

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2020

ARAŞTIRMA
Research

Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist miydi?

Mustafa Köse

Dr. gr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
mustafakose@ksu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1197-5319>

Geliş Tarihi / Received: 13.03.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2020

z

Fikirler, kendilerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel çevreler ile birlikte değerlendirilir. Benzer ortamlar aynı özellikteki düşünsel oluşumlara neden olabilir. Hümanizm, oğunlukla Batı düşüncesi içinde ve seküler bir nitelikte kabul edilir. Ancak modernite ile birlikte ortaya çıktığı varsayılan hümanizmin sadece Batı'ya ait olup olmadığı ve din ile ilişkisi tartışılmalıdır. Tam bu noktada İslam düşüncesinde entelektüel yönelimleriyle ne çıkan Mutezili düşünürlerin hümanist sayılıp sayılmayacakları incelenmelidir. Bu çalışmada düşünceleri oluşturan kültürel çerçeveye atıfta hümanizmin Mutezili düşüncedeki izdüşümü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikli olarak çalışmamızın ilk bölümünde hümanizm kavramı üzerinde durularak Batı düşünce geleneğinde nasıl oluştuğu ortaya konulacaktır. Sonrasında genelde dinlerin özelde ise İslam dininin hümanist bir yorumunun mümkün olup olmadığı ele alınacaktır. Bu bağlamda farklı hmanizmlerin olabileceği, bunlardan birinin de Tanrı merkezli hümanizm olduğu tespit edilecektir. İkinci asrın entelektüel zemininde ortaya çıkan Mutezili düşünürlerin edebi çalışmalara yaklaşımları, dini bilginin inşa edilmesinde insan yetilerine güven duyup duymadıkları, insanın yasama faaliyetlerindeki rolü, insanın toplumsal siyasi yönünü nasıl değerlendirdikleri genel manada ele alınacaktır. Bu açıdan onların din anlayışını diğer İslami yorumlardan ayıran noktalara yer yer karşılaştırmalarla işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İnsan, Hümanizm, Modernizm, Rönesans.

An Identity Investigation: Was Mu'tazilah Humanist?

Ideas are evaluated with the socio-cultural environments that reveal themselves. Similar environments can cause intellectual formations of the same property. Humanism is mostly regarded in Western thought and in a secular nature. However, whether humanism supposedly emerging with modernity belongs only to the West and its relationship with religion should be discussed. At this point, it should be examined whether the Mu'tazili thinkers who stand out with their intellectual orientation in Islamic thought should be regarded as humanists. In this study, the projection of humanism in Mu'tazili thought will be revealed by referring to the cultural framework that constitutes the thoughts. Firstly, the concept of humanism will be emphasized in the first part of our study and it will be revealed how it was formed in the Western thought tradition. Afterwards, it will be examined whether a humanist interpretation of religions in general and Islam in particular is possible. In this context, it will be determined that there can be different humanisms, one of which is God-centered humanism. The approach of the Mu'tazili thinkers, who emerged in the intellectual background of the second century, to literary studies, whether they trust human abilities in the construction of religious knowledge, their role in the legislative activities, how they evaluate the social political aspects of human beings will be discussed. From this point of view that distinguish their understanding of religion from other Islamic interpretations will be pointed out in some places by comparisons.

Keywords: History of Islamic Sects, Human, Humanism, Modernism, Renaissance.

Atf / Cite as

Köse, Mustafa. "Bir Kimlik Soruşturması: Mutezile Hümanist miydi?". *Marife* 20/1 (2020), 167-194. <https://doi.org/10.33420/marife.703190>

Summary

As a western origin concept, does humanism belong only to the West? Can we talk about trends and schools with humanitarian features in the Islamic thought? In this study, where an identity determination will be made about whether Mu'tazilah is a humanist or not, firstly, it was introduced how humanism was formed in the Western thought. Later on, it is examined whether a humanist interpretation of religions in general and Islam in particular is possible.

Humanism in our language is a derivation of the French word "humanisme". But the meaning of the concept cannot be reduced to the saying "human is the measure of everything" (Pantôn anthrôpos metron) or to the philanthropy. It is not rationalism either. Nevertheless, today it is still possible to talk about rational, utilitarian, empirical, realistic, Marxist, socialist, existentialist, theist or atheist humanism types.

Humanism is not a religion and accepting it like one would be expanding its actual meaning. It is possible to divide religions into two categories as authoritarian and humanitarian. Humanitarian religions are concerned with human and what they can do. Accordingly, one must understand him/herself and his/her relationships with other people and improve his/her intellect to understand his/her place in the universe. For humanitarian religions, God is a symbol of the personal forces that man tries to actualize in his life and not a symbol of obedience and disabling of the reason. Therefore, just like there is no single religion, there is no single understanding or interpretation within a particular religion.

Mu'tazilî scholars were intellectual individuals who professed theological statements with lasting awareness of human conditions. They were also the people who guided the movement and stood out with their social class. Most of them were craftsman but all belonged to urban life style and were cultured. They were Muslim writers whose inspiration was religion but they also produced original works and accepted that man could do it. When writing, they adopted a clear, appealing style to everyone, considered their audience and avoided elitism.

One of the most important compilers of the human culture is the Mu'tazilî Jâhiz. Without ignoring moral concerns, he has been one of the most important representatives of this trend with his compilations in the fields like skit, singing, theft, and joke.

Mu'tazilî scholars drew attention with their rationalist and skeptical approach. But it is important to note that Mu'tazilî rationality does not mean rationalism as we know it. According to Mu'tazilah, only the lay people are sure of themselves. The distinguishing feature of the elite is that they doubt. The distinctive nature of their faith is skepticism. Because without doubt, there wouldn't be any need to use the mind. So to them, it is the suspicion that motivates the mind.

They opposed scholasticism and did not accept its monopoly of interpretation on religious text. Instead of blindly clinging to tradition, they chose to show effort to actually understand. Their approach to the Husun-kubuh (Good-Evil) issue, points to the role of reason in legislation. This approach was essentially an effort to humanize / rationalize the eternal text or divine. Right and wrong were independent of the will of Allah. According to some of the members of the school who discussed whether there is a cause or not to the imperativeness of the obedience to fards(obligations), Allah legislated the fards and sharia for a reason.

Mu'tazilah is the founder of the discipline of 'kalam' and kalam was not a discipline/subject taught in the school that represented scholasticism. They were often opponents. Mu'tezilah members, who are mostly Persians; aimed to protect the God from superstitions by accepting it as a reasonable entity. This God was also the object of the theoretical thinking of the human, who was accepted as the subject in the center, and the natural result of every believers' reasoning, not a God reached by bodily action. Raising God to an abstract concept that was thought by reason and aiming at certain goals (maqâsîd al-sharī'ah), opened the door for humanitarian interpretations.

Considered as one of the important trends of the humanitarian approach, the experiment(alism) claims that the only sources of human knowledge are senses and experiments. Although Mu'tazilah's experimentalism is not included in this style, it can be said that they value the facts and observations in nature, and have an approach to know the things as they are.

Mu'tazilah, who claimed an ontological discourse on the position of the human in religious epistemology and in religion, has placed the human in the center and argued that the actions must belong to the human beings to have moral responsibility. Freedom in the actions of particular human individuals basically means for a human to prevent him/herself from doing or not doing an action. In other words, it means that there is no a priori determination for the action. This is also related to God's justice (theodicy) as a philosophical-theological problem. One of the most important indicators that shows Mu'tazilah has put the human in the center is their claim that all actions of God aim ultimately for the benefit of man.

The Hadith Supporters (Ahl al-Hadith) regarded man as limited, surrounded and the toy of divine will. This was an approach that did not leave any room for man with God. The eternal knowledge was encompassing and determining everything with its human. Due to the political passivity (quietism) provided by the belief of fate, it was only possible to advise against the unfair ruler. Beliefs such as intercession and torment in grave also supported political uncertainty. Mu'tazilites were the architects of the tradition of political activist thought. They denied that politics could be the subject of belief. Although different humanisms and their relationship with religion differ and even though Mu'tazilites do not have a system that would qualify them as a sect, they deserve to be regarded as representatives of Theist/Godly Humanism with the importance they attribute to man in the face of God. The basis of this acceptance lies in the idea that human beings can exist in the world via positive relationships they build with the divine. In this sense, the school is located directly opposite the Hadith Supporters (Ahl al-Hadith) and their views of religion, which make the man fiddling before God, thinking that the divine absorbs everything. Nevertheless, it can be said that Mu'tazilah was as humanist as the monist culture in which the human being was completely ignored and devalued against the absolute, and the disarming of the human mind was an anti-humanitarian approach.

Giriş

Beşercilik veya insançılık¹ da denilen hümanizm(a)² dilimize, Fransızca humanisme kelimesinden geçmiştir. Hümanizm, “İnsan her şeyin ölçüsüdür” (Pantôn anthrôpos metron)³ sözüyle özetlenebilecek sofistik bir anlayış ya da insan sevgisi, insan severlik değildir. Rasyonalizm yani salt akılçılık hiç değildir. Mamafih bugün akılcı, faydacı, deneyci, gerçekçi, Marksist, toplumcu, varoluşçu (existansiyalist), tanrıtanır ya da tanrıtanımaz hümanizmlerden söz edilebilmektedir.⁴ Dolayısıyla kavramı hümanistlerin bir niteliğine indirgemek yanlış olur. Öncelikle kavramın manaları üzerinde durmak, ne zaman hangi şartlarda ortaya çıktığını ve hangi dönemlerde ne ifade ettiğini ortaya koymak gerekmektedir.

Kavram başlangıçta Rönesans'ın yazarları için kullanılmış ve büyük önemini 16. yy.'da kazanmış olsa da⁵ Floransa'da 15. yy.'da öğretmen, hatip ve çevirmen gibi mesleklerini icra etmek için sözlük kullananlara umanisti⁶ denilmiştir. Dil fenomeninin, insanlar arası bir eylemin ve temasın sonucu olarak ortaya çıktığını ilk defa

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 2/341; Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsançılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, 2. Baskı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2005), 15; Sadık Türker, “Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar”, *Felsefi Düşün* 9 (Ekim 2017), 5. Arapça el-İnsaniyye kelimesi bu manada kullanılmaktadır. Bk. Louis Gardet-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş-Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 315.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 431 vd.

³ Platon, *Diyaloglar*, trc. Teoman Aktürel, 5. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 193, 475, 487, 497. Ayrıca bk., Edward Schiappa, *Protagoras and Logos*, 2. Edition (Carolina: University of Carolina Press, 2003), 117 vd.

⁴ Krş., Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 8. Baskı (New York: Humanist Press, 1997), 15.

⁵ Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 12.

⁶ Tony Davies, *Hümanizm*, trc. Emir Bozkırlı, (İstanbul: Elips Kitap, 2010), 10.

hümanistler değerlendirmiş ve edebiyat alanındaki incelemelere yer açmıştır.⁷ Buradan hareketle İslâm kültürü içerisindeki edeb (çoğulu âdâb)⁸ çalışmalarını hatırlamakta fayda var.

Cicero, Platon'dan Stoacılar uzanan uyumlu ve iyi insan ülküsünü, *Studia humanitatis* (insanlık öğrenimi) ve *studia humanitatis et litterarum* (insanlık ve edebiyat öğrenimi) tabirleriyle ifade etmiştir.⁹ Heidegger'e göre de *homo humanus/Romanus*, barbar olmayan, yedi özgür sanat eğitimini almış, asil Roma vatandaşını imlemektedir. İnsanın insanca (*humanus*), özgür ve doğasına uygun olması; gayr-ı insani (*inhuman*) olmamasının yolu kendi özünü sürdürmesi ve bunun dışında bir düşünceye dalmamasından geçmektedir.¹⁰ M. Arnold ise hümanizmi "kültür" kelimesiyle eş anlamlı saymıştır.¹¹ Buradan hareketle el-hadâretü'l-insânîyye tamlaması insani uygarlık manasına gelmektedir.¹²

Batı kökenli bir kavram olan Hümanizm fikri olarak da sadece Batı'ya mı aittir? İslam düşüncesi içinde hümaniter niteliklere sahip yönelimlerden söz edilebilir mi? Mutezilenin hümanist olup olmadığına dair bir kimlik tespitinin yapılacağı araştırmada öncelikli olarak hümanizmin Batı düşünce geleneğinde nasıl oluştuğu ortaya konulacaktır. Genelde dinlerin özelde ise İslam dininin hümanist bir yorumunun mümkün olup olmadığı irdelenecektir. Daha sonra ikinci Hicri asrın entelektüel zemininde ortaya çıkan Mutezili düşünürlerin edebi çalışmalardaki rolleri, dini bilginin inşa edilmesinde insan yetilerine güven duyup duymadıkları, insanın yasama faaliyetlerindeki rolü, insanın toplumsal siyasal yönünü nasıl değerlendirdikleri genel manada ele alınacaktır. Bu açıdan onların din anlayışını diğer İslami yorumlardan ayıran noktalar karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Batı Hümanizmi

Rönesans'ın (Yeniden doğuş) ortaya çıkış tarihi şüphelidir.¹³ Ancak İstanbul'un fethinden sonra Avrupa'ya nakledilen literatür, Amerika'nın keşfi ve Galileo'nun dürbünü yukarıya çevirmeyi akıl etmesi insanı merkeze alan, onun bu dünyadaki yeri ve anlamı üzerine düşünen hümanizmin Rönesans'ın oluşumundaki etkisi şüphe götürmez bir gerçektir.

İtalya, Rönesans'ın beşiği kabul edilir. Bununla birlikte Toledo'daki ünlü çevirmenler okuluna ve Avrupalıların unutmuş olduğu Yunancadan Arapça ve İbranice aracılığıyla Latinceye yapılan çevirilerin etkisine işaret eden Bronowski¹⁴ bu

⁷ Zekiyan, *Hümanizm*, 47.

⁸ Bk., Lenn E. Goodman, *İslâm Hümanizmi*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: İletişim Yay., 2006), 12.

⁹ Zekiyan, *Hümanizm*, 38-39.

¹⁰ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, trc. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2013), 10-13.

¹¹ Davies, *Hümanizm*, 11.

¹² Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 316.

¹³ Orta Çağ, Abailard'ın XII. yüzyıldaki eleştirileri, XIII. yüzyıldaki dini mistisizm hareketi, XV. ve XVI. yüzyıllardaki keşifler ve matbaanın yaygınlaşması ile sona ermiştir. Bk., Jules Michelet, *Rönesans*, trc. Kazım Berker (İstanbul: Cumhuriyet Yay., 1998), 19-20.

¹⁴ Jakob Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, trc. Aykut Köker, 3. Baskı (İstanbul: Say Yay., 2012), 137-138. Ayrıca bk., Michelet, *Rönesans*, 22.

dönem İspanya’ında oluşan kültürel harmoni ve neticesinde meydana gelen entelektüel birikime dikkat çekmiştir.¹⁵ Artık klasik dünya yıkılıyordu ve eski olan birçok şey başta Orta Çağ eleştiriyeye tabi tutuluyordu.

Saldırının merkezinde ereksellik, erek nedenler kuramı ve doğayı henüz meydana gelmemiş biçimleri gerçekleştirme eğilim ya da çabasıyla dolu olarak açıklama girişimi vardı. Aristoteles fiziği doğayı, tanrısal doğanın taklitlerinin ayrıntılı bir silsilesi ile açıklamaktaydı. Rönesans felsefesi ise tanrısal ve kendi kendini yaratmanın etkin ve edilgin yanlarını, doğal gelişmeler ve süreçler bütününe ya da onlara can veren ve yöneten içkin güçten ayrı tutarak birbirinden ayırmaktaydı.¹⁶ Yer merkezci (geosantrik) bir evren tasarımıdan Yeni Eflatuncu tanrının da imgesi olan¹⁷ güneş merkezli (heliosantrik)¹⁸ evren modeline geçilmesi ve Newton’un eseriyle ifade ettiği üzere göğün fiziğinin mümkün hale gelmesi matematiği etken kılmıştı. İlk hümanistler bilimin insana ne gibi bir fayda getireceğine atıfla bilime karşı çıkmışlar ancak zamanla Aristoteles’in etkisinin kırılması ve güçlü bir öteki dünya (cı tin) yaklaşımında ve Güneş’e yeni bir bakışta birleşmişlerdi.¹⁹ Bu ise organizmacı bir doğa tasarımıdan mekanik doğa²⁰ tasarımına geçişle sonuçlandı.

Astronominin insanlık tarihindeki ilk ilimlerden olması tesadüfi değildi. Takvim kullanmak, ibadetleri bu takvime göre düzenlemek evrensel bir düzen arayışının neticesiydi. İnsanoğlu tarih öncesi çağlardan beri Bruhl’un ifadesiyle “sihirli dünya”²¹da yaşamakta ve evreni anlamak, onun karşısındaki çaresizliğini, acizliğini yatıştırmak ihtiyacıyla bir takım dini ritüellere başvuruyordu. Bu çerçevede gök ile irtibat kurmaya başlayan insanlık, kaosun (düzensizlik) içinde kozmosu (düzeni) sağlamaya çalışmış, bahar ekinoksu ritüellerini (Nevruz vb.) yaparak yeni yıl için şükranlarını sunmuştu. Ancak bu faaliyetler nihayetinde bir anlam arayışının ürünüydü. Rönesans ile birlikte evreni ve sınırlarını açıklama gayretiyle yepyeni bir kültür oluşmuştu.

“Orta Çağ tanrı merkezçiliğinin yerine insanca bakışın, metafizik ve aynı zamanda dinsel sorunun yerine ahlaksal sorunun, ahiret mutluluğunun yerine eylemin konması söz konusu” idi.²² Bacon soy, mağara, çarşı-pazar ve tiyatro idollerinden, insanı hataya düşüren etkenlerden bahsederek ampirist bir geleneğin doğmasına öncülük eden büyük bir hümanistti. Yeni bir dünyanın kapılarını Aristoteles’in mantığına karşı ortaya koyduğu metodolojisi *Novum Organum*, bir çeşit tek sesliliğe

¹⁵ Bk., Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, 137. Ayrıca bk., Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, trc. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 209-210.

¹⁶ R. G. Colingwood, *Doğa Tasarımı*, trc. Kurtuluş Dinçer (İstanbul: İmge Yay., 1999), 111-113.

¹⁷ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*, trc. Kurtuluş Dinçer, 3. Baskı (Ankara: Gündoğan Yay., 2000), 88.

¹⁸ Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*, trc. C. Cengiz Çevik, 2. Basım (İstanbul: İş Bankası Yay., 2017), 39.

¹⁹ Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 215. Petrarca’nın, *Dünyanın Anlamsızlığı Üzerine* adlı eserine bakılabilir.

²⁰ Tabiata daha ekolojik ve holistik bir bakışın doğması ile ilgili bk., Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, trc. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yay., 1992), 93, 98-100.

²¹ Georg W. Oesterdiekhoff, “The Nature of ‘Premodern’ Mind”, *Anthropos*, 110 (2015): 16 vd.

²² Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 12.

itiraz kabilinden, çok seslilik olarak nitelemişti.²³

İnsanın doğayı ve kendisini keşfi, yeni bir bakış açıydı. Dahası dünyanın bir merkezini olduğu fikri yadsınmaktaydı. Evrenin merkezinde kozmik bir sütun olduğunun kabul edilmesi ve dünyanın, bu merkezin etrafında uzanması (axis mundi) fikri yok sayılmaktaydı. “Bizim (eski) dünyamız” en yüksek ve göğe yani ilahi olana ulaşılması için en ideal yerd. Ancak küresel evren tasarımı ilahi olana ulaşmak için bir merkezin değil birden fazla (insan sayısı kadar) kutsal uzamın oluşmasını mümkün kılmış bu noktada, diğer uzamlar anlamını yitirmişti. Böylece yer çekimi ile mitik anlatılardan, mucizelerden kurtuluş söz konusu olmuştu.²⁴ Aristoteles’e göre çekim yasası sadece ve sadece ay altı alemde işlemekte iken bu yeni tasarımda ay ve yıldızlar yer ile türdeş olmaktaydı. Newton’un, Ay’ı yörüngesinde tutan gücün elmayı çeken güçle aynı olduğunu düşünebilmesi²⁵ hiç şüphesiz Copernicus’un yer merkezli gökbilim paradigmasını yıkması sayesinde olmuştu.²⁶ Değişim bir alanda başlamıştı ancak diğer alanlardaki klişelere tutunmayı da zorlaştırmıştı. Copernicus, ulusal ya da uluslararası düzeyde sarsılmaların olduğu ve yeniliklere gebe bir dönemde yaşıyordu ve Müslümanlar, hanedanlık çatışmalarıyla sarsılan Avrupa’yı fethetmek üzereydi. Böylesi bir dönemde Luther ve Calvin Katolikliğin dini hegemonyasına karşı seslerini yükselten kişiliklerdi.²⁷

İnsanoğlu dini metinlere göre mutlu bir yaşantıyı (cennet) bilgiyi, bilinci elde etme pahasına terk etmiş, düşmüştü. Öyle ya doğa, Yunanlılar için maddi bir cisimdi. Yaşamla doluydu ve tüm devinimleri yaşamsal devinimlerdi. Belli bir amaca yönelik ve akılla yönetiliyordu. Newton’un, Woolsthorpe Bahçesi anlatısında ise insan artık bahçesinin kanunlarını bilimle kendisi anlayacak yine kendi özel girişimleri ile onu yeniden ve yeniden imar edebilecekti.²⁸ Söz konusu gelişmeleri paradigma değişimi olarak gören Kuhn’a göre, yeni bir sentez yapılmıştı ve bazı görüşlerin yok olması doğaldı.²⁹

Mesela modern düşüncede ölü madde ile canlı ruh arasındaki ilişki sorunu yoktu. Gök cisimlerinin mevsimsel dönüşü ile akvaryumdaki balığın devinimi arasında ilkesel bir fark gözetilmiyordu. Madde-ruh arasındaki ilişki sorunu da yoktu. Bir Spartalının Lykurgos yasalarını tasarlama ve onlara uyma ile doğa yasalarını tasarlama ve onlara uyma arasında bir fark bulunmuyordu. Madde, üzerine biçimin yüklendiği, her şeyin kendisinden yapıldığı bir şey değil, niceliksel olarak düzenlenmiş devinen şeyler bütünüydü.³⁰ Doğa, geleneksel dünyada Tanrı adına işlenmekte iken şimdi endüstriyel devrim insan adına, onun daha da güçlenmesi için işlenmekteydi. Maddeyi atomize eden modern bilimsel düşünce bir açıdan değişmediği için

²³ Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, trc. Sema Önal (İstanbul: Say Yay., 2012), 127; Davies, *Hümanizm*, 113-117.

²⁴ Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yay., 2017), 36-37.

²⁵ Bu olayın böyle olduğu varsayılmaktadır. Bk., Eyüp Erdoğan, *Aristoteles’ten Newton’a Paradigmatik Bilim Tarihi*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2009), 219.

²⁶ Colingwood, *Doğa Tasarımı*, 116-117.

²⁷ Kuhn, *Kopernik Devrimi*, 211.

²⁸ Michelet, *Rönesans*, 48.

²⁹ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, trc. Nilüfer Kuyuş, 3. Baskı (İstanbul: Alan Yay., 1991), 51. Ayrıca bk., Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 26.

³⁰ Colingwood, *Doğa Tasarımı*, 131-132.

ruh anlayışına karşı çıkmış ve değişim, evrim teorisiyle mutlak olarak kabul edilmişti.

Cennetten kovulmanın nedeni olan elma (bilgi ve dahası bilinç) Newton'a ve modern insana birtakım şeyler sunmuştur. Animizmde kâinatın bir varlık meclisi olarak tasavvuru söz konusudur ve tüm canlı-cansız nesnenin ortak yaşam hakkı vardır. Tarım toplumunda ise evcilleştirilen hayvanların ruhlarının olduğu düşünülmezdi. Modern felsefede Descartes insanın ruhunu kabul etmekle birlikte³¹ hayvanlarda ruh olduğunu düşünmüyordu. Daha sonra gelen de La Mettrie, insanın ruhunu da kabul etmeyerek *a Man Machine* isimli eserini yazmıştı. Teizmde Tanrılar tarafından yönetilen bir evren tasarımı ve örtük biçimde insanın kendi dışındaki bir ruh vasıtasıyla merkezde olması söz konusuydu. Her şey onun etrafında dönmekteydi. Animizmin eşitlikçi ve tüm şeylerin ruhlarla dolu dünyasından, Tanrı adına ezelde görevlendirilmeye ve şeylerin daha sessiz olduğu, nesneleştiği, onlarla ilgili dileklerin Tanrıdan istenmesine uzanan bir değişim yaşanmaktaydı. İnsanın varlıkla olan ilişkisi animist senfoniden insan ve tanrı arasındaki diyaloga ve bilimsel devrimle de insanın tek kişilik gösterisine dönüşmüştü.³² Dahası inanan insanın içinde yaşadığı kutsal dünyaya giriş törenleri yok olmaktaydı.³³ İlahi sözleşmeci bu yaklaşımda inanan (teist) insandan beklenen, şükürünü yerine getirmesi idi. İlahi takdirin yazgısına boyun eğen Orta Çağ insanı modernite ile birlikte kendi kaderini yapma (/yazma) imkanına erişmiş ve verili olan anlamı terk etmişti. Anlam, artık bizatihi insanın kendinde içkindi (antroposantrizm). Bilim adamlarının, dünyayı olduğu gibi anlatması, sanatçıların tabiatı/olayları gördüğü gibi resmetmesi (klasizm), loncalardan ayrılarak özgünleşmesi ve dehanın ilahi bir yetenek kabul edilmesi ve çalışmalarında resmi çizen öznenin merkeze yerleşmesi mümkün olmuştu. Artık sıradan insanların saraylara kadar yükselebildiklerine³⁴ ya da bir araya gelerek devrim yaptıklarına şahit olunan bir dönem gelmişti.

Doğanın mekanikleşmesi, geometrikleşmesi³⁵ ve büyüsünün bozulması³⁶ insan açısından bir güç arayışını beraberinde getirmiş, mekanik aletlerin icatları mümkün hale gelmiş ne sonuçta zanaatkarların el emeği ile yaptıklarının yerine fabrika ürünleri kaçınılmaz olmuştu. Artık insanların oturduğu evler işlevseldi ve bir çeşit makineydi.³⁷ Daha önce mana karşılığında gücü terk eden insan, hümanizm ile birlikte anlamı dünyaya hasretmiş, cenneti (mitosu) dünyada aramaya/kurgulamaya başlamıştı. Gelecek ümidini dünyaya taşıyarak onu, eliyle inşa edebileceği bir mite, yeryüzü cennetine³⁸ dönüştürmüştü. Bu yaklaşımın özeti 'kazan-kazan' mot-

³¹ Res cogitans - res extansa ayrımı için bk., Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, 183.

³² Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*, trc. Poyzan Nur Taneli, 3. Baskı (İstanbul: Kolektif Kitap, 2016), 107.

³³ Mircae Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990), 135.

³⁴ Mozart'ın, *Figaro'nun Düğünü* isimli operası böylesi bir hikâyeyi anlatır. Bk., Bronowski, *İnsanın Yükselişi*, 206.

³⁵ Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 111-112.

³⁶ Bk., Vincent P. Pecora, *Secularization and Cultural Criticism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 107.

³⁷ Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 47.

³⁸ Eliade, *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*, 100.

tosuydu ve sonu gelmeyecek bir mücadelenin habercisiydi. Eskiden Tanrının yokluğu her şeyi mubah hale getirebilecek bir kaos sebebi iken bugün varlığı ile her şey mubah hale gelmişti. İnsan, dünya görüşünü (weltanschauung) kendisi belirlemek-teydi ve merkezde artık kendisi ve konutu yer almaktaydı.

Büyük bozulduğu için uyum kadar çatışma da vazgeçilmezdi ve bireysellik, rekabet kavramları³⁹ önem kazanmıştı. İnsan dünyanın tam ortasında, hayvanların aksine seçimleriyle yazgısını belirleyen, Tanrının temsilcisi ve ne yersel ne de göksel en büyük mucizesiydi. Ussal bir varlıktı ve eğer doğa felsefesine yönelir ve bu amaçla teolojiye karşı çıkabilirse Tanrısallığı gerçekleştirebilirdi.⁴⁰ Bu anlayış, her devletin kendisini dünyanın merkezinde görmesinin yani ulus devletlerin habercisiydi. Moore, Campanella ve Bacon tıpkı Platon gibi ütopya tarzındaki (mükemmel ülke) eserleri bu düşünceyi idealize etmek için yazılmıştı.

Geleneksel insan, belirli aralıklarla zamanın başlangıcına, gerçekliğin yaratıldığı, ilk kez tezahür ettiği o mucizevi ana geri dönmeye çalışırdı. Mevcut durumu muhafaza etmek ve dengeyi bozabilecek her türlü değişimden kaçınmak onun temel ereği idi. Merak, tehlikeye aralanan bir kapıydı. Öyle ya, dünyanın öteki ucuna gidince bulabileceği şey nihayetinde kendisi olacaktı. Bu sebepten ötürü, iyi disiplinli bir kafanın alameti, kendini durdurabilme, kendi başına kalma gücüdür demmişti, Seneca.⁴¹ Modern insan içinse mucize, kendisinin var olmasıydı ve doğum günü bu manada en özel zamandı. Bu insanın kozmik düzeyde bir sorumluluğu vardı ve Eliade'ye göre aslında taze ve temiz bir Dünya'ya yeniden sahip olmayı istemek ontolojik bir saplantıdan başka bir şey değildi.⁴²

2. Hümanizm Din İlişkisi

Antropologlar dinin doğaüstü birtakım güçlere olan inanç, ibadetler, ahlak ve belirli bir hiyerarşiye sahip dini zümreyi içerdiği noktasında birleşirler.⁴³ Hümanizm ilk olarak müesses din ile çatışmıştır. Kilise otoritesine ve teolojik dünya görüşüne karşı yaklaşık iki yüz elli yıl mücadele edilmiş ve aydınlanma insanı genel manada dinden, dinin insan doğasına dair yaptığı belirlemelerden dolayı muazzam biçimde rahatsız olmuştur. Tarihe damga vuracak makale, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevapta ifadesini bulmuş, aydınlanmış değil ama aydınlanmakta olan bir çağda yaşadığını ifade eden düşünür, bir çocukluk sanrısından kurtulmayı ifade etmek üzere o meşhur mottoyu haykırmıştır: "Bilmeye cesaret et! (Sapare aude!)"⁴⁴ Eagleton ise aydınlanmanın inanç meselesini dert edinmekle birlikte

³⁹ Alfred North Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, trc. Yusuf Kaplan, 2. Baskı (İstanbul: Külliyat Yay., 2011), 35.

⁴⁰ Pico della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, trc. Levent Özşar (Bursa: Biblos Yay., 2006), 35 vd.

⁴¹ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, trc. Erol Güngör (İstanbul: Ötüken Yay., 1981), 18.

⁴² Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 85.

⁴³ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, trc. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yay., 2002), 411-434; Horace T. Houf, "Is Humanism Religion", *Journal of Bible and Religion*, 14/2 (May, 1946): 105.

⁴⁴ Immanuel Kant, "Was is Aufklärung?", *UTOPIE Kreativ*, 159 (Januar 2004): 5.

özel olarak din ve Tanrı karşıtı olmadığını, esas düşmanın ruhbanlar olduğunun altını çizmiştir.⁴⁵ Nitekim bugün Batı'da kendisini hümanist olarak niteleyen inanç sahibi milyonlarca kişi ve onlarca kilise bulunmaktadır. Hatta 1969 yılında Papa Paul, Roma Katolikliğinin bir hümanizm hatta tek gerçek hümanizm olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶

Kepler'in (1630) dünya anlayışında, evrenin her tarafında etkin olan, uyum içinde tek bir Tanrısal yasa vardı.⁴⁷ *Kayıp Cennet* isimli eserinde hümanist hayalin şairane ifadesini ortaya koyan Milton (1674) ise geleneksel inanışlara karşı çıkarak⁴⁸ ilahi gerçeğin tüm bireylerde manevi aydınlanmaya sebep olabileceğini savunmuştu. Newton (1727) fiziği de Tanrı'ya eşsiz bir yer ayırmıştı. O, her yerde hazır ve nazır olan bir Tanrı'yı fizik teoremine yerleştirmek için ilk çağ filozoflarını ve kutsal metinleri incelemiş ve neticede çekim gücünü yaratanın Tanrı olduğunda karar kılmıştı.⁴⁹ Aydınlanmaya dair bu bakış açısına göre insanın merkezinde Tanrı olduğu için teosantrik hümanizm pekâlâ mümkündür.

Sokrat'ın kendini bil anlayışı, insanın kendi içindeki Tanrısal özü bilmesi ve değerini, onurunu bu öze dayanarak anlaması, anlamlandırması manasına gelmektedir. Bu yaklaşımda ibadet, dua, Tanrı sevgisi, günah, inayet gibi akıl üstü dini hakikatlerin irrasyonel oldukları için reddedilmesi büyük bir hatadır. Akla itiraz ile, aklın kullanılış tarzına itiraz başka şeylerdir. İnsan hem ebedi hayata yönelik dikey hem de dünyaya dönük yatay hedefleri olan bir varlıktır. Dünyevi hedefler için aşkın hedefleri kurban etmek materyalizmin hatasıdır. İnsan özgürlüğü için Tanrı'nın var olmaması gerektiği yaklaşımına karşı bizatihi Tanrı'nın bu özgürlüğün ve demokratik değerlerin koruyucusu olduğu bütüncül bir anlayıştır.⁵⁰ Böylece teosantrik hümanizm, her şeyi akla, duyulara indirgeyen ve akılla uyumsuz olan şeyleri reddeden bir hümanizme karşıttır.

Paine (1809), bir Tanrı'ya inanmakla birlikte dinleri, özellikle de müesses Hıristiyanlığa ağır eleştiriler yönelterek onu reddetmiştir. Sadece Tanrı'ya inandığını; Tanrı kelamının gözleyebildiğimiz evren olduğunu savunmuş ve sözde Tanrı kelamı olarak nitelendirdiği kutsal kitaptaki tutarsızlıkları ortaya koymuştur. Daha en baştan Yeni Ahit nitelemesine itiraz etmiş ve bunu Tanrı'nın tutarsızlığı olarak değerlendirmiştir. Tüm insanlardan inanması istenilen gizem, mucize ve Peygamberlik kavramlarına kuşkuyla yaklaşmış ve bunları çürütmüştür.⁵¹ Zekiyan'ın ifade ettiği üzere bu hümanist yaklaşım, dine karşı yönelmiş bir hareket değildi. Aksine din adına insanı küçülten ve dünyayı hor gören zihniyetlere ve din adı altında bağınazlık

⁴⁵ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, trc. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 18-23.

⁴⁶ Hakan Gündoğdu, "Hümanizm Bir Din midir?", *Dinler Tarihi Araştırmaları II* (Konya, 20-21 Kasım 1998), (Ankara: 2000): 100.

⁴⁷ Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 49.

⁴⁸ Guénon da modern düşüncenin özü itibarıyla gelenek karşıtı (antitraditional) olduğunu savunur. Bk., René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, trc. Mahmut Kanık, 2. Baskı (Bursa: Verka Yay., 1999), 35.

⁴⁹ Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, 236-238, 240.

⁵⁰ Hakan Gündoğdu, "Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain", *Felsefi Düşün*, 9 (Ekim 2017): 112-115.

⁵¹ Thomas Paine, *Aklın Çağı*, trc. Ali İhsan Dalgıç, 7. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 3, 27, 55, 170.

yapılmasına karşı çıkan bir hareketti. Tanrı, evrenin aslı ve ereğiydi (makro kozmos). Elbette ancak insan da mikro kozmos olarak diğer canlılara nazaran evrenin merkezidi.⁵² Bu açıdan gerek ilk hümanistlerde⁵³ gerekse takipçilerinde dini açıdan mutlak bir ayrılık görülmediği ifade edilebilir.

İnsan doğasının nihai amacının hümanite olduğunu savunan Herder'e (1803) göre Tanrı bu amaçla insan soyunun kaderini kendi ellerine teslim etmişti. Hümanitenin üstüne konulabilecek daha yüksek bir amaç, iyi yoktu. Tarihi süreç içerisinde insan soyunun doğası incelenirse bunun böyle olduğu, bu en iyinin sanat ve dinle hümanite adına yapıldığı görülebilirdi.⁵⁴

Diğer yandan hümanizmi bir din olarak adlandırmak onun manasını genişletmek olacaktır. Reese'in de dediği gibi: "Düşünce ve davranışın amacı insan refahı olduğunda, bu düşünce ve davranışlar karakter bakımından dinidir. Motive edildiğinde, bilime duyulan inanç dini bir inançtır. Sanat eserleri dini eserlerdir. Siyasi başarılar dini başarılardır. Sosyal ilişkiler dini ilişkilerdir ve ahlaki zaferler dini zaferlerdir."⁵⁵

Bu noktada Maritain de Tanrı'ya inanmak ile seküler hümanistlerce iddia edilen hümanizmin birbiriyle çelişmeyeceğini hatta gerçek hümanizmin bu olduğunu savunur.⁵⁶ Benzer fikirleri paylaşan Gardet-Anawati'ye göre de "tümüyle Tanrı'ya bağımlı fakat O'nun tarafından daha bu dünyadan başlayarak mümkün en yüksek hayatı gerektiren ebedi bir mutluluk hayatına davet edilen biri olmak, potansiyellerine hiçbir sınırlama getirmeksizin insana sonsuz perspektifler açar. Bu Tanrı'ya dayanan bir hümanizmdir."⁵⁷ Her ne kadar bu yaklaşım özünde normatif bir bakışı barındırırsa da indirgemeci diğer fikirlerle birlikte düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. Nitekim Rönesans'ın öncüleri kabul edilen ilk hümanistlerin tamamı seküler fikirleri savunan, dini inancını da terk etmeyen kimselerdi. Bu manada onların reddettikleri, Tanrı değil de Tanrı'ya dair kurumsal anlayışlardı denilebilir. Onlar, insan yazgısının ve geleceğin belli bir kurumsal otorite tarafından temellük edilmesine ve insanın kötü yazgısıyla baş başa kalmasına itiraz ediyorlardı ve öte dünyacı bir kadeere rıza gösterilmesine karşı özgürlüğe, geleceğe ve ilerlemeye taliptiler.

İnanmanın insan için vazgeçilmez bir fenomen olduğunu dolayısıyla usun etkili kullanımının ancak umut ve inanç ile olabileceğini düşünen Fromm⁵⁸ ise dinleri kategorize ederek ideal dinin niteliğine vurgu yapmıştır.

Gelişmemiş ve otoriter olarak tanımladığı kategoride yer alan dinlerin, insan gelişimini engellediğini ve onu motive etme noktasında negatif içeriğe sahip olduğunu, bu haliyle ancak çocukluk evresindeki bir insanlık konumuna karşılık geldiğini savunmuştur.⁵⁹ Teslim olmanın temel umde olduğu bu tür dinlerde din, her şeyi

⁵² Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İşlem ve Tarihsel Kökenler*, 50.

⁵³ İlk hümanistlerden Cusanus için bk., Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 13.

⁵⁴ Johann Gottfried von Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer*, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, 4. Baskı (Ankara: Doğu Batı Yay., 2017), 24-30.

⁵⁵ Houf, "Is Humanism Religion", 106.

⁵⁶ Bk., Jacques Maritain, *True Humanism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1938), 1-3.

⁵⁷ Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 317.

⁵⁸ Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, trc. Necla Arat, 12. Baskı (İstanbul: Say Yay. 2019), 182.

⁵⁹ Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, trc. Yurdanur Salman, 5. Baskı (Basım yeri yok: De Yay., ts.), 78.

kontrol etme amacındadır. Bu sistemde insan özgürlüklerinden vazgeçerek üstün bir güce teslim olmak zorundadır. Kaderinin yüce bir otorite tarafından belirlendiğini düşünen insan temel erdem olarak ona boyun eğmek zorundadır. Böylece insan o yüce güçle birleşmekte, onun bir parçası olarak onun koruyuculuğuna sığınmaktadır. Aynı zamanda toplumsal ve dini olarak itaatsizliğin günah olması üst bilinci onu her daim denetim altında tutmaktadır. Fromm'a göre insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran kendisine yabancılaştıran bu tür dinler ya da bize göre dini yorumlar, din olarak dahi görülemez. Buna mukabil hümaniter dinler ise insanla, onun güçleriyle ilgilenirler. İnsan kendisini ve diğer insanlarla olan ilişkilerini anlamak, evrendeki yerini kavramak için aklını geliştirmelidir. Hümaniter dinler için Tanrı, insanın yaşamında gerçekleştirmeye çalıştığı kişisel güçlerin bir sembolüdür yoksa itaat ve aklın devre dışı bırakılmasının değil.⁶⁰ İnsanlığının, Tanrılık/deitas karşısında sınırlandırılması gerektiğini savunan Heidegger de geleneksel din yaklaşımını reddetmiş ve Hristiyanlığı özünde hümaniter bir din olarak kabul etmiştir.⁶¹

Dinsel düşüncenin, üstün bir gelişme düzeyine erişmesi koşuluyla hümanist bir ülkünün taşıyıcısı olabileceği noktasında Zekiyan da benzer görüştedir: "Dinsel düşünce, özü gereği, son temelini us üstü bir gerçekte bulduğundan, içerdiği hümanizm de işlevsel değil ancak içlemsel bir nitelikte olabilir. Bu demek; us, dinsel düşüncede son temel olmamakla beraber, dinsel bir düşüncenin ortaya koyduğu insan anlayışı, insanı tümüyle, tüm olanakları ve değerleriyle gerçekleştirmeye açılabilir."⁶² demek suretiyle, nitelikleri farklı Taoist, Hristiyan ya da İslami hümanizmlerden⁶³ söz edilebileceğini savunmuştur.

Halk düzeyinde din ile hümanizmin nasıl uyumlu olacağı hususunda kafa karışıklığı da olagelmıştır. Hümaniter toplumlardaki birçok insanın gözünde doğa hala dini değerlerin izlerini taşıyan bir büyü, görkem ve heybetin tezahür alanı olmaya devam etmektedir. Kutsallığından arındırılmış (profan) bir doğa deneyimi yakın tarihidir ve özellikle de ilim insanlarına mahsustur.⁶⁴ Bu yönüyle dini içerikten arındırılmış mekanik bir doğa yaklaşımını, dine karşıt bir hümanizmi benimseyenlerin belli kitleler olduğu söylenmelidir.

Hümanizmi insana değer verme, insanın sorumluluğunu vurgulama ve insanların büyük bir aile olmasına indirgeyen Müslüman düşünürler⁶⁵ yanında kavramı, İslami kültürün belirli fenomenlerini adlandırmak için kullanan oryantalistler⁶⁶ bulunmaktadır. Ayrıca onun bir Batı oyunu, Masonik gizli bir emel olduğu yönünde karşıt yaklaşımlar ve negatif tutumlar da yok değildir.⁶⁷ Dolayısıyla nasıl ki tek bir din yoksa belirli bir din içinde de tek bir anlayış, yorum yoktur. Araştırdığımız şey

⁶⁰ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, trc. Aydın Arıtna (İstanbul: Arıtan Yay. 1982), 57, 76. Ayrıca bk., Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, (İstanbul: İz Yay., 2017), 112-113.

⁶¹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 13.

⁶² Zekiyan, *Hümanizm*, 67-68.

⁶³ Fransız oryantalistler İslami kültürün belli fenomenlerini ifade etmek üzere çalışmalarında İslami Hümanizm nitelemesini sıklıkla kullanırlar. Bk., Marco Schöller, "Zum Begriff des 'Islamischen Humanismus,'" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 151/2 (2001): 275.

⁶⁴ Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 135.

⁶⁵ Abdulkâdir Kâmil, *İslâm Hümanizmi*, trc. Cemâl Arzu (İstanbul: Kalem Yay., 1972), 109-113.

⁶⁶ Schöller, "Zum Begriff des 'Islamischen Humanismus,'" 275.

⁶⁷ Bk., Muhammed Kutub, *Çağdaş Fikir Akımları III*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 1986), 245 vd.

hümanizmdir. Onun özünü oluşturan şey, insana duyulan güvendir⁶⁸ ve burada bizim odak noktamız, Mutezili din yorumunun insana güven duyup duymadığı olacaktır.

Şimdi İslâm düşüncesindeki ilk entelektüel yönelime sahip Mutezili düşünürlerin bazı yönleri üzerinde durmak suretiyle onların hümanist sayılmasının imkânına/imkansızlığına işaret etmeye çalışılacaktır.

3. Mutezili Hümanizmin Belirleyicileri

3.1. Edebi Yönelimler

Mutezili düşünürler, insani koşullara ilişkin kalıcı farkındalıkla kelimeler yapan⁶⁹ entelektüel bireylerdi ve harekete yön veren kişiler toplumsal sınıflarıyla dikkat çekmekteydi. Hareket, çöl ile şehir arasında bir geçiş (ekoton) birimi olan Basra'da ortaya çıkmıştı. Çoğunluğu zanaat erbabı ve fakat tamamı şehirli ve kültürlüydü. İplikçi Vâsıl b. Atâ, yem satıcısı Allâf, boncukçu Nazzâm ve diğerleri şehir kültürü içerisinde yaşayan, şehrin önde gelen büyük ailelerinin entelektüel merakları vesilesiyle bir araya gelerek tartışmalara katılan, 'sınır etkisi'⁷⁰ sebebiyle olsa gerek çok yönlü, çok kültürlü, toleranslı ve görüşleri kimi zaman birbirleriyle çelişen düşünürlerdi. Bu açıdan onlar, 'homojenlik ve biz' duygusunun geliştiği badiyeyi değil 'heterojenlik ve ben' duygusunun geliştiği şehri temsil ediyorlardı.

Dinin insan için var olduğunu düşünen Mutezililer, Hadis Taraftarlarının kadar-i mutlak tanrı kabulünün aksine adil bir tanrı tasavvurunu daha sağlıklı görüyor, tek yönlü monolog yerine diyaloga değer veriyorlardı. Onlar, ilhamlarını dinden almakla birlikte özgün eserler telif eden, insanın bunu yapabileceğini kabul eden Müslüman yazarlardı. Yazdıkları zaman anlaşılır, herkese hitap edecek bir üslubu benimsiyor, muhataplarını dikkate alıyor ve elitizmden uzak duruyorlardı.

Farklı toplumsal kesimleri muhatap olarak kabul etmeleri ve ilahi metni tevill etmeleri nedeniyle eleştirilere maruz kalan Mutezile büyük şaşkınlık yaşamıştı. Çünkü ilahi olanın tartışmaya açılmasını kabul etmeyen kelimeler karşıtı zihniyet, inanç konularının savunmak için olsa dahi edebi yazın konusu olmasına karşı çıkıyordu.

Mutezili zihniyetin edebi yönelimi sadece dini olanı savunmayla sınırlı değildi. Bunun yanında insani kimi hasletler ve beşeri kültür araştırma konusu olarak incelenmeye, derlenmeye değer görülünce bunun dini-kültürel bir saldırı olduğu yönünde karşıt tepki oluştu. Dini ciddiyetin de bir sınırının olması gerektiğine dair Câhız'ın yazdıkları⁷¹ bu konuyla irtibatlıdır. Ona göre gülmek, abartılı olmamak kaydıyla yararlı sayılabilecek insani bir edimdi. İslam hiçbir biçimde ketumluluğu, sertliği

⁶⁸ Robert L. Johnson, *Humanism and Beyond*, (Philadelphia: United Church Press, 1973), 15, 60.

⁶⁹ Bk., Josef van Ess, "el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı", trc. Mustafa Köse, *Marife* 15/1 (2015): 213-214. Ess, bu yaklaşımda beş unsurun belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Özgür iradenin önemi, psikoloji, epistemoloji, bilginin tesadüfiliği, inançsızın durumu.

⁷⁰ Sınır Etkisi (edge effect): Geçiş alanları olarak niteleyebileceğimiz ortamlarda yaşayan canlılar farklı alanların özelliklerini taşıyan yeni bir canlı türüdür ve onları diğerlerinden ayıran farklı bir kültürel gene sahiptirler.

⁷¹ Bk., *el-Ciddü ve'l-Hezîl, Risâle fî Tabakâti'l-Muğannîn*.

ve somurtkanlığı mecburi kılmaya dönük bir tutumun taraftarı olamazdı. Hangi sebeple şakanın meşruiyeti engellenebilirdi ki?⁷² Müslüman coğrafyadaki farklı anekdotlar tam da bu amaçla cimriler üzerine yazdığı meşhur denemesinde bir araya getirilmiştir.

Câhız, hırsızlar ya da zanaatlar hakkında yazarken de aynı kesimin tepkisini çekmiştir. Bağdâdî onu eleştiren bir sünnet müdafî ve anılan zihniyetin tipik bir temsilcisi olarak şöyle yazmıştı: “Onun, dışı süslü içi boş bir sürü kitabı vardır. Bunlardan biri, *Hıyelü'l-lusûs* (Hırsızlık Hileleri) hakkındadır. Bu kitabıyla, kötü kimselere hırsızlık yollarını öğretmiştir. Kitaplarından biri de *Gışşu's-sinâ'ât* (San'atların Hileleri) hakkındadır.”⁷³ Edebi yazımı ancak ortak iyiye sevk etmesi halinde tecviz eden bir zihniyetin müntesibine ait bu fikirler bir bakıma insani olan ile dini olan arasındaki gerilime işaret etmektedir.

Şu hâlde sözü edilen gerilim Mutezililer tarafından göz ardı edilmekte miydi? Bu kesinlikle söylenemez. Nitekim Câhız'ın ahlak anlayışında belirleyici olan farzların yapılmasına engel olmasıydı. Nitekim Hz. Süleyman atları sevmekte bir beis görmemiş ancak kendisini Allah'ı zikretmekten alıkoyması sebebiyle bu duygusunu bastırmaya çalışmıştı.⁷⁴ Şarkıcı kızların, Tanrı düşüncesinden alıkoymaları nedeniyle püriten bir inkarın aracı olmasına karşı çıkan Câhız'a göre konuşmak, yeme-içme, haz bahçeleri, cinsellik ya da avlanma da aynı konumdaydı. Dolayısıyla ilahi alanın sınırlarını aş(ındır)mamak kaydıyla pekala kültüre insani katkılar yapılabilirdi.

3.2. Metodik Şüphe ve Akılcılık

İnsan, sürüsel güdülere baskın olan bir canlıdır. O, bazen gelenekleri bazen lideri ama her daim diğerlerini izleyerek yaşamda kalmayı bilmiştir. Ancak insan sadece sürüsel güdülere olan bir canlı değil aynı zamanda akıllı olan, düşünebilen, davranışlarını bu yeteneğiyle yönlendirebilen bir canlıdır. Özellikle toplumsal yaşam neticesinde gelişen bu niteliği onun kendi ayakları üzerinde durmasını mümkün kılar ve onu diğerlerinden bağımsızlaştırır.

Basra ve Bağdat'ın kültürel zemininde yetişmiş olan Mutezili düşünürler rasyonalist yaklaşımlarıyla dikkat çekerler. Ancak Mutezili akılcılığın rasyonalizm demek olmadığına dikkat etmek gereklidir. Bu hassasiyetin arka planında dinin ilahi boyutunun göz ardı edilmesinden duyulan gizli bir korku vardır ki bu çok da yersiz değildir. Hakikate duyular ve deneyimle değil de sadece akıl ile ulaşılabileceğini savunmak manasındaki rasyonalizm ile Mutezilenin vahyi ve ilahi bilgiyi sentezleyen tavrı temelde ayrışır. Ancak onları Ehl-i Rey'in karşıtı olan Ehl-i Hadis'ten ayıran nokta gerek inanç gerekse muamelat noktasında insanın en önemli yetisi olan akıllı bir bilgi kaynağı kabul etmeleri ve analitik düşünme kabiliyetleridir.

⁷² Goodman, *İslâm Hümanizmi*, 145.

⁷³ Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yay., 2008), 129.

⁷⁴ Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz (255/869), *Resâilü'l-Câhîz: er-resâilü'l-keşşâfî âsâri'l-Câhîz*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987), 70-74. Ayrıca bk., Goodman, *İslâm Hümanizmi*, 77.

Analitik düşünmenin ön koşulu, akıl yürütmelerde tümden gelim ya da tümevarım metodunu kullanmaktır. Pratik ve metodik düşünme süreçlerini geliştirmek (diyalojik yaklaşım), sorunu bulmak önemlidir. Sorgulayıcı nitelikleriyle öne çıkan bu düşünmede sorunların çözümüne etki eden çoklu faktörler göz önüne alınır, tekil faktörleri benimsemeye karşı direnç gösterilir. Büyük resme odaklanan analitik yaklaşımda okumak, gözlemlemek, parça ile bütün arasındaki ilişkiyi analiz edebilmek gerekir. Bu düşünmede ön kabuller ve geçmiş değil nasıl ve neden soruları önem kazanır. Bu tarz düşünmenin geliştirilmesi için strateji ve zekâ oyunları önemlidir ve mesela satranç buna imkân veren bir oyundur. Fars kültürü ile tanışınca İslam'a giren satranca karşı gelenekçilerin tepkisi⁷⁵ aslında bu yetiye karşıydı. Bireysel risk alabilme kabiliyeti gelişmiş kişilerde sözden çok sözün bağlamı düşünülür (tefakkuh) oysa bu hiyerarşiye ve geleneklere karşı bir düzensizlik olarak görülür.

Toplumsal kaygıların egemen olduğu kişiler akla ve şüpheye hep olumsuz bakmıştır. Zira bu ikisi tereddüde tereddüt ise pratik hayatta zaman, emek ve can kaybına sebep olabilir. Onun içindir ki kesin inançlılar şüpheyi her zaman şeytani kabul etmiştir. Halbuki Mutezililere göre sadece avam kendisinden emindir. Elitlerin ayırt edici niteliği kuşku duymalarıdır. Onların imanının ayırt edici niteliği şüphe değildir. Zira şüphe olmasa akli kullanmaya gerek kalmazdı. Yani onlara göre aklın hareket ettiricisi şüphe değildir. Taassubun temelinde bilgisizliğin yattığını kabul eden Mutezile'ye göre insan bilgisi arttıkça şüphe duyar ve bunları izale etmek için aklını kullanmaya başlar.⁷⁶

3.3. Fıkıhta Akılcılık: Tefakkuh (Dinin Akılla Anlaşılması)

Akılcı ve analitik düşüncenin geliştirdiği bireylerin pratik hayat ile kurdukları ilişki dikkat çekicidir. Onlar, tıpkı hümanizmde olduğu gibi skolastisizme karşıydılar.⁷⁷ Dini metin üzerindeki yorum tekeline karşıydılar ve geleneğe körü körüne bağlanmak yerine tefakkuhu, anlama gayretini benimsemişlerdi. Bu gayretin temelindeki mükellefiyet ise bireye, aklının kemale ermesine dayanmaktaydı.⁷⁸ Bu açıdan Mutezilenin yorum özgürlüğünü savunmak amacıyla ortaya koyduğu tevil-re'y merkezli itirazın benzeri Batı'da da yaşanmıştı.⁷⁹ Gerçekten de onlar 'Ehl-i Kelam, Ehl-i Nazar ve Ehl-i Kıyas' olarak adlandırılmaktaydılar⁸⁰ ve ilahi hitapta yorumu benimsemekte, temelde hadislerle temkinli yaklaşmakta ve bir hadisin gerçek manasını (zahiri değil) ancak kendilerinin anlayabileceğini iddia etmekteydiler.⁸¹

Sünniler, Şafii'nin formüle ettiği biçimde skolastik bir hukuk teorisini, (Râzî

⁷⁵ Bu hususta geniş bilgi için bk., Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî (360/970), *Tahrîmü'n-nerd ve's-şetranc ve'l-melâhî*, thk. Muhammed Said Ömer İdris (Riyad: el-Mektebetü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1402/1982), 93-95, 136 vd.

⁷⁶ Bk., Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız (255/869), *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), 6/35, 37.

⁷⁷ Bk., Marco Schöller, "Zum Begriff des 'İslamischen Humanismus'", 277; Hanna H. Gray, "Reneissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", *Journal of the History of Ideas*, 24/4 (Oct. - Dec., 1963), 500.

⁷⁸ Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî (324/936), *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafu'l-musallîn*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yay., 2005), 344.

⁷⁹ Bk., Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 97.

⁸⁰ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford Press, 1950), 128.

⁸¹ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 4/288.

de bir ayrım vardır⁸²) *er-Risâle'de* bulunduğu biçimiyle benimsemişlerdi.⁸³ İslam fıkıhını bir ilahi iradecilik (divine voluntarism) olarak kabul eden Şafii'nin sisteminde tabii hukuk kavramına yer yoktu. Sadece emirler ve yasaklar vardı. Mükellefiyet, varlıkların Allah tarafından belirlenen tabiatına dayanmamaktaydı. Fakih ibadet ve muamelatı bilme noktasında gerekli metodolojiyi belirlemekle sorumluydu.⁸⁴ Buna göre onun fıkıh usulü bir fıkıh teolojisiydi denilebilir. Söz konusu hukuk beşerî değil ilahiydi ve fakih, nihayetinde zaten var olanı araştırmakla yükümlüydü.

Hüsün-kubuh meselesindeki Mutezili yaklaşım, aklın yasamadaki rolüne işaret eder. Bu yaklaşım özünde sonsuz metin ya da ilahi olanın insanileştirilmesi/aklileştirilmesi çabasıydı ve proaktif bir Müslüman tipolojisine işaret etmekteydi. Doğru ve yanlış, Allah'ın iradesinden bağımsızdı. Bu aşağı yukarı şu demekti: Allah'ın emretmesi mümkün olup da emretmediği şey kötüydü zira yasaklamıştı. Emredemeyeceği fiil ise bizatihi kötüydü. Yasaklaması mümkün olup da yasaklamadığı fiil ise iyiydi zira yasaklanmamıştı. Yasaklayamayacağı fiil ise bizatihi iyiydi.⁸⁵ Mafih onlar, bu şekilde, pratik hayatla uyumlu bir hukuk anlayışına sahip oldukları için Mihne sürecinden mağlup ayrılmalarına rağmen hukuki alanda etkinliklerini sürdürmüşlerdi.⁸⁶ Bu durum, teorik sahadaki mağlubiyete rağmen pratik aklın başarısı olarak ifade edilmelidir.

Allah'ı bilmenin ve nimetler verene şükretmenin, iyiyi ve kötüyü (hüsün-kubuh) bilmenin aklen zorunlu olduğunu savunan⁸⁷ Mutezile, Şehristânî'nin ifadesiyle "aklın ulaşamadığı, düşüncenin erişemediği takdir edilmiş hükümler ve vaktinde yapılmış ibadetlere dayanarak rasyonel bir dini hukuk oluşturmuştu." İtaat edenler, akıl ve hikmet gereği olarak ödüllendirilmeli, âsiler de cezalandırılmalıydı.⁸⁸ Ekolün önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû Haşim el-Cubbâî, "yüce Allah masiyeti (suç) kendisi ortaya koymamış olsa bile, suç işleyişinden dolayı âsîyi cezalandırır"⁸⁹ dediği için Bağdâdî tarafından eleştirilmişti.

İyi-kötü meselesi kadar önemli olan farzlar da ekolün tartıştığı konulardan olmuştur. Farzların farzîyetinin nedeninin bir illet (sebeup) olup olmadığını tartışan ekol mensuplarından bazısına göre Allah farzları ve şeriatı bir illet sebebiyle kanunlaştırmıştı.⁹⁰ Bağdâdî tarafından Nazzâm'a yöneltilen bir suçlama bu yaklaşımı gözlemleyebilmemize olanak sağlar. Buna göre Nazzâm, herhangi bir pislik (hades) söz konusu olmadıkça uykunun abdesti bozmayacağını düşünüyordu. Ayrıca Arap ol-

⁸² Razi ilmu's-şer' de (fıkıh) zannın, ilmu'l-aklda ise mutlaklığın olduğunu savunmuştur. Bk., Fahreddin er-Râzî (606/1210), *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Akçağ Yay., 2013), 2/21.

⁸³ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 259.

⁸⁴ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2009), 5, 17.

⁸⁵ Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: AÜF Yay., 1983), 95.

⁸⁶ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, 8.

⁸⁷ Kadı Abdülcebbar (415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012), 6-1/31 vd.

⁸⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkemir eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yay., 2008), 79.

⁸⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 135.

⁹⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, 337.

mayanların zihar yapmalarının boşanmaları için bir neden sayılamayacağını savunuyordu.⁹¹ Zannımızca o, bu fikriyle dilin kültürel yönünü vurgulamak istiyordu. Neticede o, hükmün illetine dair yaptığı akli tespitten hareketle hüküm ile ilgili yargıda bulunmuştu.

Mihne tartışmaları ve halku'l-Kur'ân fikri Arap ulemaya, onların Arap kültürünü, geleneğini din formunda evrenselleştirmesine ve yasalastırmasına karşıt bir hareketti. Ekolün siyasetle birlikte yürüttüğü bu süreç Mutezili düşüncede önemli bir dönüm noktası olmuştur. Tanrı'nın belli bir zaman ve mekânda belli bir topluma onların dili yani kültürü ile konuşmasına odaklanan ekol müntesipleri, metnin ilahi ve insanüstü yönüne karşılık beşerî boyutunu dikkate alarak yeni bir şeyler söylemenin imkanını teolojik düzlemde ifade etmeye çalışmıştır. Böylece "kalemin kuru-ması"na müsaade etmeyerek yeni durumda (matris) yeni şeyler söylemenin dinen mümkün olup olmadığı tartışmaya açılmıştı. Mutezile, halkın teorik anlama düzeyinin üzerinde kalan bu tartışma ortamında anlayamamış olsa da pratik siyasetin önderleri onların fihki yaklaşımını görevlendirdikleri kadımlarla uygulamaya mecbur kalmıştır.⁹² Dolayısıyla Mutezile meseleyi itikadi açıdan anlatamasa da pratik yaşamda var olmayı sürdürmüştür.

3.4. İtikatta Akılcılık

Kelam ilminin kurucusu Muteziledir. Kelam, skolastisizmi temsil eden mektepte okutulan bir ilim değildi. Mektepten dışlanmış ve uzun süre mektep müfredatından, mescit ve medreselerden men edilmişti.⁹³ Çünkü onlar çoğu zaman birbirlerine muhalif kişiliklerdi.

Kişinin, iyinin ve kötünün yanında dini kurallar gelmeden önce bütün hükümleri ve özellikleriyle akıyla Allah'ı bilebileceğini savunan Mutezile⁹⁴ özellikle Tanrı'yı insan biçimci tasvir eden ayetleri müteşabih kabul ederek yorumlamak gerektiğini kabul eden 'Allâf da tevil yapmanın gerekli olduğunu düşünerek, "Allah'ı yaratıklarına benzeten, onu hükmünde zalim veya haberinde yalancı sayan kimse kâfirdir."⁹⁵ demiştir. Onların bu yorum paradigmasının en önemli ayağı ise halku'l-Kur'ân tartışması olmuştur. Mutezililer, Kur'ân'ın mahluk olduğunu cisim tartışmaları etrafında savunmuştur.⁹⁶ Meselenin siyasi yönü önemli olmakla birlikte tartışma, Kur'ân'ın uzamla ve zamanla yani insan-toplum-kültür ile ilişkisinin kurulması manasına gelmekteydi. Dolayısıyla bu düşünürlerin yapmaya çalıştıkları şey, metni bir tarih içerisine dahil etmek, onu kutsallıktan arındırıp ondaki beşerî yönü öne çıkarmaktı. Onlar bilmekteydiler ki ilahi olana müdahil olunamazdı ancak beşerî olan imkanlar alanına girdiği için insani yorumlara açıktı.

Hadis Taraftarlarının tanrısı kişileştirilmiş (antropomorfik) biri olma ayırt

⁹¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 107.

⁹² Bk., Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, der./trc. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 116 vd.

⁹³ Makdîsî, *Beşerî Bilimler*, 3-4.

⁹⁴ Bk., Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 66, 70-71, 74, 77.

⁹⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 341.

⁹⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 176; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 9-1: 27 vd.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 57.

edici avantajına sahipti. Mutezilenin sıfatlardan arındırılmış Tanrısı ise halka esrik tatmin sunmaktan uzaktı. Tanrı rasyonelleştikçe yas tutanların yasından uzaklaşıyor, göz yaş akıtmıyor, değişik mekanizmalarla şefaathetmiyor⁹⁷ ve bilimsel açıdan mümkün olmadığı için cennette görüleliyordu.⁹⁸ Kabul edilmelidir ki aklileştirilmiş bir dünya, insanların çoğu için anlamını yitirmekte, müphemliklere kapı aralamakta ve mutlak, buharlaşmaktaydı. İnsani muhakemenin geliştiği ve aklın merkezleştiği bu yaklaşımda pek tabii olarak Tanrı önemini kaybetmekteydi. Bu bağlamdaki akılcılığın karşıtı elbette fideizm (inancılık) olacaktı. Ancak Mutezili akılcılık aydınlanmanın mutlak akılcılığı ile aynı değildi. Her şeye rağmen mutlak olanın emrinde olan bu akıl, Tanrı'nın toplumsal meşrulaştırıcı gücünü kabul etmekte ancak onu yerel ve uzamsal olan bağlardan kurtararak evrensel bir boyuta çıkarmaya çalışmaktaydı.

Çoğunluğu Acem olan Mutezile mensupları; ilahı, makul bir teşekkür olarak kabul ederek batıl inanışlardan korumayı hedefliyorlardı. Bu tanrı aynı zamanda bedensel eylemle kendisine ulaşılan bir Tanrı değil merkezinde özne olarak kabul edilen insanın teorik düşünmesinin nesnesi, her bir müminin akıl yürütmesinin doğal sonucuydu. Müslümanların öteki dinlerle mücadelesinde akıl ile inşa edilen bu tanrı her türlü usta demagogun elinde diyalektik için elverişliydi. Neticede insanlık bir imge ve inanç cemaati olmayı hep daha fazla tercih etmişti. Tanrı'nın birtakım hedefleri (makasidu's-şerî'a) amaçlayan, akıl ile düşünülen soyut bir kavrama yükseltilmesi, siyaseten insani yorumlara kapı aralamaktaydı ve bu açıdan iktidara pratik fayda sağlıyordu. Fakat Mitin son dilenci ölene kadar varlığını devam ettireceğini savunan W. Benjamin'in⁹⁹ de işaret ettiği üzere hissi fenomenlere yakın olan sıradan (çoğu Arap) insanlar ise akılla kavramak değil duyularla hissetmek istiyordu. Onlar, kavramsal olarak değil estetik ve mitolojik olarak anlamaya yatkındı.

Hümaniter bir yaklaşım olarak Mutezili fikirlerin hoşgörü kültürünü ve çok sesliliği desteklemesi beklenen bir şeydir. Fakat bu beklenti İslam tecrübesi tarafından kısmen de olsa nakzedilmiş ve Mutezili düşünürlerin siyasete angaje olmaları fikri hoşgörü ortamını sekteye uğratmıştır. Onlar, mihne adı verilen ve Abbasi iktidarıyla birlikte yürütülen süreçte ciddi biçimde yara almıştır. Bu hakikat tekelciliği ve fanatiklik Goldziher tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Bunlar hilafet sarayından yükselen, (Karl Hase'in tâbiriyle) "mutaassıp akl-ı selîm'in muzaffer kılmak istediği görünüşte liberal akidelerdi. Ehl-i Sünnet görüşüne tekabül ediyor düşüncesiyle, düşünce hürriyeti adına değil, fakat dinî taassup usulleriyle bu akideleri neşrettiler. Bizanslı (iconoclaste/putkıran) meslektaşlarını taklit ediyorlardı. Onlar da putpe-restliğe, sağlam akıl adına değil de Ortodoks akidesi adına îlan-ı harb etmişlerdi. Liberalizmin engizisyon mahkemesi üyeleri, şeriata harfi harfine bağlı rakiplerinden, mümkün mertebeye daha da zalimdirler. Her ne olursa olsun onların taassupları, hâpislere atılmış, kaba muamelelere maruz kalmış mağdurlarınıninkinden daha tiksindiricidir."¹⁰⁰

⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 57-58.

⁹⁸ Tanrının görülmesi tartışmaları için bk., Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 191.

⁹⁹ Bk., Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 90.

¹⁰⁰ Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, trc. Mehmed Said Hatiboğlu-Cihad Tunç (Ankara: Otto Yay., 2019), 2: 88. Ayrıca bk., Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, trc. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yay., 2019), 370-371.

3.5. Bilginin İnsanileştirilmesi

İnsanoğlu felsefe, tıp ve pozitif bilimleri insan becerisinin bir ürünü olarak algılayıp kabul etmekte zorlanmıştır. Bilimlerin kökenine ilişkin tartışma ve yorumlar sadece epistemolojiyle değil aynı zamanda kimlikle, meşruiyetle alakalı¹⁰¹ olduğu için bu meseleye nesnel yaklaşmak ve bilginin insanileştirilmesi çoğu zaman mümkün olmamıştır.

Bısr b. el-Mu'temir, Nazzâm ve Câhız duyu ile elde edilen ve salt akli ilkelerle elde edilen bilgileri zorunlu, bunlara dayanılarak elde edilen bilgileri ise akıl yürütmeyle elde edilen bilgiler olarak kabul etmiştir. İşte tam bu noktada, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına dair bilgilerin iktisabi mi yoksa ihtiyari mi olduğu sorusu akla gelmektedir. Câhız'a göre bu bilgi de zorunlu olarak gerçekleşmektedir.¹⁰² Bu konuda sonraki Sünni kelimacılar Câhız'a ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır.¹⁰³

Nazzâm, kümûn nazariyesi ile Aristotelyen tabiat nazariyesini İslamileştirerek Mutezili düşünce içerisine dahil etmiştir. Buna göre, "Allah taşta bir tabiat basmıştır. Ve onu özel bir istidatla yaratmıştır, öyle ki, sen onu yukarıya doğru attığında o yukarı gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı ereği yerine geri döner."¹⁰⁴

Hümaniter yaklaşımın önemli akımlarından kabul edilen deney(cilik)/empirizm, insan bilgisinin tek kaynağının duyu ve deney olduğunu savunur. Mutezilenin deneyciliği bu tarza dahil olmamakla birlikte doğadaki olgulara ve gözlemlere değer verdikleri, olanı olduğu gibi bilme yaklaşımına sahip oldukları söylenebilir.

Kitabu'l-hayevân'da bize anlatılan meşhur ve oldukça ilginç bir anekdotta sağlam bir mideye sahip olduğu bilinen bir devekuşu üzerinde deney yapan Mutezili Nazzâm ile karşılaşırız. Şüphesiz Araplar bu hayvanı çölde tanımaktaydı. Ancak Çin'e kadar uzanan farklı coğrafyalarda ve liman kenti olan Basra'da bu duruma şüphe ile yaklaşılmış olmalıydı. Nitekim içlerinden birisi bu devekuşlarından birine, ateşte ısıtmış olduğu kömürü yutturarak eğlenmeye başlamıştı. Derken içlerinden bir diğeri oldukça sadistçe sayılabilecek bir öneriyle, devekuşuna sindirimi kömürden daha zor olan ve ısıyı kömürden daha iyi tutan taşlardan yutturması önerisinde bulundu. Devekuşu bu aşamayı geçmekte de zorlanmamıştı ancak bu meraklı grubun acayip fikirleri bu kadarla kalmamış son olarak demir parçaları yutup yutamayacağını görmek istemişlerdi. Onların nihai amacı yutturdıkları şeylerin midede asit ile çözülüp çözülmediğini fiili olarak tespit etmektir. İçlerinden en orijinal fikirli olanı hayvana önceden ısıtılmış bıçağı yutturmaya çalıştığında bıçak dikey değil de yatay olarak hayvanın boğazını kesinceye kadar belki bu fikir ona çok eksantrik gelmiş olabilir. Fakat neticede onlar, kitabın tabiriyle, "konuyu, istedikleri gibi derinlemesine incelemekten mahrum kalmışlardır."¹⁰⁵

el-Hayevân zooloji türündeydi ve hayvanlara dair yazılan diğer eserlere göre

¹⁰¹ William F. McCants, *Kültür Mitleri*, trc. Merve Tabur (İstanbul: İthaki Yay., 2012), 185.

¹⁰² Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik -Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 92-93.

¹⁰³ Bk., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 127-128; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 76-77.

¹⁰⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 381. Bk., Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (310/913), *el-İntisar*, trc. Yüksel Macit, 2. Baskı (İstanbul: Endülüs Yay., 2018), 69-70.

¹⁰⁵ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, IV: 320-321.

sırf edebi değil ilmi gayelerle yazılmıştı.¹⁰⁶ Eser bu manada gerek folklorik içerik sunması gerekse sırf hayvanlara dair ilmi malzemeler ihtiva etmesi açısından önemliydi. Yazar eserinin yazımında araştırma ve gözlemlerinin sonuçlarını kullandığından ve özellikle felçli olduğu bir dönemde bu işi yapmak zorunda kaldığı için oldukça zorlanmıştır. Ona göre bu eser cevher, araz, tafra gibi kelami bir mesele hakkında olsaydı çok daha kolay olabilirdi. Zira bu konular daha kısa bir zamanda daha az meşakkatle ele alınabilirdi.¹⁰⁷ Câhız, hayvanlara dair malumatın felsefecilerden işiterek öğrenilmesinin dar bir çerçevede kabul edilebileceğini ancak tabip ve müte-kellimlerden edinilen bilgilerin ve otantik Arap şiirinin kendisine daha fazla kaynaklık ettiğini ilave etmiştir.¹⁰⁸

el-Hayevân'ın yazarı şebbût balığı, bu konuda gözlemleri daha fazla olan balıkçılardan¹⁰⁹ öğrenmeyi tercih etmiş, bulutlarla ilgili gözlemleri neticesinde onları sınıflandırmış,¹¹⁰ bu arada gözlem sonuçlarıyla uyumlu olmadığı için zooloji bilgisinden istifade ettiği Aristoteles'e yer yer karşı çıkmış ve bazı yaygın kabulleri eleştirmekten geri durmamıştı.¹¹¹

Otantikliğı şüpheli bir hikâyede Câhız, toplumsal pratikleri de deney konusu yapmak istemiştir. İddiaya göre bir gün balık yemiş daha sonra ise kendisine yapılan tüm uyarılara karşı çıkararak yoğurt tüketmiştir. Ona göre balık ve yoğurt her ikisi de türdeş ise zaten bir zararları dokun(a)mazdı. Birbirlerinin zıttı iseler karşıt şeyler birbirini yok edeceği için yine zarar veremezdi.¹¹² Hikâye her ne kadar acı bir sonla (felç) sonlanmış olsa da Basra'daki ilmi yaklaşımı göstermesi açısından değerlidir.

3.6. Özgür İradecilik ve Adalet Teolojisi

Antroposantrik hümanist yaklaşım, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'nın bedeninde görünmesi ve kilisede tezahürü biçimindeki mutlakiyetçi yaklaşıma karşı gelişmiştir. İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru zaten aşkındır. Burada mücadele aşkın olanın otoritesini beyani episteme vasıtasıyla temsil iddiasındaki ulema ile siyasililer arasında olmuştur.¹¹³ Mutezile, Tanrı'yı aşkın olarak tasavvur eden bir hareket olarak dinin ne olduğunun tanımı noktasında farklı görüşler ileri sürmüştür. İlk olarak ilahi hitabın tabiatı ve ikinci olarak da Peygamberin rehberliğinin dini mahiyeti içerik sorgulamasına tabi tutulmuştur. Mutezili alimler hadisleri, uygulanabilirlikleri açısından sorunlu görerek kutsal metin üzerinden doğrulama testine tabi tutmuşlar ve aklın rehberliğinde, savunmacı (apolejetik) bir yaklaşımla öteki olarak nitelenen unsurlara karşı dini olan dine dair olandan ayrılmıştır.

Dinde, dini epistemolojide insanın konumuna dair ontolojik bir söyleme gi-

¹⁰⁶ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, muk., 16.

¹⁰⁷ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, IV: 208-209.

¹⁰⁸ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, III: 268.

¹⁰⁹ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, VI: 18, 40.

¹¹⁰ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 2/113, 298, 321; 3/233, 515-517; 4/95; 4/402; 6/321 vd.

¹¹¹ Bk., Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, VII: 226;

¹¹² Emin el-Hülî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, trc. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2006), 228-229.

¹¹³ Mücadelenin Batı'daki tarihi de buna benzer. Tüm tarih der, Egleton, "gözünü iktidar hırsı bürümüş bir ruhban kasta karşı seküler mücadelenin tarihidir." Bk., Egleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 19.

den Mutezile, insanı görece merkeze almış ve eylemlerin ahlaki sorumluluk içerebilmesi için insana ait olması gerektiğini savunmuştur. Özgürlük, en temelde tikel insan bireylerinin eylemlerinde, o eylemi yapmak ya da yapmamak konusunda kendisini alkoyabilmesi demektir. Yani eylemin yapılmasına yönelik önsel bir belirleminin olmamasıdır. Bu, aynı zamanda felsefi-kelami bir problem olarak Tanrı'nın adaleti (teodice) ya da karşıt perspektiften bakıldığında kötülüğü sorunuyla direkt bağlantılıdır. Mutezilenin insanı merkeze aldığı gösteren en önemli göstergelerden biri de Tanrının bütün eylemlerinin nihai anlamda insanın fayda ve maslahatını amaçladığını ileri sürmeleridir.¹¹⁴

Mutezilenin en önemli prensiplerinden olan adalet, Emevi yöneticilerinin eylemlerine karşı, bu eylemlerin Tanrı'nın iradesi ve dilemesi ile meşrulaştırılmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Allah'ın zulme rıza göster(e)meyeceğini savunan ilk Mutezililer siyasi eylemlerin sonucunun teolojik olarak savunulmasına itiraz etmişler ve fiilleri felsefi/kelami olarak insana atfederek sorunu dünyevi olarak değerlendirmişlerdir.

Bu noktada karşımıza çıkan sorunlardan biri Mutezile'ye karşı hücumların da merkezinde olan kulun fiilleriyle alakalı kullanılan hâlık terimidir. Onlar insana hâlık (yaratıcı) denilmesi noktasında farklı görüşlere kail olmakla beraber Allah'ın günahı irade etmediğinde müttefiktirler.¹¹⁵ İnsanın fiilleri için bazen sahip bazen de hâlık terimlerini kullanmışlar,¹¹⁶ ancak bir fiilde iki muktedirin etkisinin olmayacağına ittifak etmişlerdir.¹¹⁷ Şu hâlde yaşamı olumlama, yaşamda insanın yaratıcı niteliklerini öne çıkarma ve mutluluğun insani eylemlerin sonucu olduğunu tasavvur etme anlamında¹¹⁸ anılan teolojik görüşler hümaniter niteliktedirler.

Eylemlerimizin, özgürlük derecelerimizi artırıp azaltabileceğimize ilişkin eski Stoa/Aritotelesçi görüşlerin Mutezililer tarafından işlenmesi ve Allah'ın adalet sıfatının bir gereği olarak mutlak iyiyi yaratmak zorunda oluşu önemlidir.¹¹⁹ Mutezile açısından irade ve ilim canlılara mahsustur, ölümlerde bulunmaz. Buradan hareketle fiilin acz ile meydana gelemeceği ve istitaatın doğrudan fiillerde bulunduğu ancak mütevellit fiiller söz konusu olduğunda istitaatın bulunmadığı kabul edilmiştir.¹²⁰

Allah'ın kullarından herhangi birisini, gücünün yetmeyeceği bir şeyle mükellef tutmayacağı hususunda Mutezililer fikir birliği içindedir.¹²¹ Mutezile'ye göre bunun tam tersi, Allah'ın zulüm yapmakla nitelendirilmesine yol açacaktır ve ilahi lütuf, "helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması'nı

¹¹⁴ Bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 23-39.

¹¹⁵ Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilü'l-imâmê ve müktetafât mine'l-kitâbi'l-avsaf fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971), 93-94. Ayrıca bk., Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (840/1436), *Minhâcü'l-vüsûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi illmi'l-usûl*, (San'â': Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1412/1992), 76-77.

¹¹⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-iusallîn*, 199.

¹¹⁷ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 9-2/168.

¹¹⁸ Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 15.

¹¹⁹ Goodman, *İslâm Hümanizmi*, 64.

¹²⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâmê*, 92; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 96, 200-201.

¹²¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 201.

gerektiriyordu.¹²² Onlar Allah'ın zalim ve zorbalığa güç yetirip yetirmemesi hususunda iki fırkaya, zorbalığın olabileceği ile ilgili de yedi gruba ayrılmıştır. Ekolün öncü isimlerinden el-'Allâf'a göre Allah'ın zulüm ve zorbalık yapması imkansızdı. Zira bu ancak yaratıcı hakkındaki bir noksanlık sebebiyle olabilirdi ki bu da Tanrı hakkında düşünülemezdi. Ebû Musa el-Murdâr; "Allah zulüm yapsaydı çirkin olurdu." diyerek bu görüşü desteklemiştir. Yine bu minvalde Bîşr b. el-Mu'temir de Allah'ın, bülüğa erişmeden, kafir olmadan, azabı hak edecek bir niteliğe sahip olmadan çocuğa zulmetmeyeceğini belirterek¹²³ sorumlu olmanın ön koşulunu irade ve akıl olarak tespit etmiştir.

Mutezililer, ilahi adaletin vahyi ahlaki bir zorunluluk kıldığını ileri sürer ve böylece vahiy kavramına karşı çıkan hasımlarını reddederler. Adalet ilkesinin muhtevasında ciddi bir teodise söz konusudur. Adl-i ilahi, Allah kendilerini uyarmaksızın ve sonuçlarından haber vermeksizin nasıl ceza-ödül verebilir demektir. Allah kafiri-mümini, mümin olmadan yaratmış, Peygamberler vasıtasıyla ilahi emir ve yasakları onlara tebliğ etmiş¹²⁴ ancak kişi sonradan, iyiyi-kötüyü aklıyla bilerek ve tercih ederek kafir-mümin olmuştur. Abbad b. Süleyman bunun aksini inkâr etmiştir. Salih b. Kubbe de Allah'ın küfrü, günahları ve başkasının herhangi bir fiilini yaratmadığı noktasında fikir bildirmiştir.¹²⁵

Duyularla idrak edilen şeyin Allah'ın mı yoksa kulun mu fiili olduğu konusundaki ihtilafta Dîrâr b. 'Amr bunun kulun sonradan kazanımı (kesb), Allah'ın yarattığı olduğu yönünde görüş bildirmekle birlikte başta Bağdat Mutezilesi olmak üzere çoğu kulun fiili olduğunda ittifak etmiştir.¹²⁶

Allah'ın iyiliği yapmasının zorunlu olmadığını savunanlara (ashab-ı lütuf) karşı zorunlu olarak yapması (vacib ale'l-aslah) teorisini kabul eden Mutezililer¹²⁷ buradan hareketle teoloji yoluyla siyasi konulara girmiş ve yöneticiler aleyhinde tavır almışlardı. Mesele, ontik düzlemde Tanrı'nın adaleti (teodice) ile alakalı olmakla birlikte yönetici zümrenin kendisine uyması gereken bir yüce örnek manasında (mesel-i ala) yerel siyaset ile ilgiliydi. Mutezililer böylece toplumsal ilişkileri bağış(lama) değil eşitlik zemininde düzenleme yolunu seçmişlerdi.

Allâf, Tanrı'nın kötü bir şeyi yapmaya bir ilke olarak muktedir olmadığını, Nazzâm ise böyle bir zorunluğun dışsal değil içsel olduğunu savunmuştu.¹²⁸ Başta Sümâme b. Eşres, Nazzâm ve Câhız tarafından ifade edilen tab' nazariyesi¹²⁹ ise fiziği teolojinin boyunduruğundan kurtararak mekanikleştirme çabasıydı. Buna göre cisimler ilahi kudretin boyunduruğunda olmanın ötesinde kendi doğalarına sahipti. Bu doğa (tab') ona, Tanrı tarafından verilmişti. Tanrının iradesinin izlerini taşıyan kozmos keşfedilmeli ve onun kendi iç yasaası araştırılmalıydı.

¹²² Enfâl 8:42; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

¹²³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 181-182.

¹²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 58.

¹²⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 198-199.

¹²⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*, 286-287. Krş., Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 92.

¹²⁷ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniv. SBE, 2000), 117.

¹²⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 89, 97-98.

¹²⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 127; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 76. Ayrıca bk., Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 300; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 131.

İbnü'r-Râvendî gibi bir muhalifin iddiasına göre Mutezile, "insanın her şeyi yapabileceğini" savunmaktaydı. Zencilerin şiir yazabileceği, risale tertip edebileceği ile ilgili bu iddialar açıkça bir Mutezili hümanizmaya işaret etmektedir. Buna göre insan, denizin suyunun tamamını içebilir hatta yer ve gökte bulunanların tamamını öldürebilirdi. Hapsedilmiş ve etrafı kendisinin hareket etmesine müsaade etmeyecek duvarlarla çevrilse dahi yine de dünyanın her bir köşesine ulaşabilir, göğe çıkabilirdi.¹³⁰ Nazzâm, "Topraktan bir karış kaldırmaya gücü yeten, yedi göğün üstüne çıkmaya ve elleri sımsıkı bağlanmış olan da göğe çıkmaya kadirdir."¹³¹ derken Cüb-bai de "bir kimsenin ömrü uzun olursa herhangi bir peygamberin ameline denk gelecek kadar amel işlemesi mümkündür"¹³² demektedir. Anılan fikirler, cennetin bu dünyada yaratılabileceğini söyleyecek olan Condorcet'in hümanizmi ile oldukça benzerdir.¹³³

İnsanın fiillerini doğrudan ve dolaylı (müvelled) biçiminde ikiye ayıran Mutezile, doğrudan fiillerin bizatihi yaptıkları olduğunu; dolaylı olanların ise (atınca taşın gitmesi gibi) yaratılışı gereği Allah'ın fiili olduğunu savunmuştur.¹³⁴ Onlar gerek yerçekimi gerekse hareket, ivme gibi yasalardaki fizik bilgisi yetersizliklerinden dolayı bu konuları Allah'ın taş vermiş olduğu bir "hilkat" veya tab'(iat) ile çözmeyi denemişlerdi. Burada yapılmaya çalışılan, ilahi fiilin ahlaki bir kurala boyun eğdirilmesinin zaman zaman daraltılabileceği kuşatıcı ilahi kudreti vurgulamaktan başka bir şey değildi. Ancak söz konusu daraltma, dıştan ve dayatma biçiminde değil de kendi bizatihi onun sanatı olan tabiat kanunları aracılığıyla sağlanmaya çalışılmıştı. Neticede insan da eyleme/fiil kudretiyle söz konusu kanunun bir parçası olarak hareket etmekteydi ve çelişki yok olmaktaydı.

el-'Allâf, Demokrit ve Epikür atomculuğunu İslamileştirmiş ve Yunanlı düşünürlerin doğayı, herhangi bir ilahi müdahale olmadan anlama gayretleriyle ortaya koydukları fikirleri Tanrı'nın varlığına delil olarak sunmuştu. Ona göre bir atomun diğerinin yanına gelerek yeni bir boyutun oluşması ancak yaratma ile mümkün olmaktaydı. Bu açıdan bitişiklik arazi bir durum olup Tanrı, bir atom kümesinin yapışmasını iptal ederse onlar yok olacaktı. Oysa tab' fikrini savunan Nazzâm, atomun kendisi gibi bir uzama sahip olmayan bir başkasıyla birleşince nasıl olup da bir uzama sahip olabileceğini; eğer bir uzamı yoksa nasıl olup da bir veya daha fazla atomla bir araya gelebileceğini; buna diğer atomların sadece farklı yönlerden birleşebilecekleri oysa uzama sahip olmayan bir varlığın farklı cihetlere sahip olmayacağını düşünerek cevap verdi.¹³⁵

Mutezili alimlere göre bu dünyanın ütopyik bir yeniden yaratımı olarak cen-

¹³⁰ Abdul-Amir Al-A'Asam, *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, (Beirut-Paris: Editions Queidai, 1975-1977), 130-131.

¹³¹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 145.

¹³² İbn Hazm (456/1064), *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 3 cilt, trc. H. İbrahim Bulu (İstanbul: YEK Yay., 2017), 3: 328.

¹³³ Bk., Marquis de Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, trc. Oğuz Peltek (İstanbul: MEB Yay., 1990).

¹³⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî evvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, 9-3/25-26.

¹³⁵ Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulğen, *MÜFD* 46 (Nisan 2014): 271-272.

net, eşitlik temelinde kurulacaktı. Mesela Resûlullah'ın oğlu İbrahim'in derecesi diğer mümin çocukların derecesinden üstün değildi zira o ve onun gibilerinin amelleri yoktu.¹³⁶ Rütbe ve mertebe ancak özgür irade ile işlenen ameller neticesinde elde edilen sevaplara göre belirlenebilirdi.

Allah'ın zulüm yapmadığı noktasında Mutezile içerisinde fikir birliği olmakla birlikte¹³⁷ insanın buna gücünün yetip yetmeyeceği noktasında Nazzâm farklı düşünür. O, Allah'ın gücünün yetmesiyle birlikte iradi olarak yapmadığı yönündeki görüşe katılmayarak Allah'ın kötü olarak nitelenen bir fiili işlemeye kadir olmakla nitelenemeyeceğini yani, Allah'ın kötülük yapamayacağını savunur.¹³⁸ Buna göre emretmek irade etmekten başka bir şeydi.¹³⁹ Allah, adil bir sistemde, mükâfat ve mücâzat'ın yaratıcı olarak, ihtiyari fiilleri yaratma ve işleme özgürlüğünü insana bırakmak zorundaydı. Böylece onun, ekolün realist çizgisinden daha idealist bir çizgiye kaydığı söylenebilir.

3.7. Siyasette Aktivizm

Hadis Taraftarları siyasi insanı sınırlı, çepeçevre sarılmış ve ilahi iradenin oyuncağı gibi kabul etmekteydi. Bu, Tanrıyla birlikte insana yer ayırmayan bir yaklaşımdı. Ezeli bilgi, insanı her şeyi ile kuşatıp belirlemekteydi. Kader inancı ile sağlanan politik pasiflik (quietism) nedeniyle adil olmayan yöneticiye karşı ancak nasihat edilebilmekteydi. Şefaate ve kabir azabı gibi inançlar da politik belirsizliği desteklemekteydi. Mutezililer ise siyaseten aktivist düşünce geleneğinin mimarıydılar. Siyasetin inanç konusu olabileceğini reddetmekteydiler. Hadis Taraftarlarının, başta Emevi iktidarı olmak üzere siyaset ile aralarına koyduğu mesafe Mutezile için söz konusu değildi.

Mutezililer, ne Hariciler gibi isyan ahlakını benimsemişti ne de Hadis Taraftarları gibi siyaseten pasif, ahlaken konformistti. el-Emru bi'l-Maruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker ilkesi ile daha dengeli bir siyasi tutumu savunuyorlardı. Öte yandan meseleyi tamamen teolojiye indirgeyen Şiiliğe göre "iyiliğe emretmek" için bir yöneticinin (imam ya da sultan) idaresi altında olmak gerekmektedir.¹⁴⁰ Şiilerin hukuki (de jure), Hadis Taraftarlarının ise fiili (de facto) itaatleri arasındaki fark, pratikte önemsizdi. Oysa bu yönüyle Mutezililer başlarına gelenleri meşrulaştırıcı bir din yorumunu değil olanı, onu var eden dünyevi etkenlerle birlikte düşünmeyi tercih etmekteydiler.

Siyasi olarak yaptırımcı bir fırka olan Mutezililere göre zalim devlet başkına karşı çıkmak vacip idi. Nitekim Emevi hanedanının beğenmedikleri üyelerine "zalim, günahkar ve azgın nitelemeleriyle hitap etmekten sakınmamaları ve günaha ısrarcı olan bir mümin için imanı askıya alarak onu fasık saymaları bu yaklaşımlarını

¹³⁶ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 106.

¹³⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, 9-2/220.

¹³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, trc. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yay., 2015), 124.

¹³⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, 176.

¹⁴⁰ Muhammed b. Muhammed el-Müfid (413/1022), *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (Kum: Matbaatü Mihr, 1413/1993), 119.

bariz olarak ispat etmektedir.¹⁴¹ Nihayetinde evrensel bir determinizm manasına gelen kaderciliğe karşı Mutezile hümanist iddiada olduğu gibi nesnel bir şans görmemekti. Protestanlığın ifadesiyle, “Tanrı’nın verip Rabbin götürmesi”ndeki sorun, her şeyi bilen her şeyi yapan bir Tanrı varsa veya kendi içinde maddi evren tam bir determinizme katılırsa, o zaman gerçek bir insan özgürlüğünün olamayacağına dair akıl yürütme zincirinden gelmekteydi.¹⁴² Elbette burada kastedilen bilinçli tercihti. Yoksa insani kararların her birinin arkasında bulunan fiziki, siyasi, sosyal etkenler seçimleri kısıtlamakta ve yönlendirmekteydi.

Adalet sınırına uymayan yöneticilere vicdani/içten bir kınama ile doğrudan müdahale, yerine göre kılıç ile mücadele etme arasında şayet başarılı olma ümidi varsa ikincinin tercih edilebileceği anlaşılmaktadır.¹⁴³ Mutezilenin kurucu isimlerinden Vâsıl b. ‘Atâ’nın, Beşşâr b. Bürd ile yaşadığı mücadelede söylediği sözler dikkat çekicidir: “Şu Ebû Muaz denilen iğrenç ateisti öldürecek birisi çıkmaz mı? Vallahi eğer suikast Haricilerin karakterlerinden olmamış olsaydı hemen üzerine birisini salar, evinin ortasında etrafındakilerle eğlenirken yatağının üzerinde onun karnını deştiirdim.”¹⁴⁴

Emr-i bi’l-Maruf ilkesini başka bir boyutuyla ele alan Neşşâr’a göre bu ilke ile ifade edilenler her ne kadar Kur’ânî ilkeler olsa da gaye ve hedef, ‘halkın siyasi özgürlüğü’dür. Buna göre haksızlık ve zulümle karşılaşan halkın yönetime ve yönetme erkini elinde bulunduranlara karşı isyan etmesi gerekliydi.¹⁴⁵ Mutezililer açısından bu ilke sivil toplumu ilgilendiren, pratik felsefenin alanıydı ve tamamen yönetilen ile yönetenler arasındaki ontik bir ayrışmayı işaret etmekteydi. Mutezililerin siyasi olan ile dini olan arasına getirmeye çalıştıkları ayırım özellikle Câhız’da belirginleşmiştir. Ona göre imamet ile imam birbirinden ayrı telakki edilmelidir. İmamet kurumunun varlığı hem dinen hem de aklen gerekli olmakla birlikte imamın kim olacağına dair karar ümmetin icmasına bırakılmış¹⁴⁶ yani dini/teolojik değil dünyevi, sosyolojik ve antropolojik bir meseleydi ve siyaset adına yapılan şeyler pek tabi olarak insaniydi ve siyasi bir topluluk olan ümmetin iyiliğini amaçlamaktaydı. Bu açıdan bakıldığında siyasetin yeryüzüne indirilme gayretinin İslâm düşüncesinde Mutezile ile birlikte başladığı söylenmelidir. Her ne kadar fikir aleminde bireysel mutlak molarşi olmasa da Mutezililer topyekûn fikri bir canlanmanın esas mimarıydılar.

Mutezililerin siyasilerden beklentisi dini ahkamı, hadleri uygulaması, ordunun savaşa katılmasına öncülük etmesi, zekât ve ganimeti taksim etmesi, mazlumun yanında olup zalimin karşısında durması, kadı ve valileri ilgili yerlere ataması ve çeşitli yerlere kurra ve dini görevlileri göndermesiydi denilebilir. Bu hususlarda eksiklik ortaya çıkması durumunda ilahi olanın sivil inisiyatifte dönüşeceğini düşünen

¹⁴¹ Bk., Ziyauddin Rayyıs, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, trc. Ahmed Sarıkaya (İstanbul: Nehir Yay., 1990), 104-105.

¹⁴² Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 173.

¹⁴³ Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 82-83.

¹⁴⁴ Zühdi Carullah, “el-Menzile Beyne’l-Menziletayn”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i II*, trc. Osman Arık, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yay., 2014): 590.

¹⁴⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 4/ 267.

¹⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk., Mustafa Köse, *Mutezile’de Entelektüel Düşünce -Câhız-* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 277 vd.

Mutezililer müdahil olma hususunda taviz vermemiştir. Vâsıl b. 'Atâ'nın Emeviler döneminde çeşitli İslâm beldelerine dailer göndermesi¹⁴⁷ 'Amr b. 'Ubeyd'in Abbasi halifesi Mansur'un kendisinden ve diğer Mutezililerden desteğini istemesi üzerine bunun ancak anılan hususlardaki memnuniyetle olabileceğini belirtmesi¹⁴⁸ de ekolün tikel otoriteleri mutlaklaştırmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Siyasi pratikler hususunda toplumsal maslahata ve ortak ilkelere vurgu yapan Mutezililer Hariciler gibi ezeli muhalifler değildi. Emevi iktidarı süresince genel olarak muhalefet safında yer almışlar ancak III. Yezid (İbn Abdülmelik)'i daha takva sahibi ve ılımlı bir siyasi tavrın mümessili olarak görmeleri sebebiyle onun yöneticiliğini desteklemişlerdi.¹⁴⁹ Hatta ekol içinde Esamm gibi mutlak manada dini bir liderin gerekip gerekmediği hususunda bunu, belli şartlarda gerekli gören ancak ümmetin kendi işlerini yürütecek kadar yetkinleşmesi durumunda kurumsal manada bir imamın gerekli olmayabileceğini savunan¹⁵⁰ modern terminolojideki karşılığıyla anarşist fikirli bir düşünürler de vardı.

Geçmişte yaşanan kırılmaların ümmetin muhayyilesinde bıraktığı derin izden mustarip olan Esamm, imamın ancak icma neticesinde göreve gelebileceğini savunmuştu.¹⁵¹ Diğer yandan imam seçiminde halktan zorla biat alınmasının kabul edilemeyeceğini mutlaka ama mutlaka insanların özgür seçimleriyle, iradelerini kullularak bu seçimin gerçekleşmesinin şart olduğunu savunan Câhız,¹⁵² Mutezili siyasetin seçim parametresini beşerî düzlemde ifade etmiştir. Mutezile bu yaklaşımıyla hem Şiiliğin ilahi kaynaklı karizmatik otoritesine hem de kendisini nassın doğru yorumunun tek mercii kabul eden Sünni otoriteye karşı çıkmıştır.

Sonuç

Dini inancı tamamen göz ardı ederek insanı merkeze almak kimilerine göre bir çeşit kurnazlık ve dünyayı ele geçirmek için kutsalı yok saymak, gökyüzünde sırtını dönmek demektir. Bu açıdan değerlendirildiğinde laisizme kapı aralayan bir Hümanizm herhangi bir İslami yorum gibi Mutezile için de düşünülemez. Mutezilenin hümanizmi yirminci yüz yıl ya da daha önce Batı'da ortaya çıkmış herhangi bir hümanist hareketten farklıdır. Onlar nihayetinde teisttiler. Sekülerlik, İslam hümanizminde önemli bir rol oynamakla birlikte İslam hümanizmi sekülarist değildir. Ancak hümanizmi Batı kültüründen hareketle din dışı bir muhtevaya hapsedmek de zannımızca Batı düşmanlığı ön kabulünün bizi sevk edeceği yanlış bir nokta olacaktır. Tanrı varsa insan yoktur demek, tıpkı insan varsa tanrı yoktur demek gibi indirgemeci bir tutumdur. İkisinin birlikteliği düşünölmek durumundadır. Bu manada Mutezililerin belli bir İslami ciddiyete sahip oldukları ve teolojinin gölgesinde yaşadıkları hatırlanmalıdır.

¹⁴⁷ Abdü'l-Hüseyn Ali Ahmed, *Mevkûfû'l-hulefâi'l-'Abbâsiyyîn*, (Doha: Dâru Katari b. Fecâe, 1405/1985), 362.

¹⁴⁸ İbn 'Abdi Rabbih (328/939), *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 4/304-305.

¹⁴⁹ Abdü'l-Hüseyn Ali Ahmed, *Mevkûfû'l-hulefâi'l-'Abbâsiyyîn*, 361.

¹⁵⁰ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153), *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, tsh. el-Ferîd Ceyyûm, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009), 483.

¹⁵¹ Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 228, 328-329.

¹⁵² Köse, *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız-*, 281.

Onlar dünyanın, hakikatin ve varlığın gerçek birliğinin (tevhit) ancak sorumlu bir insan ve adil bir Tanrı düşüncesi ile olabileceğini düşünüyorlardı. Yaşadıkları bölgeler ve teneffüs ettikleri şehir havası sebebiyle kültürel manada hadari olan Mutezile mensupları Tanrı hakkında serbest düşünmeye ama mutlaka düşünmeye çalışmış, insani yeti ve yetenekleri yüceltmış siyasi hayatın teoloji eliyle mutlaklaştırılmasına karşı yine teolojiye müracaatla İslam düşüncesini savunmaya ve insana yer açmaya çalışmıştır.

Farklı hümanizmler ve bunların din ile olan ilişkisi farklı olmakla birlikte Mutezililer bir mezhep sistematığına sahip olmasalar da Tanrı karşısında insana atfettikleri önem ile Tanrılı Hümanizmin temsilcileri sayılmayı hak etmektedirler. Bu kabulün temelinde, insanın ilahi olan ile kurduğu pozitif ilişkiler vesilesiyle dünyada var olabileceği düşüncesi yatmaktadır. Bu manada ekol, ilahi olanın her şeyi soğurduğunu düşünerek insanı Tanrı karşısında güdükleştiren Hadis Taraftarları ve onların din görüşlerinin tam karşısında yer almaktadır. Mamafih beşerî olanın tamamen göz ardı edilerek mutlak karşısında değersizleştirildiği monist bir kültür ve insan aklının işlevsiz hale getirilmesi ne kadar anti hümaniter bir yaklaşımsa Mutezile de o derece hümanistti denilebilir.

İyinin ve kötünün doğasındaki akli nitelikler sebebiyle insan aklının bilmesine konu olabileceği kabulü, fıkıh alanında akli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeleri (norm), siyasi konuların yeryüzünde cereyan ettiğini düşünerek yöneticileri sorumlu tutmaları ve inancın akli savunusunu yapmaları onları skolastik düşünmeye yakın olan çağdaşlarından ayırmıştır.

Kaynakça

- Abdul-Amir Al-A'Asam. *Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*. Beirut-Paris: Editions Queidai, 1975-1977.
- Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yay., 2008.
- Abdü'l-Hüseyn Ali Ahmed. *Mevkîfû'l-hulefâ'î'l-Abbâsiyyîn*. Doha: Dâru Katari b. Fecâe, 1405/1985.
- Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza. *Minhâcû'l-vüsûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi illmi'l-usûl*. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1412/1992.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'de Dinin Gayeseli Yorumu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (Güz 2017), 23-39.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*. Doktora Tezi, Erciyes Üniv. SBE, 2000.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yay., 2017.
- Bacon, Francis. *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*. çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yay., 2012.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay., 2019.
- Bronowski, Jakob. *İnsanın Yükselişi*. çev. Aykut Köker. İstanbul: Say Yay., 3. Basım, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yay., 2015.
- Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- Câhîz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhîz: er-resâilü'l-kelâmiyye-keşşâfû âsâri'l-Câhîz*. thk. Ali Ebû Mulhim. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1987.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yay., 1992.
- Carullah, Zühdi. "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn". çev. Osman Arık. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i*. II: 589-597. ed. Recep Alpyağlı. İstanbul: İz Yay., 2014.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik -Câhîz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay., 3. Basım, 1999.
- Colingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: İmge Yay., 1999.

- Condorcet, Marquis de. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*. çev. Oğuz Peltek. İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Copernicus, Nicolaus. *Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*. çev. C. Cengiz Çevik. 2. Basım. İstanbul: İş Bankası Yay., 2017.
- Davies, Tony. *Hümanizm*. çev. Emir Bozkırlı. İstanbul: Elips Kitap, 2010.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Ebü Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî. *Tahrîmü'n-nerd ve's-şetranc ve'l-melâhi*, thk. Muhammed Said Ömer İdris. Riyad: el-Mektebetü'l-'Arabîyyetü's-Suûdiyye, 1402/1982.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlam ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Erdoğan, Eyüp. *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2009.
- Ess, Josef van. "Ebü İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". çev. Mehmet Bulgen, *MÜFD* 46 (Nisan 2014), 267-286.
- Ess, Josef van. "el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı". çev. Mustafa Köse. *Marife* 15/1 (2015), 209-220. <https://doi.org/10.33420/marife.437072>
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yay., 2005.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasen. *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yay., 2017.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yay., 2014.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. çev. Aydın Arıtma. İstanbul: Arıtma Yay. 1982.
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Yurdanur Salman. b.y.: De Yay., 5. Basım, ts.
- Fromm, Erich. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yay., 12. Basım, 2019.
- Gardet, Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş - Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Kültürü Araştırmaları*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu-Cihad Tunç. 2 Cilt. Ankara: Otto Yay., 2019.
- Goodman, Lenn E. *İslâm Hümanizmi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yay., 2006.
- Gray, Hanna H. "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence". *Journal of the History of Ideas* 24/4 (Oct. - Dec., 1963), 497-514.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. Bursa: Verka Yay., 2. Basım, 1999.
- Gündoğdu, Hakan. "Hümanizm Bir Din midir?". *Dinler Tarihi Araştırmaları II* (Konya, 20-21 Kasım 1998). Ankara: 2000: 99-125.
- Gündoğdu, Hakan. "Hümanizm, Teosentrizm ve Jacques Maritain". *Felsefi Düşün*. 9 (Ekim 2017), 104-129.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. çev. Poyzan Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Kitap, 3. Basım, 2016.
- Haviland, William A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yay., 2002.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn. *el-İntisar*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yay., 2. Basım, 2018.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Yay., 1981.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2013.
- Herder, Johann Gottfried von. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder-Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer*. Haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yay., 4. Basım, 2017.
- Houf, Horace T. "Is Humanism Religion". *Journal of Bible and Religion*. 14/2 (May, 1946), 101-106.
- Hûlî, Emin. *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*. çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Kitâbiyât Yay., 2006.
- İbn 'Abdi Rabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983).
- İbn Hazm. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. 3 Cilt. çev. H. İbrahim Bulut. İstanbul: YEK Yay., 2017.
- Johnson, Robert L. *Humanism and Beyond*. Philadelphia: United Church Press, 1973.
- Kadı Abdülcebbar. *el-Muğnî fî evbâb'i't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Kâmil, Abdulkâdir. *İslâm Hümanizmi*. çev. Cemâl Arzu. İstanbul: Kalem Yay., 1972.
- Kant, Immanuel. "Was is Aufklärung?". *UTOPIE Kreativ* 159 (Januar 2004), 5-10.
- Koyré, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu: Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yay., 3. Basım, 2000.
- Köse, Mustafa. *Mutezile'de Entelektüel Düşünce -Câhız*. İstanbul: Endülüs Yay., 2017.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Alan Yay., 3. Basım, 1991.
- Kuhn, Thomas S. *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*. çev. Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.

- Kutub, Muhammed. *Çağdaş Fikir Akımları III*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yay., 1986.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 8. Basım, 1997.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2009.
- Maritain, Jacques. *True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938.
- McCants, William F. *Kültür Mitleri*. çev. Merve Tabur. İstanbul: İthaki Yay., 2012.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. Der./çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2018.
- Michelet, Jules. *Rönesans*. çev. Kazım Berker. İstanbul: Cumhuriyet Yay., 1998.
- Mirandola, Pico della. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Yay., 2006.
- Muhammed b. Muhammed el-Müfid. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Matbaatü Mihr, 1413/1993.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâilü'l-imâme ve müktetafât mine'l-kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1971.
- Neşşar, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yay., 1999.
- Oesterdiekhoff, Georg W. "The Nature of 'Premodern' Mind". *Anthropos*. 110 (2015), 15-25.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 7. Basım, 2018.
- Pecora, Vincent P. *Secularization and Cultural Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Platon (Eflatun). *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 2009.
- Rayyıs, Ziyauddin. *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Ahmed Sarıkaya. İstanbul: Nehir Yay., 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Akçağ Yay., 2013.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford Press, 1950.
- Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos*. 2. Edition. Carolina: University of Carolina Press, 2003.
- Schöller, Marco. "Zum Begriff des 'İslamischen Humanismus,'" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151/2 (2001), 275-320.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yay., 2008.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*. Tsh. el-Ferîd Ceyyûm. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yay., 1983.
- Türker, Sadık. "Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar". *Felsefî Düşün* 9 (Ekim 2017), 5-14.
- Whitehead, Alfred North. *Düşüncelerin Serüvenleri*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yay., 2. Basım, 2011.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yay., 2001.
- Zekiyan, Boğos. *Hümanizm (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. Basım, 2005.