylem geliştirmiştir.

Mu'tezile'yi yeniden altın çağına döndürme girişimleri ve bu doğrultudaki çabaları nedeniyle ekolün gümüş çağı nitelendirmesine sebep olan düşünürlerden ikisi baba-oğul Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cubbâî'dir. Onları Mu'tezile'nin altın çağıyla ilişkilendiren ve bu dönemin öğretisini aktaran isim olarak karşımıza Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdullah eş-Şahhâm el-Basrî çıkmaktadır.⁹³ Döneminde Basra Mu'tezilesi'nin önderi olmasına rağmen görüşleri ekol içinde fazla öne çıkmamış; nesiller arası köprü görevi gören bir isim olarak bilinmiştir. Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim Cubbâî dönemi, ekol adına yeni arayışların olduğu ama yeni alanların oluşturulamadığı bir zaman dilimi olmuş; daha çok eski meselelerle ilgili karşı görüşlere cevap yetiştirme ve konulara ayrıntılı incelikler ekleme uğraşı verilmiştir.⁹⁴ Değişik bir anlatımla ekol içindeki farklı görüşlerin sistematize edilmesinin yolu açılmış ya da geleneksel anlayışlar yeni teorilerle güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Cubbâîlerden itibaren Kâdî Abdulcebbâr'a kadar olan yaklaşık bir asırlık süreçte Abbâsiler önemli ölçüde güç kaybı yaşamışlardır. Bağdat'taki resmî hilâfet merkezinin yanında, Kahire ve Kurtuba'da rakip hilâfet merkezleri ve alternatif siyasî güçler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hilâfet kurumu itibarını yitirmeye başlamış ve Büveyhîlerin etkinliği artmıştır. Abbâsî halifelerinin siyasal imtiyazlarının hemen hemen ortadan kalktığı, iktidarın formalitelere ve törenselle boyuta sıkıştırıldığı bir süreç yaşanmıştır. Bu dönemde Mu'tezilî gelenek açısından önemli simalardan birisi de Kâdî Abdulcebbâr İmâdüddin Ebu'l-Hasan b. Abdullah el-Hemedânî Esedâbâdî'dir. Basra Mu'tezilesi'nden kabul edilen Kâdî Abdulcebbâr, fikhî konularda Şâfiî mezhebini takip etmiştir. Ebû İshâk b. Ayyâş'tan bir süre eğitim almış; Bağdat'a gittikten sonra da Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî'den ilim tahsil etmiş ve i'tizâle ilişkin düşünceleri de bu iki isimden almıştır.⁹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, önemli ölçüde Ebû Hâşim Cubbâî'nin metodunu benimsemiş ve onu izlemiştir.⁹⁶ O, Mu'tezilî prensipleri benimsemiş olan Büveyh oğulları veziri Sâhib b. Abbâd döneminde başta Re'y şehri olmak üzere⁹⁷ Kazvin, Azerbaycan, Suhreverd, Kum, Cürçân, Taberistân gibi şehirlerde kadılık ya da kâdî'l-kudât görevinde bulunmuştur.⁹⁸ Bu dönem içerisinde Mu'tezilî gelenek yeniden varlığını hissettirmeye başlamışsa da,⁹⁹ artık konjonktürün de etkisiyle Zeydiyye ile yakınlaşma ve bütünleşme sürecine girilmiştir.

⁹³ Daha geniş bilgi için bkz. Malâtî, *et-Tenbîh*, 39 vd.; Fadlu'l-i'tizâl, 280-281; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Ekrem el-Bavsî-Şuayb Arnavût, 1993, X, 552 vd.; İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VI, 397; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidsçira*, Berlin 1991, IV, 45-51.

⁹⁴ Watt, *Teşekkül*, 371.

⁹⁵ Hayatı ve ilmî yönüne dair daha geniş bilgi için bkz. Hatîb Bağdâdî, XI, 113-115; Hakim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyân*, 365-369, 382-391; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III, 386-387; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsü'l-Arabî*, 1/4, 81-84; Bedevî, I, 382; Metin Yurdağür, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdulcebbâr, Hayatı ve Eserleri", MÜİFD, IV (1986), 117-136; Metin Yurdağür, "Kâdî Abdulcebbâr", DİA, 24/103-105.

⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 72; Yâkût, *Mu'cemu'l-üdebâ*, V, 407; Ebû Nasr Tâceddin Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî, *es-Sübkî*, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdulfettâh M. Hulv, Cize 1992, III, 304.

⁹⁷ Sübkî, V, 97; Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, X (1987), New York, 224.

⁹⁸ Fadlu'l-i'tizâl, 122.

⁹⁹ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut 1986, 129.

5. GENEL İLKELER: USÛLÜ'L-HAMSE

Ekol tarihinde "*usûlü'l-hamse*" olarak şöhret bulan beş ilke Mu'tezile ile özdeşleşmiştir. Bu genel ilkeler olmaksızın Mu'tezile'den söz etmek mümkün değildir. Bu beş esas, oluşum sırasına göre el-menziletü beyne'l-menziletayn, el-va'd ve'l-va'id, emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker, tevhid ve adl esaslarıdır.

5.1. el-Menziletü beyne'l-Menziletayn

el-Menziletü beyne'l-menziletayn, büyük günah işleyen kimsenin, ne mü'min ne de kâfir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacağı; fakat cezasının kâfirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. Bu görüşün ilk kez Vâsıl b. Atâ tarafından "Kebîre sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kâfirdir; o iki yer arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l-Menziletayn)'dir" şeklinde ifade edildiğini öngören rivayetler yaygındır.¹⁰⁰ Vâsıl'ın "*Kitâbu'l-Menzileti beyne'l-Menziletayn*"¹⁰¹ adlı bir eser yazmış olması ve ondan önce böyle bir eserin yazıldığına tespit edilememesi, bu görüşü ilk kez onun gündeme getirdiği savını güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu fikrin Hasan Basrî'nin son zamanlarında yaklaşık olarak 100-110/718-728 yılları arasında teşekkül ettiği söylenebilir.

Vâsıl'ın "el-Menziletü beyne'l-menziletayn" fikri başlangıçta siyasî çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde itikadî bir ilke haline gelmiştir. Bu ilke çerçevesinde küfür, nifak, fık, iman gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vâsıl ameli imandan bir cüz olarak kabul eder ve mü'minler, kâfirler ve münafıklar hakkında Kur'anda bulunan ve hadislerde vârid olan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye uygulanamayacağını ifade eder. Bu durumda bunlara uygun başka bir hüküm vermek gerekecektir ki, Vâsıl bu sorunu iman makamı ile küfür makamı arasında üçüncü bir makam bulunduğunu söyleyerek çözer. Bu tür günahkâr tevbe ederse iman makamına döner, etmezse küfürde kalır; fâsık olarak adlandırılan bu kimse cehennemde ebedî kalmak üzere cezalandırılır.¹⁰²

Bu esas Vâsıl döneminde Amr b. Ubeyd, daha sonra da Mu'tezilî gelenek tarafından savunulmuştur.¹⁰³ Vâsıl'ın fikrini benimseyen ve savunan Mu'tezile bu görüşünü pekiştirmek için bazı ayetleri delil olarak göstermektedir.¹⁰⁴ Bu ayetlerde isyan edenin, bir mü'mini kasten öldürenin ve iftirada bulunanın fâsık diye isimlendirilmesine karşın inanç derecesinin ne olduğu belli değildir. Vâsıl'ın fikirleri özellikle Hayyât tarafından Kur'an ve sünnetle delillendirildiği görülmektedir. Sünnetteki ehl-i küfürle ilgili hükümlerin onların varis olamayacakları ve ehl-i kiblenin mezarlığına defnedilemeyecekleri doğrultusunda olduğunu söyleyen Hayyât, bu hükmün sâhib-i kebîreye uygulanamayacağını iddia eder.¹⁰⁵ Bu ayetleri örnek olarak veren Hayyât, sâhib-i kebîrenin durumunun bu ayette geçen mü'minlerin özellikleriyle çeliştiğini, bundan dolayı da ona mü'min denilemeyeceğini ısrarla savunur. Daha sonra Kâdî Abdülcebbar,

¹⁰⁰Daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 25; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 20 vd.; Isferâyînî, *et-Tabîr fi'd-dîn*, 65; İbn Hallikân, VI, 8; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, II, 90-97; Bedevî, I, 85.

¹⁰¹İbn Nedîm, 223; Zehebî, *Siyeru'l-a'lam*, V, 465; Yâkût, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XIX, 247; Bedevî, I, 82 vd.

¹⁰²Isferâyînî, 65.

¹⁰³Bkz. Hayyât, 237; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 714.

¹⁰⁴Hucurât, 49/7; Secde, 32/18; Nisâ, 4/14; Nisâ, 4/13; Nûr, 24/4.

¹⁰⁵Hayyât, 238.

mü'minin şer'î bir isim olduğunu ve özel ahkâma lâayık olmayana mü'min demenin yanlış bir tavır olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁶

"el-Menziletü beyne'l Menziletayn" prensibi, Sünnî kelâmın oluşmasından sonra kelâmî kaynaklarda genellikle Sem'iyât bölümünde el-Esmâ ve'l-Ahkâm adıyla ele alınmıştır.¹⁰⁷

5.2. el-Va'd el-Va'id

Mu'tezile'ye göre, va'd iyilik yapanları ödüllendireceğini va'd eden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükâfatı vermesi; va'id ise, kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedî cehennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın, bu tehdidinden de vazgeçmemesidir. Mu'tezile'nin va'd ve va'id esası, tarihî bakımdan mürtekb-i kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bu konu Cemel ve Sıffin savaşına katılan insanlar hakkında mü'min, kâfir, münafık ya da ikisi arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l Menziletayn) şeklindeki tanımlamalarla alâkalıdır. Bu isimlendirmenin dünyevî bir tarafı olduğu gibi, uhrevî bir tarafı da vardır. Bu sebeple insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması gündeme gelmiştir.¹⁰⁸

Mu'tezile, ebediyen ateşte kalma vurgusunda bulunan va'id ayetlerinin kâfir ve fîsk için genel olduğunu işlemektedir.¹⁰⁹ Va'idin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın va'idle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin Vâsıl b. Atâ'da bulunup bulunmadığını, en erken Eş'arî'nin eserinden tespit edebiliyoruz. Bu rivayete göre hem Vâsıl hem de Amr, Âl-i İmrân yedinci ayetinde yer alan "*muhkem-müteşâbih*" terimlerini yorumlarken fâsikların cezasının cehennem olacağını açıklayan ayetlerin muhkem, cezasını kullarından gizleyip diğerleri gibi beyan etmeyen ayetleri müteşâbih olarak saymışlardır.¹¹⁰ Bundan da Vâsıl'ın bu meselenin "fâsıkın cehennemde ebedî kalması" yönüyle ilgili fikir beyan ettiği, "Allah'ın va'idinden dönmeyeceği" yönüyle ilgili ise derinleşmediği anlaşılmaktadır. Va'idin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın va'idle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin, Amr b. Ubeyd'de daha net şekilde olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili en önemli ve en erken rivayetin Amr b. Ubeyd (144/761) ile Ebû Amr b. Alâ (154/771) arasında geçen tartışmanın nakledildiği rivayet olduğunu görmekteyiz. Amr b. Ubeyd'in "Allah mükâfatı va'd etmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Öyleyse va'dini de, va'idini de yerine getirecektir." görüşüne Ebu Amr b. Alâ karşı çıkmış ve onu, Arap dilini, mantalitesini ve örfünü bilmemekle suçlamıştır. Çünkü Araplar va'dinin yerine getirilmesini, va'idin ise yerine terk edilmesini cömertlik sayar. Bu onlara göre fazilet

¹⁰⁶Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 140 vd.

¹⁰⁷el-Esmâ bölümleri, mü'min, münafık, kâfir, iman, küfür ve nifak gibi kavramların irdelendiği, kimlerin bu şekilde adlandırılacağı ve ümmet arasında bu konularla ilgili ortaya çıkan tartışmaların yer aldığı bölümlerdir. el-Ahkâm bölümleri ise bunların her birinin ahirette göreceği ödül ve cezanın ne olacağını incelediği bölümlerdir. Bkz. Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, Kahire trs., 384-395; Sabunî, *Maturidi Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1398/1978, 167-186; el-Cuveynî (419-478), *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavati'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Sabrî el-Mun'im Sabrî el-Hamîm, Mısır 1369/1950, 396-400.

¹⁰⁸Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 43.

¹⁰⁹Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 666.

¹¹⁰Eş'arî, 222 vd.; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 221 vd.

ve keremdir."¹¹¹ Bu rivayetten anlaşılın odur ki, va'd ve va'id konusunda farklı görüş belirten Amr b. Ubeyd'dir.

Bu konuyla ilgili rivayetlerin birinde de Amr b. Ubeyd'in, "Ben kıyamet gününde Allah'ın huzuruna getirilir ve sorguya çekilirse ve bana Allah; 'Niçin katil cehennemdedir?, dedin' derse, 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir.'¹¹² ayetini okurum.", dediği nakledilir. Bu fikrini ifade ettiği mecliste kendisine, "Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar.",¹¹³ ayetiyle cevap verilir. Sonra da 'Allah sana, sen affetmek istemeyeceğimi nereden biliyorsun',¹¹⁴ derse ne cevap vereceksin, sorusu yöneltilir. Bu rivayet de onun va'id konusundaki fikirleriyle tanındığını göstermesi açısından önemlidir.

Va'd ve va'id esası, tarihî bakımdan mürtekeb-i kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu gündeme gelmiştir. Vâsıl'la birlikte kapalı bir şekilde gündeme gelen el-va'd ve'l-va'id, Amr b. Ubeyd'le farklı bir boyut kazanmıştır. Bu sebeple va'd ve va'id prensibinin Vâsıl b. Atâ'nın ikisi arasında bir yer (el-Menziletü beyne'l-Menziletayn) fikri esas alınarak doğduğunu ve 110/ 728'den sonra Amr b. Ubeyd'le teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

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

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker yani iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak prensibi, "Esmâ ve Ahkâm" ve "el-Va'd ve'l-Va'id" prensibi gibi tarihî bakımdan önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir meseledir. Bu esasın, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiğini söyleyebiliriz. Vâsıl ve Amr'ın, imamın adil olması gerektiği ve siyasî adalet konusunda hassas oldukları görülmektedir;¹¹⁵ bu sebeple de meselenin siyasî boyutu onlarla birlikte teşekkül etmiştir. Bu prensip imamet konusuyla yakinen alakalıdır ve imamlarla kâimdir. İmam öne geçmeye lâyık olsun ya da olmasın öne geçirilmiştir ve ümmet üstünde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir. Şer'î hükümleri yürütmek için imama ihtiyaç vardır. Bunun gibi ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek vb. konularda imama ihtiyaç vardır.¹¹⁶ Vâsıl'la Amr'ın imamın adil olması gerektiği hususundaki hassasiyetleri de bilinmektedir.

Bu prensibin ahlâkî boyutta ele alınması ise, Ebu'l-Hüzeyl'den sonraki dönemin Mu'tezile uleması Ebû Ali Cubbâî ve Ebû Hâşim Cubbâî ile gerçekleşmiştir. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münkerin akılla mı, yoksa nassla mı bilinmesinin vucûbiyeti,¹¹⁷ emir ve nehyin vucûbiyetinin düşmesi,¹¹⁸ münkerden sakınmanın vacip olduğu, yumuşak sözle ikazın yapılması gerektiği, bırakılmıyorsa sert sözle uyarının gerekli olduğu, yine bırakılmıyorsa dövmenin, yine bırakılmıyorsa katletmenin vacip

¹¹¹İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, Kahire 1963, II, 142; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 273.

¹¹²Nisâ, 4/93.

¹¹³Nisâ, 4/48.

¹¹⁴İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 144 vd.; Dârekutnî, *Ahbârü Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967, 9; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 277.

¹¹⁵Ebu'l-Ferec Isfahânî (356/967), *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, 209.

¹¹⁶Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 750.

¹¹⁷Kâdî Abdülcebbar, *age*, 742 vd.

¹¹⁸Kâdî Abdülcebbar, *age*, 145.

olduğu¹¹⁹ gibi hususlar baba-oğul Cubbâf'ler tarafından tartışılmıştır. Mesele bu dönemde bazı ayetlerle de desteklenmiştir.¹²⁰

5.4.Tevhid

Mu'tezile'nin tevhid konusunun alt başlığı içinde ele aldığı konular Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân ve cevher-i ferd, araz, cisim gibi âlem anlayışına ilişkin konulardır. Bu konularla ilgili fikirlerin Ebu'l-Hüzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak olgunlaşmadığı anlaşılmaktadır. Tevhid prensibi içerisinde ele alınan sıfatlarla ilgili görüşler, mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsil b. Atâ'ya kadar uzanmaktadır.¹²¹ Fakat tevhid ve sıfat kavramları, kendisinden sonra daha geniş olarak yorumlanmış ve ıstılâhî anlamda kullanılmıştır.

Mu'tezile, Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği tevhid prensibi çerçevesinde, Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğu yani Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatla hayy olduğu, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği,¹²² Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin söz konusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayıramayacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hayy ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı¹²³ ve benzeri fikirler üzerinde daha çok durmuştur.

Mu'tezile'nin tevhide ilişkin anlayışlarının, bazı İslâm dışı dinlerdeki düalizme, teşbih ve tecsimde bulunan İslâm fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları aynen almalarına karşı şekillendiğini söyleyebiliriz. Onlar nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı tek Allah inancını ön plâna çıkarırken Seneviye¹²⁴ ile, Allah "eşya gibi olmayan şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir", derken de Allah'ı cisme benzeten¹²⁵ anlayışlarla mücadele etmiştir.

Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecazî olarak ele alınması gerektiği,¹²⁶ ilâhî kelâmın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özellikle tanımlanamayacağı, kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceği; çünkü onun insana özgü bir haslet olduğu, Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi görüşleri onların tevhid ve Allah anlayışlarını tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Onlar bu görüş ve öğretilerini bilgi, akıl ve düşünceye dayandırmakta ve bunun yanı sıra kendilerini ayetlerle desteklemektedir. Fakat Mu'tezilî ekol içerisinde bazı ayrıntılarda farklılıkların bulunduğu da görülmektedir. Ebu'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafî, Muhammed b. Abdulvehhâb el-Cubbâf gibi bazı kelâmcılar, Allah'ın idaresi ve yönetiminin her yerde olduğu anlamında "Allah her mekândadır" (fî külli mekân) görüşünü benimserken; buna karşılık Abbâd b. Süleymân ve el-Fûtî gibi düşünen diğer Mu'tezilî kelâmcılar ise, Allah'ın mekândan münezzehe olduğu anlamında "Allah bir mekânda

¹¹⁹Kâdî Abdülcebbar, *age*, 744 vd.

¹²⁰Âl-i İmrân, 3/104, 110, 180; Lokmân, 31/17.

¹²¹Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 40; Bedevî, I, 84.

¹²²Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44 vd.; A. Mahmud Subhî, *fî ilmi kelâm dirâsetü felsefiyyeti li erâe fırakî'l-İslâmiyyeti fî usûli'd-dîn*, Beyrut 1405/1984, I, 122 vd.

¹²³Eş'arî, 155 vd.; A. Mahmud Subhî, 122 vd.

¹²⁴Fadlu'l-İ'tizâl, 258; Bedevî, I, 125.

¹²⁵Eş'arî, 32; Cemil Saliba, "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Felsefetü Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİAD*, Dimeşk 1946, XXI, 5-6, 207.

¹²⁶A. Nader Nasrî, *Fıraku'l-kelâmiyye*, 72.

değildir" (lâ fi mekân),¹²⁷ görüşünü savunmaktadır. Görüldüğü gibi Mu'tezile tevhid konusunu ele alırken, bu mananın daha çok Allah için medh yani övgü ifade edip etmediğini dikkate almaktadır.

Allah'ın mahiyeti ve mahlûk olan âlemin mahiyeti arasındaki her türlü benzerlik onların bakış açısına göre kaldırılmalıdır. Onlar, "*Leyse kemislîhi şey'ün*" (*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.*)¹²⁸ ayetinin muhkem olduğu ve bundan dolayı Allah'ın mahlûkların sıfatıyla vasıflanamayacağı iddiasındaydılar. Mu'tezile'nin bu konudaki mantığına göre sıfat ya hadis olur, ya da kadim. Hadis olduğunda Allah onunla vasıflandıktan sonra vasıflanamaz. Eğer vasıflanırsa Zâtta değişme meydana gelmiş olur. Mesela Allah'ın ilim sıfatı varsayıldığında Zât, ilimsizlik halinden ilme değişmiş olur; değişim ise hudûsun delilidir.¹²⁹

Ebu'l-Hüzeyl, "Allah zâtî bir ilimle bilir" derken, Ebû Ali Cubbâî (303/916) ilim tabirini kullanmaz ve sadece "Allah zatıyla bilir"¹³⁰ ifadesini kullanır. Yine Cubbâî onun kudret, ilim, ve hayattan ibaret üç zâtî sifata vucûd sıfatını da ekleyerek dörde çıkarır.¹³¹ Ebû Hâşim'in (321/933) *ahvâl nazariyesi*¹³² olarak bilinen görüşü de Ebu'l-Hüzeyl'in görüşünün biraz daha olgunlaşmış ve felsefî hüviyete bürünmüş bir şeklidir. Ebu'l-Hüzeyl'in, bir mahalde olmayan Allah'ın iradesinin hudûs olduğu görüşü, Mu'tezile -Ebû Ali Cubbâî, Ebû Hâşim Cubbâî gibi- tarafından işlenmiş ve geliştirilmiştir.¹³³

5.5. Adl

İnsanın kendi fiilini gerçekleştirme konusunda hür olduğu ve bu yüzden işlediği iyi veya kötü amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi gerektiği ve bunun Allah'ın adaleti ile paralellik arz ettiği noktasında ele alınan kader anlayışı, İslâm'ın ilk döneminde yalın ise de, felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle farklı bir niteliğe bürünmüş ve Mu'tezile'nin adl esasının temelini oluşturmuştur. Adl prensibinden hareketle Mu'tezile, insanın kendi fiilini yarattığı, Allah'ın insanları iradelerinde hür bıraktığı ve sorumluluk yüklediği fikrini işlemiştir. Böylece onlar, insanın akıbetini kendi fiiline bağlı saymakta ve insanlarla ilgili işlerde Allah'a adaletsizlik nispet etmeyi kabul etmemektedir. Mu'tezile'ye göre hesap gününün gelecek olması, bir Müslüman'ın adalardan yana tavır koymasını ve adl ilkesine gereken önemi vermesine gerektirmektedir.

Mu'tezile adl esasını çerçevesinde hayır ve şer, aslah, istitâat ve insan fiillerine ilişkin meseleleri irdemiştir. Mu'tezile, Allah'ın şerri yaratmayacağı ve onunla hükmetmeyeceği fikrini savunur. Buna gerekçe olarak da Allah'ın, şerri yaratması ve onunla hükmetmesi ve ardından da kullarına azap etmesi halinde, kullarına zulmetmiş sayılacağı hususunu getirir. Oysa adil olan Allah'ın kullarına zulüm yapması düşünülemez. Mu'tezile'den bir gruba göre Allah, zulme, yalana ve kötü şey yapmaya kadir, fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.¹³⁴ Ebu'l-Hüzeyl, Ebû Ali Cubbâî ve Ebû Hâşim Cubbâî gibi isimler, bu meseleyi Allah'ın kudreti dahilinde ele

¹²⁷Eş'arî, 157.

¹²⁸Şurâ, 42/11.

¹²⁹Kâdî Abdülcebbar, *Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 138.

¹³⁰Eş'arî, 167.

¹³¹Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 182; Bedevî, 148.

¹³²el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem*, Kahire ts., 76; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1991, 190-193.

¹³³Şehristânî, 45; Kâdî Abdülcebbar, *age*, 440; el-İcî, *el-Mevâkıf*, 99.

¹³⁴Eş'arî, 556 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid*, nşr. T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962-5, VI/1, 128, 138.

almışlardır. Fakat Nazzâm, Allah'ın zulüm kapasitesi olmasını, O'nun adalet kapasitesinden bir takım eksiltmeler yapacağı ve bununda O'nun öz ve kemaliyle çelişeceği düşüncesini benimsemiştir. Ona göre Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da yapmazsa, bu onun ilmüne muhaliftir.¹³⁵ Mu'tezile'nin önde gelen yedi düşünürünün katıldığı ve anlaşmadan -hatta birbirlerini küfürle itham ederek- ayrıldıkları bir münazarada da bu konu tartışma konusu yapılmıştır.¹³⁶ Sonraki Mu'tezile de, Allah'ın mutlak gücü ve adaletiyle çelişeceği düşüncesiyle, adalet etme kapasitesi ile zulüm yapma kapasitesinin birbirine karıştırılmasını sakıncalı görmüşlerdir.¹³⁷

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu adl ile ilişkili bir başka kavram da aslahtır ve kul için hayırlı ve elverişli olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu anlamına gelmektedir. Onun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. Ekol içerisinde tartışılan iyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husun-kubuh), adalet-zulüm (adl-cevr) üzerindeki görüşler, aslah fikrinin temelini oluşturmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah aslah dışında olanı yapmaz. Çünkü aslah dışında yaparsa bu yaptığı şey, ya nakıs olur, ya cehl olur, ya da bir ihtiyaçtan doğar ki Allah bunlardan uzaktır.¹³⁸ Aslah konusunda da ekol içerisinde tam bir görüş birliğinin olduğunu söylemek güçtür. Allah'ın kulları için yarattığı ortamdan daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını ve aslah fiillerinin sınırlı olduğunu savunanlar olduğu gibi, Allah kulları için yarattığından daha uygununu yaratabileceği ve aslah fiillerinin sonsuz olduğu görüşünde olanlar da vardır.¹³⁹

Mu'tezile, insanı mükellef bir varlık olarak görmekte ve bunu akıl, özgür irade ve kendisine verilen potansiyel güç yani istitâaya bağlamaktadır.¹⁴⁰ İnsanın fiillerini kendisinin yaratması ve seçme hürriyeti, zulmü Allah'tan nefyetme meselesi ve adl ilkesiyle irtibatlıdır. Mu'tezile insan fiillerine ilişkin görüşlerini irade-kudret (istitâat)-fiil düzleminde ortaya koymuştur. Sözelimi Ebu'l-Hüzeyl'e göre istitâat (potansiyel güç), şeye veya o şeyin dışındakilere uygulanan bir güçtür. O fiilin gerekliliğinin dışındadır. Bu güç fiilin vukûunu gerektirmez. Çünkü insan bir şeye veya zıddına güç yetirebilirse muhtardır. Öyleyse istitâat ihtiyârın dışındadır.¹⁴¹ Fakat bazı müteahhirîn Mu'tezilîler, kudret fiille beraberdir, görüşünü ileri sürerek fiil olmadan kâdir olmayı kabul etmezler.¹⁴² Mu'tezile genel olarak istitâatı (potansiyel güç), fiilden önce kabul eder ve fiili zarurî kılmayacağını (Gayr mûcibe li'l fiil) söyler.¹⁴³ Mu'tezile'ye göre insandaki fiile niyet ve iradesinin akdi, objeyi gerçekleştirmenin ön koşuludur.

Sonuç itibariyle Mu'tezile, daha çok Mürcie, Mücebbire, Cehmiyye, Râfıza ve diğer İslâm fırkalarından muhalifleriyle yaptığı münazaralar ve felsefî donanımı sayesinde, ilâhî adalet, Allah'ın zulmetme kapasitesinin olduğu; fakat hikmetinden dolayı zulmetmeyeceği, hayır-şer, aslah, tek makdûra iki kâdirin birleşmesi, insanın

¹³⁵Kâdî Abdülcebbâr, *age*, VI/1, 141; İbnü'l-Arabî (543/1148), *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî'l-kelemîyye ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yûnânîyye el-avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî, II, 88 vd.; Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, *min Şuyûhî'l-Mu'tezile*, 85.

¹³⁶Rivayet hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 198-201.

¹³⁷Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 345 vd.

¹³⁸Eş'arî, 576 vd.; Neşşâr, I, 464.

¹³⁹Eş'arî, 576 vd.

¹⁴⁰Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile-tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut 1978, 145.

¹⁴¹Hayyât, *İntisâr*, 45.

¹⁴²Ebû Reşid Nisabûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, 284.

¹⁴³Eş'arî, 230 vd.

fiilleri ve mütevellid fiiller, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller, istitâat, insanın sorumluluğu gibi konularda yoğunlaşmış ve böylece adl prensibi teşekkül etmiştir.

6. MU'TEZİLÎ FARKLILAŞMA: BASRA VE BAĞDAT EKOLLERİ

Klâsik İslâm mezhepleri tarihçileri, Mu'tezile mezhebinin alt kollarını -73 fırka-ya tamamlama gayretinin bir ürünü olarak geliştirdikleri yöntem uyarınca- farklı sayılarda ele almışlardır. Genel olarak Mu'tezile, görüşleriyle kendilerini kanıtlamış âlimlerin isimleri esas alınarak 20 fırka olarak tasnif edilmiştir. Bu yirmi fırkanın isimleri; Vâsiliyye, Amreviyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, Muammeriyye, Bişriyye, Hişâmîyye, Murdariyye, Ca'feriyye, Iskâfiyye, Sümâmîyye, Câhızıyye, Şahhâmîyye, Hayyâtîyye, Ka'biyye, Cubbâiyye, Behşemiyye, Sâlihîyye ve Hâbitîyye'dir.¹⁴⁴ Makdisî ise, farklı bir şekilde Mu'tezile'yi Abbâdiyye, Zemmiyye, Mükâsibe, Basriyyûn ve Bağdâdiyyûn olarak beş gruba ayırmıştır.¹⁴⁵ Irâkî ise Mu'tezile'yi Kaderiyye ile özdeşleştirmekte ve yaptığı tasnifte onları 12 fırka olarak incelemektedir: Aslahiyye, Vâsiliyye, Amriyye, Hüzeyliyye, Hişâmîyye, Kâsitiyye, Avdiyye-Seneviyye, Behâşimiyye, Râvendîyye, Hayâtîyye, Nakşîyye, Nazzâmiyye.¹⁴⁶ Harezmî ise Hasan Basrî'yi de Mu'tezilî kabul ederek ekolü, Hasaniyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Ma'meriyye, Bişriyye, Câhızıyye şeklinde 6 fırka olarak ele almaktadır.¹⁴⁷ İzmirli İsmail Hakkı da Mu'tezile ile ilgili yaptığı tasnifte, Vâsil ile Amr'a uyanların Hâliisa, Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm başta olmak üzere diğerlerinin ise Cehmiyye olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁸ Mu'tezile'ye mensup şahısların benimsedikleri görüşleri itibariyle i'tizâllerinde derece farkı görenler bu fırkayı üç grupta ele almaktadır. Evâil-i Mu'tezile (İlk Mu'tezile) denilen birinci tabaka Vâsil, Amr b. Ubeyd ve takipçilerinden, Evâsit-ı Mu'tezile (Orta Mu'tezile) adı verilen ikinci tabaka Ebû Hüzeyl, İbrâhim en-Nazzâm'dan ve Evâhır-ı Mu'tezile (Son Mu'tezile) diye isimlendirilen üçüncü tabaka ise Cubbâî, Ebû Hâşim ve talebelerinden oluşmaktadır.¹⁴⁹

Bu tasnif sistemi Mu'tezile'yi tam anlamıyla anlamamıza engel teşkil edecek niteliktedir. Bu yüzden mezhebi, Basra ve Bağdat ekolü olarak ayırmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Basra ekolüne mensup önde gelen bilginlerden bazıları şunlardır: Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-'Asam, Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Hişâm b. Amr el-Fuâtî, Zürkân, Nazzâm, Şahhâm, el-Esvarî, Abbâd b. Süleymân es-Saymerî, Câhız, Ebû Ali Cubbâî, Ebû Hâşim el-Cubbâî. Bağdat ekolüne mensup bazı şahıslar da şunlardır: Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir, Ahmed b. Ebû Duâd, Sümâme b. Eşres, Ebû Mûsâ el-Murdar, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, el-İskâfî, İsâ b. Heysem es-Sûfî, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî.¹⁵⁰

Basra ve Bağdat ekollerini birbirinden ayıran en mümeyyiz vasıf Bağdat ekolünün Hz. Ali'yi diğer sahabeye üstün tutan ve Ali oğullarına yakın olan bir siyasî tavrı

¹⁴⁴Mu'tezile ve kolları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-İsrâk*, 117-201; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 46-85; Makrizî, *Hitat*, II, 345-348; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1981, 179-180.

¹⁴⁵Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/966), *el-Bed ve't-târîh*, Bağdat ts., V, 142 vd.

¹⁴⁶Bkz. Irâkî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-mufterika beyne ehli'z-zeygî ve'z-zandaka*, Thk. Y. Kutluay, 44-46.

¹⁴⁷Bkz. Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, 18-19.

¹⁴⁸İzmirli İsmail Hakkı, *Ta'lim-i Mu'tezile*, 17 y. bb. st. 215X150, bbXbb mm., Rik'a, 11; *Yeni İlm-i Kelâm*, 83.

¹⁴⁹Ali Mustafa Gurabî, *Târîhu'l-İsrâkî'l-İslâmiyye ve neş'eti ilmi'l-kelem inde'l-müslimîn*, Mısır 1948, 44; Suphi es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu ve Gelişmesi)*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1983, 129 vd.

¹⁵⁰Daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, 105-106; Ebû Reşid Nisabûrî, *Mesâil*, 14; A. A. el-A'sam, *Târîhu İbn Râvendîyyi'l-mülhid*, Beyrut 1975, 76.

benimsemeleridir. Çünkü Basra ekolüne mensup Mu'tezilîlerin önemli bir kısmı devleti temsil eden Abbâs oğullarından yana tavır koyarken, Bağdat ekolüne mensup önemli bir grup Ali oğullarını desteklemeyi sürdürmüşlerdir.¹⁵¹ Özellikle Hârûn Reşîd döneminin ilk beş yılı Ali oğullarına karşı sert politikaların yürütüldüğü bir dönem olmuştur.¹⁵² Mehdî ve Hârûn Reşîd zamanında Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, iktidarda olması gereken en faziletli grup olarak gördükleri Ali oğullarının muhalefette kalması ve devlet tarafından dışlanmaları nedeniyle, mevcut devleti de meşru gösteren mefdûlün imameti anlayışına yönelmişlerdir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi içinde yer alan ve "Mu'tezile'nin zâhidleri" olarak nitelendirilen grup, imamet konusunda Zeydî görüşle paralel bir tavır içerisinde olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi'nden zâhidâne eğilimleri olan Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ebû Ca'fer el-İskafî de, Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olarak kabul etmişlerdir.¹⁵³

Bağdat ekolünün imâmetü'l-mefdûl görüşü, imamete uygun adaylar arasında tercih sıralamasını araştırma ve fazilet sıralamasında ikinci plânda kalanın imametini kabul esasına dayanmaktadır. Mefdûlün imameti anlayışının temelinde, Hz. Ali'yi üstün görme kanaati yatmaktadır. Daha çok Bağdat Mu'tezilesi'nin benimsediği bu görüşe göre Hz. Ali, imamete lâyık en faziletli kişi olmasına rağmen dönemin şartları gereği imamete gelememiştir; yine de diğer halifeler meşrudur. Çünkü Hz. Peygamber bazı seriyelerde, aralarında daha faziletli sahabîler olmasına rağmen ordunun başına mefdûl olanları tayin etmiştir. Mefdûl imama cevaz verenler, Ebu Bekir ve Ömer'in imametlerinde şüphe olmadığı düşüncesindedir. Onlara göre, Hz. Ali'nin hilâfetinin dönemin koşullarına denk düşmediğini ifade etmek isterler. Onlara göre bir başka gerekçe de, sahabenin bu uygulamaya yani mefdûlün imametini caiz görmeleridir.¹⁵⁴

Basra ekolü ise en erdemli şahsın imamet makamına getirilmesini öngören imamette efdaliyyet görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün genel çerçevesini Hz. Peygamber'den itibaren gelen hilâfet sıralamasını benimseme ve onların en faziletli imam oldukları iddiası oluşturmaktadır. Efdalin imameti fikri, Amr b. Ubeyd, Dirâr b. Amr, Ebu'l-Hüzeyl ve İbrâhim Nazzâm gibi şahıslarca öne sürülmüştür.¹⁵⁵

Sonuç itibarıyla Mutezile içindeki efdaliyyet ve mefdûliyyet fikri etrafındaki kümeleşme ya da farklılaşma, ekol bünyesindeki iki ana eğilimin oluşmasına neden olan en önemli faktör olarak dikkat çekmektedir.

7. MU'TEZİLE'NİN LİTERATÜRÜ

Mu'tezilî bilginler, ilkelerini ortaya koymak ve karşıtları tarafından kendilerine yöneltilen iddiaları cevaplamak amacıyla firak, makâlât ve risale türünde birçok eser yazmışlardır. Mu'tezile mezhebinin günümüze ulaşan birinci el kaynakları oldukça yetersizdir. Bazı kaynakların ise ismi bilinmekle birlikte çağımıza kadar gelememiştir.

¹⁵¹ Mu'tezilî imamet anlayışları için bkz. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.

¹⁵² Taberî, VIII, 234.

¹⁵³ Malâtî, *et-Tenbîh*, 41; Ahmed Abdullah Ârif, *es-Sılatü beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, takd. Muhammed Amâre Beyrut 1407/1987, 66 vd.

¹⁵⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 294.

¹⁵⁵ Naşî el-Ekber, 51.

Araştırmamızın bu bölümünde ekolün yazım geleneğinde üretilen eserlere, e-kol hakkında yazılanlara ve çağdaş araştırmacıların mezheple ilgili çalışmalarına değinmek istiyoruz.

7.1. Ekol Geleneğindeki Makâlât ve Risale Türü Eserler

Mu'tezile geleneğinde, Vâsıl b. Atâ'dan başlayarak Amr b. Ubeyd, Ebu'l-Hüzeyl Allâf, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzâm gibi önemli bilginleri tarafından kaleme alınan eserler bulunduğu dair rivayetler olmasına rağmen sözü edilen bu te'lifler günümüze kadar ulaşmamıştır.

Makâlât tarzı eserlere örnek olarak Muhammed b. Şeddâd Zurkân'ın (247/861) *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eseri zikredilebilir. Konuya ilişkin te'lif edilen ve günümüze ulaşan en önemli eser, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbarî en-Naşi el-Ekber'in (293/906) Josef Van Ess tarafından tahkiki yapılan *Mesâilü'l-İmâme, Kitâbu'l-Evsât fi'l-Makâlât* adlı eseridir.¹⁵⁶ Bu eser, hem Mu'tezilî bir kaynak olması, hem de Mu'tezilî görüşleri ve imamet anlayışlarını kategorik bir şekilde vermesi sebebiyle erken döneme ait önemli bir kaynak niteliğindedir. Yaklaşık olarak aynı dönem içerisinde te'lif edilen Ebu'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-Mu'tezilî el-Hayyât'ın (300/912) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ Râvendî* adlı eseri de, Mu'tezile'ye özgü fikirlerin ve beş esasın günümüze kadar ulaşmasında etkili olan en eski kaynaklardan biri olma özelliğini muhafaza etmektedir. Bu eser, İbn Râvendî'nin, Câhız'ın *Faziletü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Seçkinliği) adlı eserine cevap olarak yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Saçmalıkları) adlı eserine red amacıyla kaleme alınmıştır.¹⁵⁷

Mu'tezile'nin önemli kaynaklardan biri de *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserdir. Bu eser, i'tizâl ekolünden ve mensuplarından bahseden temel kaynaklardan biri sayılır. Kâdî Abdulcebbar'ın (415/1020) kitabı asıl olmasına rağmen, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî Belhî'nin (319/931) te'lif ettiği *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlât el-İslâmiyye*, Kâdî Abdulcebbar'ın *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, el-Hakim el-Cüşemî'nin *Şerhu 'uyûni'l-mesâil* olmak üzere üç eseri ihtiva etmektedir. Bu üç eserden İmam Ebu'l-Kâsım Abdullah el-Belhî'nin kaleme aldığı *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile* adlı eser; i'tizâlin doğuşu, kelimenin aslı, mezhebin teşekkülü çevresindeki ihtilâfları ele almaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li sâiri'l-muhâlifîn* adlı eseri ise, Mu'tezile'nin değişik nesillerini ele almaktadır. İbn Murtazâ (840/1436) da Mu'tezile'yi bu esere dayanarak özet bir şekilde 12 tabaka olarak ele almıştır. Bu sebeple *Fadlu'l-i'tizâl*, İbn Murtazâ'nın *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal min eczâi kitâbi'l-bahri'z-Zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*¹⁵⁸ adıyla basılan eserlerinin ana kaynağı¹⁵⁹ olma özelliğindedir. Mu'tezile ile ilgili önemli bilgiler veren bir başka eser de Neşvânü'l-Himyerî'nin (573/1175) *el-Hûru'l- 'ıyn* adlı eseridir.

Mu'tezile geleneğine ait en önemli eserlerden birisi de, müellifi konusunda farklı tezlerin olduğu, ama yaygın kanaate göre Kâdî Abdulcebbar'ın yazdığı *Şerhu'l-*

¹⁵⁶ W. Madelung, bu eserin Naşi el-Ekber'e değil, Ca'fer b. Harb'e (236/850) aidiyetine savunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Wilfred Madelung, "Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das Kitab al-Usul des Ca'fer b. Harb?", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, 220-236.

¹⁵⁷ Abdus Subhan, "New Sources For The History of the Mu'tazila Movement", *Islamic Culture*, Vol. XII No: 3 1938, 445-446.

¹⁵⁸ İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal min eczâi kitâbi'l-bahri'z-zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959.

¹⁵⁹ Metin Yurdagür, "Son Dönem Mutezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kadî Abdulcebbar Hayatı ve Eserleri", MÜİFD, IV(1986), İstanbul, 134.

usûli'l-hamse adlı eserdir. Bunun yanı sıra Kâdî Abdulcebbar'ın, Râmahürmüz'de bulunduğu dönemde yazdığı *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd* adlı eseri de oldukça meşhurdur. Mu'tezile ekolünün bünyesindeki daha çok kelâmî tartışmalara ışık tutan en önemli eserlerden sayılan, Ebû Reşîd en-Nisabûrî'nin (400/1009) "*Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*" ve "*fi't-Tevhîd*" adlı eserleri dikkat çekicidir.

Mu'tezile'nin imamet ve siyasete dair görüşlerine yer verilen en erken döneme ait eser, Ebu'l-Hüzeyl'in Mecnûnu'd-Deyr denilen ve Şîf görüşü benimseyen bir şahısla imamet hususunda yaptığı tartışmayı konu alan yazma bir eserdir. Bu eserin British Museum,¹⁶⁰ Vatikan¹⁶¹ ve Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de¹⁶² olmak üzere birkaç nüshası mevcuttur. Bu eser Ebu'l-Hüzeyl'e nispet edilmekle beraber tartışmanın gidişatı ve Şîf imamet görüşünü savunan münazaracının sürekli aktif konumda olup fikirlerini anlatması ve Ebu'l-Hüzeyl'in dinleyici konumda kalması ve neticede muhalifinin görüşüne teslim olması; eserin ona aidiyeti hususuna kuşkulu yaklaşmamıza neden olmaktadır. Bu tartışmanın bazı bölümleri Ebu'l-Kâsım Nisabûrî, Tabersî ve Demirî gibi kaynaklarda yer almaktadır.¹⁶³ Vâsil b. Atâ'nın ra harfini kullanmadan hazırlanmış olduğu *Hutbetü Vâsıl elletî eskata minha'r-Râ* (thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1973) adlı hutbesi de geleneğin ilk kaynaklarından sayılmaktadır.

Mu'tezile'nin görüşleri, imamet ve siyaset anlayışı ile ilgili bilgi veren eserlerin önemli bir bölümü Câhız'a aittir. Onun bu konuda kaleme aldığı eserlerin bir kısmı şunlardır: *Kitâbu'l-Osmâniyye*, *İstihkâku'l-imâme*, *Risâletü'l-hakemeyn ve tasvîbi Emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib fî hukmihi*", *Resâilu'l-Câhız-er-resâilu's-siyâsiyye* *Risâletü sadlu Hâşim alâ Abdışşems* *Risâletü'l-Abbâsiyye* *Menâkıbu't-Türk* *Risâletü fi'n-nabitâ*, *Risâle fi nefyi't-teşbih*. Bu risalelerin önemli bir kısmı *Resâilu'l-Câhız* adıyla bilinen bir kitapta toplanmıştır. Câhız'ın Mu'tezile ile ilgili önemli bilgiler veren bazı te'lifleri de *el-Beyân ve't-tebyîn*, *Kitâbu'l-hayevân*, *Resâilu'l-Câhız* ve *Kitâbu'l-buhâla*'dır. Bunun yanı sıra Câhız'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye* adlı eserine, İskâfî'nin eleştiri niteliğinde yazmış olduğu *Münâkazâtü'l-Osmâniyye* adlı eseri de, dönem içerisinde ekol bünyesinde cereyan eden tartışmaları belirleme açısından yararlanılabilecek eserlerdendir.

7.2. Mu'tezile Hakkında Yazılan Eserler

Mu'tezile'ye dair bilgilere, kendi yazdıkları eserler dışında genel tarih kitapları, biyografik ve bibliyografik eserler, Mezhepler Tarihi ve Kelâm kitapları, Edebiyat'a ilişkin eserler kanalıyla da ulaşılabilmektedir. Ekolle ilgili bilgilerin önemli ölçüde Eş'arî (324/935), Bağdâdî (409/1037) ve Şehristânî (548/1153) gibi müelliflerin eserlerinde yer alan malûmatlara dayandığı görülmektedir. Başlangıçta Mu'tezilî ekole mensupken daha sonra ayrılan ve Mu'tezilî fikirlerle ilgili olarak objektif davranmaya çalışan Eş'arî'nin (324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri, üçüncü/dokuzuncu asırdaki

¹⁶⁰*Münâzaratü Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûni'd-Deyr*, British Museum, 3991/3; Carl Brockelmann, *Târîhu edebî'l-Arabî*, Arp. çev. Ya'kûb Bekr-Ramazân Abduttevvâb, Kahire, IV, 25; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arp. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, 1403/1983, 1/1-4, 68; Cemil Saliba, "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Hayâtühü ve Felsefetühü)", *MMİADm*, Dimeşk 1946, XXI, 3-4, 113.

¹⁶¹Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arp. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, 1403/1983, 1/1-4, 68.

¹⁶²*Münâzaratü Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûni'd-Deyr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kütüphane No: B 19882, Mikrofilm No: 5875; Fuad Sezgin, 1/1-4, 68.

¹⁶³*Münâzaratü Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûni'd-Deyr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3 vd.; Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nisabûrî (406/1011), *Ukelâu'l-mecânîn*, thk. Ömer Es'ad, Beyrut 1407/1987, 333 vd.; et-Tabersî, *el-İhticâc*, thk. es-Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Horasânî, Meşhed 1401/1981, II, 383 vd.; Demirî, *Hayâtü'l-hayevân el-kübrâ*, Matbaa-i Âmire 1272, I, 109.

görüş ve rivayetleri yansıtmaktadır. Eserin orijinaliği Mu'tezilî doktrinlere yakınlığı ile bilinen biri tarafından yazılmış olmasından gelmektedir. Bununla birlikte bazı değerlendirmelerinde, eskiden mensubu bulunduğu Mu'tezilî düşünceyi önemli ölçüde eleştiriye tâbi tutmuştur. Bu özelliğine rağmen Eş'arî'nin vermiş olduğu bilgiler ve yapmış olduğu yorumlar önemli görünmektedir.¹⁶⁴

Ayrıca Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn* ve *el-Fark beyne'l-şırak*, İbn Hazm'ın (456/1064) *el-Fasl fî milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleri de, Eş'arî'nin eserinden sonra, ikinci derecede önemli otorite olarak bilgi alınabilecek kaynaklardandır.¹⁶⁵ Mu'tezilî düşünürlerin yaşadığı dönemin sosyo-politik durumunu, Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat'taki konumunu ve etki alanını tespit açısından genel siyasî tarih kitapları ve şehir tarihleri de önemli başvuru eserlerindedir. Özellikle Taberî, İbn Esîr, Mes'ûdî ve İbnu'l-Cevzî bu bağlamda yararlanılabilecek tarih kitaplarındandır. Şehir tarihi olarak da, ağırlıklı olarak *Târîhu Bağdâd* adlı eseri Mu'tezilî şahıslar hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca Basra-Bağdat-Samerra ve Mu'tezilî fikirlerin egemen olduğu bölgeler hakkında coğrafi bilgiler veren eserler de mevcuttur. Bu konuda Makdisî'nin *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* adlı eseri zikredilebilir. Bu eserde Basra ve Bağdat'ta bulunan âlimlerden, eğilimlerinden bahsedilmekte ve bu şehirlerde etkin olan itikâdî fikirler ve savunucuları hakkında bazı bilgiler verilmektedir.

Tabakât kitapları, Ricâl, Cerh ve Ta'dîl kitapları ve Neseb kitapları da, Mu'tezile hakkında bilgi alınabilecek eserler içerisinde yer almaktadır. Bunlardan Sem'ânî'nin *el-Ensâb*, Ukaylî'nin *ed-Duafâ*, Zehebî'nin *A'lâmu'n-nubelâ* adlı eserleri, Bağdat ve Basra'da yaşayan Mu'tezilî şahsiyetler ve fikrî eğilimleri konusunda bize özgün bilgiler vermektedir.

7.3. Mu'tezile'ye İlişkin Çağdaş Çalışmalar

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve fikirleri hakkında ilk araştırma çalışmalarını başlatan ve bu konuda önemli eserler koyanlar Batılı araştırmacılar olmuştur. Batılı bilim adamlarından Montgomery Watt, Joseph Van Ess, Madelung, Goldziher, Nallino, Nyberg gibi bazı isimlerin ekol üzerinde çalıştığını ve yayın yaptıklarını görmekteyiz. Özellikle Watt'ın, Mu'tezile üzerinde oldukça yoğun bir mesai harcadığı yorum ve değerlendirmelerden anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, Van Ess'in "*Theologie und Gessellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*" adlı eseri erken dönem çalışmaları ile ilgili önemli bir araştırmadır. Ayrıca Batılı araştırmacıların Mu'tezile ile ilgili yazdıkları bazı makalelerin ve pasajların, Fuad Sezgin tarafından toplandığı *The teachings of the Mu'tazila: texts and studies* adlı eseri oldukça önemlidir. Ebû Ali Cubbâî'nin, Cubba lehçesiyle yazılmış olan *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eseri, R. Ward Gwynne tarafından değişik yerlerde bulunan parçalarını bir araya getirerek yayınlamıştır.¹⁶⁶ Ayrıca Daniel Gimaret'in Ebû Ali Cubbâî'nin tefsirinin bazı bölümlerini bir araya getirerek yapmış olduğu *Une Lecture Mu'tazilite Du Coran* isimli hacimli bir çalışması bulunmaktadır.

Yukarıdaki eserlere Muhammed Amâre'nin *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü*, *Mu'tezile ve Devrim (Mu'tezile ve's-sevrâ)* (çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988), Ahmed Abdullah Ârif'in, *es-Sıla beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1987), Abdulhalîm Belbaa'nın *Edebü'l-Mu'tezile* (Kahire 1979), Cemâleddîn el-Kâsımî'nin *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1985), Abdurrahmân Sâlim'in *Târîhu's-siyâsî li'l-Mu'tezile* (Kahire

¹⁶⁴ Krş. Abdus Subhan, "New Sources For The History of Mu'tazila Movement", IC, XII, 444-445.

¹⁶⁵ Abdus Subhan, a.g.m., 444.

¹⁶⁶ Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 1/1-4, 75-77; Y. Şevki Yavuz, "Cubbaî", DİA, VIII, 101.

1989), Zühdi Hasan Cârullah'ın *Mu'tezile* (Amman 1990), Ali Fehmî Hâşim'in *en-Nez'atü'l-akliyye fî tekfiri Mu'tezile* (Trablus 1962), Carlo Alphonso Nallino'nun *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, (terc. Abdurrahmân Bedevî, Kahire 1965), Âişe Yûsuf el-Mennâî'nin *Usûlu'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-îmâmiyye* (Katar 1992), Ebû Rîde'nin *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire 1989), Albert N. Nader'in *Le Système Philosophique de Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)* (Beyrouth 1984), Richard M. Frank'in *The Metaphysics Of Created Being According to Abû'l-Hudhayl Al-'Allâf* (İstanbul 1966), isimli çalışmalarını ilâve edilebilir.

Türkiye'de konuyla alakalı çalışmaların gün geçtikçe arttığı gözlenmektedir. Bu bağlamda Kemal Işık'ın *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* adlı eseri, Nafiz Danışman'ın *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile (Amr b. Bahri'l Câhiz'in Kitaplarından Parçalar)*, (Ankara 1955) adlı eseri, Osman Aydınlı'nın *İslam Düşüncesinde Akılleşme Süreci – Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allâf* (Ankara 2001) ve *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara 2003) adlı eserleri ve Mahmut Ay'ın *Mu'tezile ve Siyaset* (Ankara 2002) adlı eseri zikredilebilir. Ayrıca Mevlüt Özler'in *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı* (Ankara 1991) adlı konuyla ilişkili bir doktora tezi bulunmaktadır.

Mu'tezile'ye ilişkin makalelere gelince, Joseph Van Ess'in "Abu'l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote" (*Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Edited by Michael E. Marmure, New York 1984) ve "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule" (*Der Islam*, Berlin 1968), "Une Lecture à Rebours de l'Histoire du Mutazilisme I-II" (*REI*, XLVI /2 (1978), s. 163-240 ve XLVII/1 (1979), s. 19-70) adlı makaleleri, Montgomery Watt'ın "The Political Attitudes of the Mu'tazilah" (*Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1963, 38-57), Richard M. Frank'ın "The Divine Attributes According To The Teaching Of Abu'l-Hudhayl Al-'Allâf" (*Le Muséon*, LXXXII (1969), 451-506), Cemîl Saliba'nın "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Hayâtühü ve Felsefetühü)" (*MMİADm*, XXI/3-4, 107-117, Dimeşk 1946) ve "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Felsefetü Ebi'l-Hüzeyl)" (*MMİADm*, XXI/5-6, 205-217, Dimeşk 1946), Adnân Ubeyd el-Ali'nin, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belâğiyye" (*Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXXI/II (1408/1987), Kuveyt), İrfan Aycan'ın "Câhiz ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım" (*AÜİFD*, XXXV (1996)), Marie Bernard'ın "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı" (çev. Şerafettin Gölcük, *AÜİFD*, II (1977), 321-339), İbrahim Ağâh Çubukcu'nun, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi" (*AÜİFD*, XII (1964), 51-61), Macid Fahrî'nin "The Mu'tazilite View of Man", (*Récehes D'Islamologie*, 26 (77)) ve "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will" (*Muslim World*, XLIII, 95-109, Hartford 1953), George F. Hourani'nin, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", (*Int. J. Middle East Stud.* 7 (1976), 59-87), Sabri Hizmetli'nin "Câhiz'in İmamet Anlayışı" (*AÜİFD*, XXVI (1978), 681-716), Kemal Işık'ın "Mu'tezilenin İlk Kurucusu Vâsil b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi" (*AÜİFD*, XXIV (1981), 337-357), Alfred L. Ivry'nin "Al-Kindi And The Mu'tazila: A philosophical and Political Reevaluation", (*Oriens*, XXV-XXVI (1976), 69-85, Leiden), Detlev Khalid'in, "Some Aspect of Neo- Mu'tezilîsm", (*İslâmîc Studies*, VIII (1969), 319-347), Talât Koçyiğit'in "Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık" (*AÜİFD*, XVI (1968), 103-122), Wilferd Madelung'un "The Origins of The Controversy Concerning The Creation of The Koran" (*Orientalia Hispanica*, 504-525, Leiden (1974)), Von Ernst Mainz'ın "Mu'tazilitische Ethik", (*Islam*, XXIII (191-206), Berlin, 1935), C. A. Qadir'in "Mutazilism, Asharism and Ikhwan al-Safa" (*Philosophy and Science In The Islamic World*, 50-55, London, 1991), Michael Schwarz'ın "Some Notes On The Notion of İlja (constraint) In Mu'tazilite

Kalam" (*Islamic Oriental Studies*, IV (413-427), Tel Aviv 1974), Mazheru'd-Din Siddikî'nin "Some Aspects of the Mu'tazilî Interpretation of the Qur'an" (*Islamic Studies*, II (1963), 95-120, Karachi), Sarah Stroumsa'un "The Beginnings of the Mu'tazilî Reconsidered" (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 265-293, Jerusalem), Abdu's-Subhan'ın "New Sources For The History of The Mu'tazilî Movement" (*Islamic Culture*, Vol. XII, No: 3, 1938), İsmail R. Farukî'nin "The Self in Mu'tazilî Thought", (*Wooster Conference on Comparative Philosophy and Culture* at Wooster Collage, Ohio, April 22-24, 1965), M. Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Husun-Kubuh" (*Dâr el-Funûn İl. Fak. Mec.*, Sayı: 2 Sene: 1, İstanbul 1926, 100-116), Metin Yurdagür, "Son Dönem Mutezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kadı Abdulcebbar Hayatı ve Eserleri" (MÜİFD, IV (1986), İstanbul), Osman Aydın'ın "Dirâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri" (AÜİFD, XXXIX (1999), 661-691), "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri" *Dinî Araştırmalar*, IV, s. 9 (2001), 45-62) ve "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, I, s. 10 (2003), 99-122) başlıklı makaleleri zikredilebilir.

8. MU'TEZİLE'NİN İSLÂM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

Mu'tezile, İslâm dinini diğer din ve ideolojilere karşı savunma konusunda naklî delilleri yeterli görmeyerek akılî burhanlara gerek duymuş ve bu doğrultuda mücadele vererek kendilerine özgü bir metot geliştirmiştir. Böylece onlar rasyonel olduğunu ileri sürebilecekleri ve Kur'an'a uygun olduğunu gösterebilecekleri bir öğreti kurmaya yönelmişlerdir. Mu'tezile, görüşlerini ileri sürme ve metotlarına bir standart getirme uğraşında, Yunan felsefesinden bilgisel ve metodik açıdan yararlanmış ve bu çabaları sebebiyle söylemleri felsefî bir üslûp kazanmıştır.

Mu'tezilî bilginlerin ve mezhebin birçok mensubunun diyalektik yönlerinin güçlü olması, yabancı din ve kültürel unsurlara karşı mücadele vermeleri, cedel ve tartışma ilmindeki müstesna yerleri, tevhid ve adl esasları üzerinde yoğunlaşmaları ve benzeri nedenlerden dolayı ekolün kelâmın teşekkülünde ve zirveye ulaşmasında önemli bir katkısı bulunmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin kelâm metodundaki nassa bağlı kalmakla beraber akla da önem verme ve nasları akılî çerçevede yorumlama tarzının, Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumuna hizmet ettiği ve Sünnî kelâmcıları da etkilediği söylenebilir. Mu'tezile, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde cisim, araz, cevher ve atom görüşleri ile özellikle Eş'arîlik ekolü kelâmcılarını ve İslâm düşünce sistemini etkilemiştir. Eş'arî'nin ve sonraki dönem -Cüveynî ve Şehristânî gibi- Eş'arî düşünürlerin metinlerinde ve Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin geliştirdiği tabiat felsefesinde cevher, atom ve araz gibi kavramların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu açıdan onların genel İslâm düşüncesine katkıları göz ardı edilemeyecek derecede önem arz etmektedir.

Mu'tezile'nin hem Basra ve hem de Bağdat ekolleri, prensip olarak usûl-i hamseyi benimsemelerine rağmen tüm görüşlerinde tam bir mutabakat içerisinde olmaları ve birbirinden farklı görüş ve düşünüşe sahip bulunmaları, onların düşünce özgürlüğüne verdikleri önemi ve değeri göstermektedir. Temel olarak Mu'tezile, insanı sorumlu bir varlık olarak görmüş ve onun sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitâ'a bağlamıştır. Şer-hayır, iman-küfür, tâat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmıştır. Onlar, teorik olarak adaleti ve fikir özgürlüğünü savunmuştur. Bu nitelikleri onların hem İslâm düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde özgün bir konuma sahip olmalarını sağlamıştır.

Mu'tezile, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın akli ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikriyle, evrensel bir bakış açısı yakalamış ve her çağın anlayışına hitap edebilecek temel ilkeler koymuştur. Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınmayacağı anlayışıyla hareket etmişler ve Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî açıdan, hem de metot açısından yararlanarak çağımızdaki bilimsel anlayışa ışık tutabilecek bir yaklaşım tarzı ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile, sadece ilmî meselelerde değil, imamet ve siyaset anlayışında da özgül bir yaklaşım sergilemiştir. Onlar, Müslüman toplumun bireylerinin bir inanç topluluğu oluşturmalarını önemsemişler, Kur'an'da ve Peygamber'in örneklerinde mevcut ahlâkî ilkelerden oluşan bir sistemi savunmaya özen göstermişlerdir. Mu'tezile'de imamet konusunda egemen olan anlayışın, devlet başkanını belirleme görevinin topluma bırakılmış olmasıdır. Onlara göre imam olacak şahsın adil olması ve iman ehli bulunması, Kitap ve Sünnet'i bilerek onlarla amel etmesi, bu kişinin belli bir soya veya kabileye aidiyetine gerek olmadığı -sonradan bu nitelik göz ardı edilmiş olsa bile-, yöneticide bilgi ve adalet özelliğine vurgu yapılması, dönemleri için olduğu kadar günümüz koşullarında da önem verilebilecek ilkeler olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca imamet konusunda, şer'î ilkeleri yürütme adına toplumun kendi içlerinden ehil bir kişiyi seçerek siyasî otoriteyi sağlamaları, devlet başkanının mutlak ve keyfî yetkiler kullanamaması, imamete getirme yetkisi bulunan grubun, toplum çıkarlarına aykırı hareket ettiği ve sorumlulukları yerine getirmediği takdirde halifeyi görevinden uzaklaştırma hakkına sahip olması, toplumun imamet kurumunun sağlıklı bir biçimde korunabilmesi için katkıda bulunabilmesi şeklinde prensipler ortaya koymuşlardır. Mu'tezilî imamet düşüncesi, günümüzdeki siyaset anlayışına ışık tutabilecek ilkeleri de bünyesinde barındırmaktadır.

Mu'tezile, özellikle Şîî düşüncede belirgin bir şekilde var olan geçmişin idealize edilmesine, kutsallaştırılmasına, yüceltilmesine ve olduğundan daha üst bir konuma yerleştirilmesine, tarihsel eleştiri ve çözümlemeciliği ile -tarihle uzlaşmayı da göz ardı etmeden- karşı koymuştur. Ekol, ele alınan kavramların, olguların ve görüşlerin içinde buldukları dönemin ürünleri olduğu gerçeğinden hareketle, geçmişini olduğu gibi ve tüm çeşitlilik ve çelişkileriyle sergilemenin gereği üzerinde durmuştur. Böylece ilk döneme atfedilen tartışılmaz dinî boyut, Mu'tezilî imamet ve siyaset düşüncesiyle akla, mantığa ve realiteye uygun bir şekilde tenkide açılmıştır. Mu'tezilî imamet ve siyaset anlayışında, mevcut siyasal yapıya saldırma ya da mevcut düzenin ve dengelerin uzun süre sürdürülmesi şeklinde uç yaklaşımlar pek yoktur. Zaman zaman bu iki yaklaşım arasında gidip gelinmişse de, marjinal bir tutuma yönelinmemiştir.

Mu'tezilî imamet düşüncesi, manevî otorite ile siyasî otoritenin arasını ayırmış olması sebebiyle de, İslâm düşüncesine ve insanlık tarihine önemli bir katkı sağlamıştır. Çünkü yapı itibarıyla birbirinden farklı ve ilgi alanları birbirine zıt olan bu iki otoritenin, bir diğeri alanına müdahil olması, beraberinde ihtilâfa, kargaşaya ve kaosa neden olacak bir yapının teşekkül etmesine zemin hazırlayacaktır. Mu'tezilî gelenek, diğer prensiplerinde olduğu gibi, imamet anlayışında geliştirdiği mantık örgüsü ve analitik düşünce tarzıyla, bu gerginliğin giderilmesine yönelik önemli bir çaba sarf etmiştir. Ayrıca Mu'tezile içerisindeki efdaliyyet, mefdûliyyet, imamın gerekli olup olmayışı ile ilgili farklı görüş ve yaklaşımlar, ekolün siyasal çoğulculuğa yatkın bir zihniyet yapısına sahip olduğunu göstermesi açısından da dikkat çekicidir.