


## EŞ'ARÎ EKOLÜNDE ALLAH TASAVVURU

 Bayram ÇINAR<sup>a</sup>

### Öz

Bu çalışma Eş'arî mezhebinin, tanrı tasavvurunu sunmayı amaçlar. Alandaki yaygınlığı sebebiyle İslam dindarlığının teolojik anlayışını belirleyen Eş'arî ekolün Allah tasavvuru, Müslümanlar arasındaki Allah tasavvurunu da ortaya çıkaracak bir öneme sahiptir. Çünkü Mu'tezile sonrası dönemdeki biçimi ile İslam Kelam tarihi, bir yönüyle Eş'arî ekolünün tarihidir. Eş'arî kendi yaşamının önemli bir bölümünü Mu'tezile mezhebi içerisinde geçirmiş, fakat muhtemelen bu ekolün teolojik yorumlarını kendisi için yeterli görmeyerek bu mezhepten ayrılmış ve kendi mezhebini kurmuştur. Onun Mu'tezile ekolünün diyalektiğine olan yakınlığı, onların terminolojisine ilişkin bilgisi, kendi teolojik çabalarına da yansımıştır. Buna ek olarak, o Mu'tezile'yi kendi ekolü içerisinde "öteki" olarak ele almış, kendisine karşı söylem geliştirilen ekol olarak yer vermiştir. Dolayısıyla Eş'arî ekole ilişkin her teolojik çalışma bir yönüyle de Mu'tezilî bir çalışmadır. Daha anlaşılır bir ifade ile Eş'arî ekole ilişkin her araştırmanın bir Mu'tezilî okuma olduğu da bu yüzden söylenebilir.

Çalışmamızda yalnızca Eş'arî ekole ilişkin değerlendirmelere yer verilmiş, mümkün olduğunca diğer ekollerin değerlendirmelerinden kaçınılmıştır. Çalışmada Gazzâlî'nin doktrine ilişkin değerlendirmeleri ise öne çıkmıştır. Bunun nedeni onun eserlerinde konuya ilişkin yoğun ve yaygın materyal bulundurmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Allah Tasavvuru, İlahi Sıfatlar, İnsan Fiilleri, Eş'arî



### GOD IMAGINATION OF THE ASH'ARÎ SCHOOL

#### Abstract

This study aims to present the concept of God in the Ash'arî sect. The concept of God of the Ash'arî school, which determines it due to the prevalence of the theological understanding of Islamic religiosity in the field, has an importance that will reveal the conception of God among Muslims. Because the history of Kalam, with its form in the post-Mu'tezilah period, is in a way the history of the Ash'arî school. Al-Ash'arî spent most of his life in the Mu'tazilah sect, but he probably did not see the theological interpretations of this school sufficient for him and left this sect and established his sect. His closeness to the dialectic of the Mu'tazilah school, his knowledge of their terminology, is seen in his theological endeavours. Also, he treated Mu'tazilah as the "other" in his school and included it as a school against which discourse was developed. Therefore, every theological study on the Ash'ari school is in one aspect a Mu'tazilian work. More understandably, it can be said that every research on the Ash'arî school is a Mu'tazilite reading.

<sup>a</sup>Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, kocacinarby@gmail.com

In our study, only the evaluations of the Ash'arî school were included, and the evaluations of other schools were avoided as much as possible. The evaluations of al-Ghazâlî regarding the doctrine came to the fore in the study. The reason for this is that his works contain intense and common material on the subject.

**Key Words:** Theology, The Imagination of God, God's Attributes, Human Actions, al-Ash'arî



## Giriş

Tanrı tasavvuru insanın tanrıyı anlamlandırma çabasının bir gereğidir ve bu çaba İslam'a özgü değildir. İnsanlar farklı tarih dilimlerinde bu çabalarını ortaya koymuş ve konu etrafında bir edebiyat oluşmuştur. Yunan edebiyatının günümüze ulaşan metinlerinde de bu insanî çabanın sürdürüldüğü gözlenir. İnsan muhayyilesinin bir kesitini temsil eden bu metinler edinimlerin yönünü göstermesi açısından yol göstericidir. İslam geleneğinin bir temsilcisi olan Eş'arî geleneğin Allah tasavvurunu konu edinen bu çalışmayı Antik Yunan geleneğinden başlatmamız, bu arayışın İslamî değil, insanî olduğuna vurgu amacı taşır.

Çalışmamızda tanrı tasavvurunun, sadece teolojik arayışların bir ögesi değil, teolojinin üzerine kurgulandığı temel öge olduğu vurgusuyla benzerlerinden ayırır. Zira bize göre teolojik algılar, tanrı tasavvurunu doğurmaz, aksine teolojik algılar tanrı tasavvurlarından neşet eder. Çalışmadaki temel tezimiz ekollerin Allah tasavvurlarının insanı biçimlendirdiği şeklindedir. Buna göre *kurumsal yapılarda birey tanrıyı algılamaz, oluşturulmuş algılar tarafından birey inşa edilir* şeklindeki antropolojik bir kuramdır. Bu anlayışın gereği olarak, Eş'arî ekol üzerine yaptığımız okumalardan yaptığımız analiz, bu analizlerin olası kıldığı sentezler sonuç bölümüne yansımıştır.

Dinin merkezi kutsal ögesi olan tanrıya ilişkin insanın çeşitli tasavvurları olmuştur. Bu tasavvurlar, kurguyu yapanın kutsal varlığa ilişkin değerlendirmelerini ifade ettiği gibi, kendisinin tanrı karşısındaki pozisyonunu da belirleyen ifadelerden oluşmaktadır. İnsan inandığı tanrıya ilişkin bir tasavvurda bulunur ve bu tasavvurda kendisine biçtiği rolü de ortaya koyar.

Antik dünyandan günümüze aktarılmış tanrı tasavvurlarından biri Ksenophanes'e aittir. O bu sunusunda antropomorfist tanrı tasavvuruna eleştiri yöneltir.

“Homeros ve Hesiodos tanrılara, insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemişlerdir: Hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma” ... “ İnsanlar tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendilerinininkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar” ... “ Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verdirirlerdi”... “Habeşler: tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler” (Arslan, 2006, s. 168).

Onun bu ifadelerinde hem eleştiriye konu olan tanrı tasavvurlarını, hem de Ksenophanes'in kendi tanrı anlayışını görmek olasıdır (Arslan, 2006, s. 168).

Ksenophanes'in bu ifadelerinin dikkatlerimize sunduğu bir başka şey de kurgunun öznesinin tanrıya ilişkin egosantrik, bir tasarım yaptığıdır. Her varlığın kendinden hareketle ancak böyle bir tasarım yapabileceği, dolayısıyla insanın *antropomorfist* bir tanrı anlayışının doğal karşılanması gerektiğine ilişkin bir ima da metne yansır. Ksenophanes, insanın tanrıyı kendi biçiminde tasarlamasının, onun doğası sebebiyle olduğunu, bunun sonucu olarak da insanın, tanrılara kendilerinininkine benzeyen nitelikler yüklediklerini söyler (Arslan, 2006, s. 169). Buna göre insanın tanrı tasavvuru, insanın kendisi hakkında sahip olduğu *imağın* bir yansımasıdır. Ksenophanes'in, Homeros-Hesidos'a oranla tanrıya dair daha pozitif bir tasavvur sahibi olduğu ise metne dayalı olarak söylenebilir (Arslan, 2006, s. 168).

Fenomenler âleminde tanrının kendini ontik anlamda sunma imkânı olmadığı için, insanın ona ilişkin tasavvur ve imgelemleri, tanrıya ilişkin algı olarak yerleşir. Tasavvurun bu özelliği sebebiyle XIX. yüzyılda "Tanrı'nın insanı değil de insanın tanrıyı yaratmış olduğu" söylenebilmiştir (Arslan, 2006, s. 169). Bu yargının birinci bölümüne katılmamakla birlikte, ikinci bölümünü ise pratik hayattaki karşılığı sebebiyle reddetmek aynı oranda kolay değildir. Zira insanın egosantrik bakış açısının tanrıda arandığına, semavi yapılarda da tesadüf edilmiştir. İslam dindarlığı geleneğinde *müşebbihe*, *mücesseme* çatısı altında "heretik algı" olarak ele alınmıştır (Cuveynî, 1969, s. 288). Söz konusu bu sapkınlık/taşkınlığın tespit edilebilmiş iki önemli nedeninden ilki, insanın doğasının bir gereği olarak insan biçimci bir tanrı tasavvurunun ortaya çıkması sebebiyle insanın somutlaştırmaya duyduğu ihtiyaçtır. Bu sebeplerden ikincisi ise kutsal metinlerin insan biçimci yoruma imkân veren yapısıdır. Bu tasavvurun İslam geleneğinde rastlanan örneklerinin uyandırdığı kanaat, onların tanrı tasavvurlarının *kusursuz insan* (Cuveynî, 1969, s. 288, 289) ya da bir *süper-men* figürü olduğudur.

Ksenophanes'in sunduğu perspektifte bu eğilimin bir sıra dışılık değil, insanın doğal yöneliminin bu anlayışı desteklediği iddiası bulunmaktadır (Arslan, 2006, s. 168). Fakat onun kendi tanrı tasavvuru, insanın bu doğal eğiliminin dışına taşmış ve onlardan farklılaşmış görünüyor.

"Tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, ne biçim, ne düşünce bakımından insanlara benzer olmayan tek bir Tanrı" ... "O, tümüyle göz, tümüyle düşünce, tümüyle kulaktır" ... "Hiçbir zorluk çekmeksizin her şeyi zihninin gücüyle yönetir" ... "En ufak bir hareket yapmaksızın her zaman aynı yerde durur ve ona bazen bir tarafa, bazen başka bir tarafa gitmek yakışmaz" (Arslan, 2006, s. 170).

Ksenophanes'in sunduğu ilk tablodaki tanrı tasavvurunun, ikinci tablodaki sunumundan farklılaştığı oranda, tanrıya yüklenen anlam ve ondan beklentinin de farklılaştığını söylememiz, olasıdır. Buna ek olarak, muhaliflerine oranla Ksenophanes'in tanrısını daha fazla takdis ettiği de söylenebilir. Dolayısıyla özellikle ilk tablodaki tanrı sunumundan, O'nu tenzih etme çabasıyla ikinci tabloyu oluşturduğu da söylenebilir. Fakat ilk tanrı tasavvurunda, tenzihin olmadığını söylemeye de imkân yoktur. Zira her nerde tanrıdan bahsediliyor ise kaçınılmaz olarak orada az ya da çok tenzihten de söz etmek gerekir.

Ksenophanes, tasavvur ettiği tanrıya "mükemmel" olduğunu düşündüğü nitelikler nispet ederek, onu yüceltir görünüyor (Arslan, 2006, s. 170). O, tanrıya nispet ettiği nitelikler yoluyla, ona belirli işlevler yüklemiş ve tanrıya ilişkin bazı beklentilerini de ortaya koymuştur (Arslan, 2006, s. 170). Hatta onun sunumunda "Ona bazen bir tarafa, bazen başka bir tarafa doğru gitmek yakışmaz." şeklinde tanrıya bir

ahlakî maksim belirlediği de görülür. Bu durum, sözü edilen “Tanrı'nın insanı değil de insanın Tanrı'yı yaratmış olduğu” yargısının ikinci bölümünü yeniden düşünmemiz gerekliliğini daha net ortaya koyar. Buna göre *tanrı insanı bir varlık olarak yaratır fakat insan tanrıyı tasavvur eder, kurgular*; dolayısıyla onu kendi algılarına mahkûm eder. Daha kötüsü ise tanrı insanın zihninin ürünü olan bu algıları onaylar, kendisine giydirilen her kıyafeti ise itiraz etmeksizin üzerinde taşır. Bu yüzden sapkınlık en az doğru inanç kadar haklı olduğunu iddia ederek varlığını sürdürür.

Herakleitos'un sunduğu tanrı tasavvuru ise Ksenophanes'in sunduğu iki portreden de farklıdır. Onun önerdiği perspektifte, tanrıya ilişkin yordamaların yine insandan hareketle olacağı varsayılır. Fakat onun varsaydığı tanrının insandan daha üst bir form olduğu da dikkat çekici biçimde ortaya çıkar. İnsanın tanrılara ilişkin tasavvurlarında kıstaslarını insanüstü için ayarlamaları gerektiğini, zira insan için iyi olanın tanrı için iyi anlamı taşımayacağı gibi, tanrı için iyi olanın ise insan için kötü hatta öldürücü olabileceği vurgulanır. Farklı doğaların farklı normalleri olduğuna ilişkin bir izlenim uyandıran fragmanında Herakleitos, tanrıya göre insanın pozisyonunu, yine insanın gözünden görmeye çalışır.

“İnsan, Tanrı tarafından küçük çocuk olarak çağrılır, nasıl ki çocuk da yetişkin insan tarafından öyle çağrılırsa” ... “En bilge insan, Tanrı'yla karşılaştırılırsa bilgelik, güzellik ve bütün diğer şeyler bakımından bir maymundur” . . . “En güzel maymun, insanla karşılaştırılırsa çirkindir” . . . “Deniz suyu en temiz ve en pistir. Balıklar onu içebilirler ve onlar için o kurtarıcıdır. Buna karşılık insanlar için o içilemezdir ve öldürücüdür” (Arslan, 2006, s. 197).

Herakleitos'un tanrı tasavvurunda göze çarpan temel unsur, onun tanrıyı insanüstü gördüğü dolayısıyla tenzih ettiğiidir. Buna göre; kendisine tapınılan bir tanrıdan bahsedildiği her durumda bir tenzih fikrinin de eş süreçli olarak ortaya çıktığı daha belirgin bir anlam kazanır.

Bu tespit çalışmamızın oturacağı temel çıkış noktası olan “tapınılan tanrı her durumda tenzih edilir” eleştirilerini göğüsleyecek bir argüman olarak, yeterli görünüyor.

Bu felsefi girişi çalışmamıza dâhil etmemiz, tanrı tasavvurlarının her dönemde yapıldığını ima etmek içindir. Bu ilk örneklerde görüldüğü üzere söz konusu tanrı tasavvurlarının çoğu zaman insanın kendisinden hareketle kendi niteliklerini tanrıya yansıttığıdır. İnsan olgusunun bir parçası olan Müslüman geleneğinde de vahyin insan biçimci yorumlarının yapıldığı görülmüş, konuya ilişkin literatürde bunlara yer verilmiştir (Râzî, 1986, s. 105, vd). Fakat İslam geleneği bu algı ile sınırlı olmayıp süreçte farklı tanrı tasavvurları gündeme gelmiş ve bunlar gelenekte tartışılmıştır. Bu farklılaşmanın ise farklı nedenleri vardır.

## A. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE FARKLI TANRI TASAVVURLARININ NEDENLERİ

İslam öğretisinin Allah tasavvuru, Allah-insan ilişkisi merkezlidir. Teoriye göre âleme varlık kazandıran ve devamını sağlayan Allah'ın, evrende hiyerarşik bir yapı oluşturduğu ve insana bu yapı içerisinde özel bir sorumluluk yüklediği kabul edilir. Buna göre, dünya hayatı bir imtihan alanıdır. İnsan buradaki fiillerinde başboş bırakılmamış, onun bir davranış standardına uyması istenmiştir. Bu standardın ise dinin emir ve yasakları olduğu söylenmiştir. Buna göre insanın yapması gerekenler ve

yapmaktan kaçınması gerekenleri vardır. İnsanın yüklendiği bu sorumluluk dinî literatürde, *teklif* olarak ifade edilmiştir. Buna göre insan *mükelleftir*. İnsanın bu sorumluluk algısı, dinin insan hayatındaki fonksiyonu ifade eder. İnsanın *ne ile sorumlu olduğu*, bu sorumlulukları *nasıl ifa edeceği, doğru davranış ölçüsünün ne olduğu* ve bunların *nasıl öğrenileceği*, ...vb. sorular, dini insan yaşamına entegre eden zemindir. Dolayısıyla İslam öğretisinde yaratan, yaşatan bir Allah tasavvuru, onun evrende üstlendiği varsayılan fonksiyonu ifade etmek için yeterli değildir. Bir Müslümana göre; aynı zamanda Allah, dünyadaki edimleri sebebiyle insanı yargılayacak olan ve insanın nihai akıbetini belirleyecek olandır.

İnsanın yaşam yolculuğunda uyması gereken kurallar olduğu varsayılınca, bu kuralların öğretildiği bir ortamı da varsaymak gerekmiştir. Dinî öğretinin temel kaynağı olan *vahiy*, Allah'ın emir ve yasaklarını insana iletme biçimi olarak onaylanmıştır. Farklı zaman dilimlerinde farklı topluluklara gönderilen buyruklar ise *hastaya göre ilaç* anlayışı ile yorumlanmıştır. Bu yoruma göre her topluluk, farklı emir-yasaklar ile muhatap olabilmıştır. Asıl olanın imtihan olduğu; insanın ne ile imtihan edildiğinin ise bu temel kabule nispetle detay olduğu anlayışı ile verilen perhizin toplumun hastalığı ile bağlantılı olduğu varsayılmıştır (Yunûs 10/57; el-İsrâ 17/82; el-Fussilet 41/44). Burada hasta doktor algısı üzerinden konuyu anlamlandırmamız mazur görülmelidir; zira dinin iddiası "*hasta toplumu sağlığına döndürmektir.*" Bu yüzden yoğun bir ayet grubunun verdiği mesaj, Kur'an'ın *şifa* olduğudur. Bu algının doğurduğu bir anlayışla İslam öğretisinde vahyin sapkınlıkta ileri giden toplulukları öncelediği de varsayılmıştır. Bununla bağlantılı olarak da peygamber, bir uyarıcıdır (Yunûs 10/2). İnsanı muhatap alan Allah, vahyin ilk muhataplarının dili ile insanın anlama yetisini merkeze alır. Çünkü asıl olan insanın mesajı anlamasıdır. Bu varsayımına göre insan önce bilgilendirilir, bilgilendirmeye rağmen itaat etmeyenler isyan etmiş kabul edilir ve cezalandırılır. İtaat edip onaylayanlar ise ödüllendirilir (eş-Şûrâ 42/13). İlk kuşak Müslümanların Hz. Peygamberden yaptıkları aktarımlar ve kendi algıları da rivayet terminolojisi içerisinde bir gelenek olarak vahye eklenmiş ve süreçte etkili olmuşlardır.

İnsanın ve vahyin doğasından kaynaklanan anlam farklılaşmaları, insanın vahiy karşısında farklı tavırlarını doğurmuş, farklı nedenler farklı toplumlarda farklı dindarlık biçimlerini üretebilmiştir. Doğru edimin ne olduğu, doğru dindarlığın hangisi olduğu dinin inananları arasında gerilimlere sebep olmuş, bu farklı anlayışlar kurumsal yapılar olarak ortaya çıkabilmiştir. Bunun bir sonucu olarak Cebri dindarlık, Mu'tezilî dindarlıktan farklı olmuştur. Bu farklılaşmanın beşerî kaynakları olabileceği gibi vahyin doğasından kaynaklanan nedenleri de olabilmıştır. Özellikle *vahiy dilinin doğası*, konunun önemli sorun alanlarından biri olduğu söylenebilir.

Bir diğer sorun alanı ise dindar grupların vahye yaklaşım biçimleridir. İslam dindarlığında *lafızcı*, *batınî* ve *işarî* yaklaşımlar tarihsel süreçte yaygın yaklaşımları temsil eder. Bu yüzden ayetlerin kendi anlam bütünlüğünün dışında yeni bir anlama kavuşturma, oldukça yaygın bir yaklaşımdır ve bu durum ekoller arasında farklılık göstermez. Buna *parçacı yaklaşım* diyenler olmuştur (Polat, 2001, s. 7-25). Bu yaklaşım, bağlamından koparılmış kavramlar üzerinden yapılan bir vahiy anlamlandırmasıdır ve *insanın kutsal metinlere yaklaşımının doğurduğu bir sorun alanıdır*.

Buna göre; bireyin Allah tasavvuru, vahyin bu tasavvura kaynaklığı ölçüsünde Allah tarafından, anlama ve dil sorunları sebebiyle de insan zihni tarafından oluşturulmuştur denilebilir. Dolayısıyla bu tasavvurun oluşturulmasında, bir koalisyondan bahsetmek yersiz olmayacaktır. Bu yüzden de söz

konusu tasavvurları dinin kendisi değil, dinî anlayış ve yorumlar olarak paranteze almanın bir sakıncası da olmamalıdır.

Öte yandan kelimacılar, dinî metinlere yaklaşımlarının sonucu edindikleri tanrı tasavvurlarının iç tutarlılığını gözetmek zorunda oldukları gibi; oluşturdukları bu tanrı tasavvurunun; dinî metinlerin onayını alması da gerekir. Buna ek olarak söz konusu tasavvurun eleştirilere dirençli olması gerektiğini de hesaba katmak durumundadırlar. Zira dinin insan için ne anlam ifade ettiği, insanın dindeki konumunun ne olduğu; oluşturulan bu tanrı tasavvuru ile yakından ilişkilidir. Bu yüzden insanın kader/tanrı karşısındaki konumunu “rüzgâr karşısında, bir yaprağınki ile kıyaslayan” mutlak cebrî tanrı tasavvurunun, insanı kendi fiillerinin öznesi olarak gören mutlak tefvizci Mu'tezile ekolünden farklı olduğu açıktır. Bu farklı anlayışların Allah'a dinde yükledikleri fonksiyon aynı olmadığı gibi, birey olarak din karşısından kendilerine yükledikleri görev tanımını da farklıdır (Çınar, 2020, s. 31-44).

Birinci tasavvurda karşımıza çıkan Allah algısı kadir-i mutlak hesap vermez bir ilah portresi iken, bireyin sorumluluklarından söz etmeye ise imkân yoktur. Zira felsefi olarak imkânı olmayanın sorumluluklarından söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu anlayışta insan eyleme zorlanan, icbar edilen bir varlık statüsündedir. Ortada bir sorumluluk olmadığına göre hesap-ceza ve mükâfat da bu din algısında bulunamayacaktır.

İkinci yaklaşımı temsil eden tefvizci tanrı tasavvuru ise cebrî yaklaşımın hesap vermez ve dilediğini yapan tanrı anlayışından farklı olarak, belirli kıstasları olan, ahlakî standartlara bağlı, kendisi ile antlaşma yapılabilir ve uzlaşılabilir bir Allah inancı perspektifi sunar. Buna göre insan muhatap alınmış ve ona sorumluluk yüklenmiştir. Buna karşılık itaati karşısından ona sevap, isyanı karşısından ise ceza verileceği bu anlaşma metnine konulmuştur. Kendisi ile yaptığı antlaşmaya sadakat göstermesi, insanın ilahtan beklentisidir. Zira teklif, Allah'ın kuluna, “itaat edersen nimet verip ödüllendiririm, fakat isyan edersen ceza veririm anlamı taşıyan bir va'di'dir.” Dolayısıyla va'd etmek sözünde bulunmayı/gereğini yapmayı gerektirir (Âl-i İmrân 3/152). Aksini iddia etmek “Artık kim zerre ağırlığınca iyilik yapmışsa onun karşılığını kim de zerre ağırlığınca kötülük yapmış ise onun karşılığını görür” (Zilzal, 99/7,8) ayetini boş bir va'd ve bir blöf haline getirir. Dolayısıyla Allah va'd eder ise mutlaka va'dine sadakat gösterir.

Cebrî tasavvurda Allah, iradesine ve kudretine karşı durulamayan bir saltanatın sahibidir. Bu tasavvurun ulûhiyet alanı, tefvizci tasavvura göre çok daha genişken, ikincide olup ilkinde olmayan nitelik, kendisine güvenilebilen bir tanrı perspektifinin cebrî tasavvurda öngörülememiş olmasıdır. Zira bu tasavvur sahiplerinde Allah'ın kullarına karşı bir ahlakî sorumluluk duyması beklenemez. Tefvizci anlayışın sunduğu tanrı tasavvurunda ise kendisine güvenilebilen, taahhüdüne sadakat gösteren bir tanrıdan söz etmek olasıdır. Dolayısıyla emir ve yasaklarına itaati sebebiyle insan Allah'tan ödül bekleyebileceği gibi, ma'siyeti sebebiyle kulun cezalandırma endişesi yaşaması da bu tasavvura göre doğaldır. Bu durumda kötülük yapanlar ikinci kez düşünmek durumunda kalacakken; iyilerin motive olmaları da mümkün olur. Cebrî tasavvurda ise iyi olmak ve iyi kalmak için bireyin motivasyon unsurlarından tümü elinden alınmıştır. Zira kurama göre, mutlak anlamıyla her şey olmuş ve bitmiştir. Allah her şeyi önceden planlamış, insan fiillerinde insanın kudretini ve iradesini etkisizleştirmiştir. İnsanın hiçbir etkisi olmaksızın dilediğini cennetine dilediğini cehennemine göndermektedir. Bu

durumda iyi olmak ve iyi kalmak için hiçbir rasyonel neden yoktur. Kötüler ise bu kurama göre bütün kötülüklerinin yanlarına kalacağını umut etmekte ve hatta cennete konulacaklarını umabileceklerdir.

Buna göre; kalamcı, hem tanrının insandan talebini, hem de insanın tanrıdan beklentisini, kurguladığı tanrı tasavvurunda hesaba katmak zorundadır. Çünkü kalamcı, tanrının âlemle ilişkisinin bir parçası olan dinin konumunu ve tanrının insandan beklentisini dinî naslarla da ilişkilendirmek zorundadır. Dolayısıyla kalamcı; bir din âlimi ve nas yorumcusudur. Bu nedenle, dinî naslarda ifade edildiği kadarıyla tanrının insana yüklediği sorumlulukları göz ardı etmesi beklenemez. Bu sorumlulukları yerine getiren ve getirmeyen bireye yönelik va'd ve tehditlerinin de kalamcının tanrı tasavvurunda hesaba katılması beklenir.

Ekollerin yaklaşımları ve hareket noktaları farklı olsa bile İslam dindarlığı içinden ortaya çıkan bu iki uç yaklaşımın Allah'ı tenzih ve O'nu takdis etmeyi amaçladıklarına ise kuşku yoktur. Cebri ekol, Allah'ın iktidarını ortaya çıkaran bir portre sunarken, tefvizci anlayış ise kendisine güven duyulan adil bir tanrı tasavvuru ile karşımıza çıkar. Buna karşın cebri yaklaşım ise insan sorumluluğunu yorumlamak konusunda yetersiz görülmüşken, Mu'tezile insan sorumluluğunu kendi teorilerinde izah edebiliyorlarken; Allah'ı tenzih ve takdis etmekten uzak olmakla itham edilmiştir.

Ekollerin farklı tanrı tasavvurları ona ilişkin dile de kaynaklık etmiş, ekoller arasında farklılaşan din dili çabaları alanda görülmüştür ve bu tanrı tasavvurunun bir parçası olarak literatüre yansımıştır. Tenzihçi bir dil oluşturulurken felsefi metinler vahiy anlamlandırmakta kılavuz metinler olarak görev üstlenmiştir. Bu felsefi katkı önemli oranda negatif din dili çerçevesindedir. Felsefenin tanrıya ilişkin ilkesel ve araçsal söylemine karşın, din tanrı merkezli bir kurumsal yapıdır. Bu yüzden felsefenin söylemi tanrıya ilişkin iken dinin söylemi vahiy sebebiyle hem tanrıdandır hem de tanrıya ilişkindir. Tanrıya ilişkin felsefi önermeler, salt rasyonel iken dinin tanrıya ilişkin önermeleri teolojik ve rasyoneldir (Çınar, 2020c, s. 231-249) Çünkü felsefe bilinmez bir varlığa ilişkin evrendeki verilerden hareketle bir dil geliştirir. Felsefede tanrıya ilişkin konuşmak takdis ya da tenzih amaçlı değil, O'nun insan dışı bir doğaya sahip olması sebebiyledir. Oysa dinin kaygısı tenzih sebebiyle felsefeden farklılaşır. Fakat dine göre de O, bütünüyle olmasa bile hala bir bilinmezdir.

Herakleitos'un metnindeki sunumu, tanrıya ilişkin negatif bir söylemin nasıl oluşturulabileceğine ilişkin bir örnek olarak görülebilir. Felsefenin tanrıya ilişkin pozitif bir dili imkân dışı gören yaklaşımı, tanrıya ilişkin bilginin imkânına dayanır. Oysa dinler, vahiy sebebiyle tanrının kendisine ilişkin bilgi verdiğini varsayarlar. Dolayısıyla sınırlı olsa bile, dinlerin pozitif bir dil geliştirme imkânı olduğu varsayılabilir (Koç, 2012, s. 62,63). Dinî yapının bir temsilcisi olan İslam öğretisinde de bu dinin tanrısı olan Allah'a ilişkin pozitif nitelermelerin yapılacağı varsayılmıştır (Cuveynî, 1969, s. 288,289). Tanrıya ilişkin oluşturulan tasavvurlar İslam öğretisinde, önemli oranda Allah'a ilişkin bu pozitif nitelermeler üzerine inşa edilmiştir.

Tüm bunlardan sonra İslam geleneğinde farklı tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasının dört nedeninden söz edilebilir. Bunlardan ilki vahyin doğası ve rivayetlerden kaynaklanan sebeplerdir. İkincisi İnsanın doğasından kaynaklanan sebeplerdir. Üçüncüsü dini metinlere yaklaşımdan kaynaklanan sebeplerdir. Dördüncüsü ise etkileşimlerden (felsefe-din) kaynaklanan sebeplerdir.

İslam geleneğinde ortaya konulan farklı Allah tasavvurlarından söz etmek olasıdır. Her ekolün teolojik kurgusuna göre farklı Allah tasavvurlarına sahip oldukları varsayımı onların teolojik öncelikleri temeline dayanır. Bu ekollerden biri de Eş'arî ekoldür.

## B. EŞ'ARÎ GELENEKTE TANRI TASAVVURUNA TEMEL TEŞKİL EDEN KAVRAMLAR VE BU KAVRAMLARA İLİŞKİN ALGILAR

Tanrı tasavvuru, salt tanrıya ilişkin bir algı olmayıp, tanrı-âlem ilişkisi ile bağlantılı bir tartışma alanıdır. İslam öğretisinin konuyla bağlantılı temel argümanı Allah'ın, yaratılmış evrenden; kelimenin en geniş anlamıyla farklı olduğu ilkesine dayanır. Bu ilkenin vahye yansımış biçimlerinden biri, eş-Şûrâ 11. ayette;

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهَا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

şeklindedir. Bu metnin sağladığı imkânlar ile İslam kelimünde Allah'ın, yaratılmış her şeyden farklı olduğu varsayılır. Bu anlayış ile Allah, cevher ve araz kategorisindeki her türlü nitelikten tenzih edilmiştir. Tenzih doktrinine ilişkin pozitif yaklaşımı temsil eden en ileri adım ise “evrendeki bütün oluşu görmezden gelip sadece Allah'a vurgu yapan” cebrî anlayış tarafından temsil edilmiştir. Tenzihle ilişkin negatif yaklaşımda en ileri söylemin ise *teaddüdu'l-kudemâyı* gerektirebileceği endişesi ile temkini öneren *muattıla* (Mu'tezile ) tarafından savunulduğu varsayılmıştır (Ay, 2015, s. 25-50). Onların bu algılarına belirgin biçimde yansıyan tedirginlikler, Mezopotamya coğrafyasının söz edilen dönemdeki tanrı tasavvurları ile yakından ilişkilidir ve bu kültürel zeminden bağımsız değerlendirilemez (Ay, 2015, s. 25-50). Mu'tezilî anlayışta *tevhid*, Allah'ı yaratılmışlara nispet edilen her türlü nitelendirmeden mutlak anlamda tenzih etme amacına yönelik bir ilkedir ve söz konusu ekolün en temel belirteçlerinden biridir. Onların tevhid konusundaki argümanları, bu yüzden Kur'an'ın nazil olduğu coğrafyada yaygın olan *antropomorfist* tanrı tasavvuruna cevap niteliğindedir (Ay, 2015, s. 25-50).

Buna göre İslam geleneğinde insan fiillerine ilişkin yaklaşımların bir kanadını Cehm b. Safvan'a nispet edilen tenzihçi cebrî ekol, öteki kanadını Mu'tezile'nin temsil ettiği -farklı bir tenzih anlayışına sahip olmasına karşın en az onun kadar tenzihçi- tefvizci anlayış temsil eder. Bu konuda, tarihî süreçte daha az cüretkâr ekoller de ortaya çıkmıştır. Daha ılımlı ve tartışmadan daha uzak olmayı uman bu tasavvurlardan birinin savunucusu da Eş'arî ekoldür. Fakat Eş'arî'nin kesb yorumu kelam geleneğinde ciddi eleştirilere konu olmuş ve tartışılmıştır.

Eş'arî ekol tenzih anlayışı itibarıyla Mu'tezile'ye daha mesafeli Cebriye'ye daha yakın olduğu savunulmuştur. Bu ifade Mu'tezile'nin tenzih anlayışına sahip olmadığı anlamına gelmez. Cebrî ve Eş'arî ekolünün tenzih anlayışlarından farklı hareket noktalarına sahip olduğunu ifade eder. Bu farklılık tarafeynin sıfatlar ve insan fiillerine ilişkin ilişkilerinde netlik kazanır.

Eş'arî'nin konuya yaklaşımı Allah'ın muhdesâtan farklı olması gerektiği öngörüsüne dayanır. Ona göre; “şayet Allah varlık olarak muhdesâta benzeseydi, sonradan yaratılmış olanlar için geçerli olan hükümler, Allah için de geçerli oldurdu” şeklindedir ( Eş'arî, 1955, s. 19,20).

Eş'arî, negatif tenzih anlayışının bir temsilcisi olarak kabul edilen Mu'tezile'den ayrıldığında, yaşamının olgunluk döneminde. O, bu ayrılmadan sonra farklı öncelikler ekseninde kendi tanrı



tasavvurunu kurumsal bir yapıya dönüştürür ve kendi ekolünü oluşturur. Onun, mensubu olduğu ekolden ayrılışına ilişkin farklı iddialara yer verilmiştir (Taftazânî, 2014, s. 24, 25). Bu iddialardan biri de Allah-âlem ilişkisine ilişkin bir sorun alanıdır. Buna göre Mu'tezilî doktrinin konuya ilişkin anlayış ve görüşleri onu tatmin edememiştir (Taftazânî, 2014, s. 24, 25). Dolayısıyla bu ayrılışın onun fikir dünyasına yeni öncüller eklemesi, bazı öncüllerin sıralamasını değiştirmiş olması muhtemeldir. Bu yüzden onun teolojik algılarında köklü değişikliklerin görülmesi, bu farklılaşmanın bir gereği olarak da onun Allah tasavvuru da Mu'tezile'den uzak ve onlardan farklı olması doğaldır. Böylece Mu'tezile'den ayrılan Eş'arî, onlardan uzaklaştığı dolayısıyla farklılaştığı oranda, zorunlu olarak öteki uçtaki cebrî anlayışa yaklaşmıştır.

Yaşadığı değişimin bir sonucu olarak Eş'arî, Allah'ın kudret ve iradesine Mu'tezile'den daha farklı ve yoğun vurgu yapan bir Allah tasavvuru geliştirir. Ona göre Allah "her şeyin" yaratıcısıdır ve insanın her türlü fiilini de Allah yaratmaktadır. Yaratma konusunda insanın, kendi fiillerine herhangi bir dahli ise söz konusu değildir. Eş'arî ekol, Allah tasavvurunda cebrî anlayışta olduğu gibi Allah'ın evrendeki karşı konulamaz saltanatını ve iktidarını ortaya çıkarmayı öncelemiş, dolayısıyla insanın Allah'ın iktidar alanındaki pozisyonunu tespit etmeyi ötelemiştir. Bu yüzden onların algısı, tanrı merkezci bir teolojik yorum olarak görülebilir. Bununla bağlantılı olarak da kelim geleneğinde, Eş'arî ekolün Allah-âlem ilişkisindeki algısı ve insan eylemlerini yorumlama biçimi, *cebr-i mutavassıt* olarak değerlendirilmiştir (Cevziyye, ty., s. 93, 94, 242, 243).

Eş'arî bu ulûhiyet kurgusunda, *ilim- irade ve kudret* sıfatlarına diğer tüm sıfatlardan daha özel bir önem atfeder. Buna göre Allah'ın bilgisi mutlak ve kuşatıcıdır. İlim sıfatının mutlaklığı, O'nun sınırsız, kayıtsız ve şartsız olduğu anlamına gelmektedir. Mutlak ilah vurgusu, Allah'ın bilgisinin, bilinmesi imkân dâhilinde olan her şeyi kapsadığı anlamına gelir. "Allah'ın her şeyi bilmesi" O'nun, olmuş her şeyi oluşundan önce, gelecekte olacak olan şeyleri de henüz olmadığı hali ile ezelden bilmesi demektir, şeklinde anlaşılmıştır (Ay, 2015, s. 25-50).

Öte yandan onlar, Allah'ın ilim sıfatını ispat sadedinde, evrendeki her oluşun *hikmetli* olduğu varsayımıyla hareket etmişlerdir (Eş'arî, 1955, s. 24-28). Eş'arî ekolün bu anlayışı; Allah'ın tüm varlığı kuşatan ilmi gereği âlemde tasarrufta bulunduğunu varsayar. Dolayısıyla sebebi bilinmese bile O'nun her tasarrufunun *abes* olmaktan uzak ve *hikmetli* olduğunu kabul eder (Eş'arî, 1955, s. 24, 25). Çünkü bu ekolün varsayımına göre, *hikmet*; "varlığı olduğu hal üzere bilmek ve bu bilgisinin gereğini yapmaktır" (Cürcânî, 2015, c, III, s. 378). Allah'ın bütün evreni kuşatan bilgisine dayandırılan hikmet ilkesi, Allah'ın kendi bilgisine muhalif davranmayacağı, dolayısıyla da evrende hiçbir şeyin *abes* olamayacağı şeklinde ortaya konulmuştur. Çünkü evren hiçbir şeyi dışarda bırakmayan bir bilginin ürünüdür. Dolayısıyla ortaya çıkan tablo "Allah hikmet dışında bir fiilde bulunmaz" şeklinde olacaktır. Buna göre hikmet, Eş'arî teoride Allah'ın ilminin varlıklar âleminde görünür bir hal alması şeklindedir. Gazzâlî bu durumda; "*leyse fi'l-inkân ebdeâ mimmâ kân*" (Gazzâlî, ty., c, IV, s. 258 )<sup>a</sup> derken, âlem Allah'ın ilmi ve

<sup>a</sup> İhya'da "*Leyse fi'l-inkân aslen ahsene minhu ve lâ etem velâ ekmel*" şeklinde yer alan ifade "*leyse fi'l- inkân ebdeâ mimmâ kân*" şekliyle şöhret bulmuş ve İslam dünyasında yoğun bir biçimde tartışmalara konu olmuştur. Bu sözün lehinde ve aleyhinde eserler yazılmıştır. Bunlardan biri de Burhânu'd-din İbrahim b. Ömer b. Hasan el- Bukâî eş-Safîî'nin "*Tehdimu'l-erkân men leyse fi'l- inkân ebdeâ mimâ kân*" isimli eseridir. Eser matbu değildir.

hikmeti gereği şekil almıştır demektir. O'nun dışında bir şekil verici de olmadığına göre, evrenin var olduğu halinden daha iyisi olmaz yaklaşımı, ekolün söylemi ile tutarlı bir anlam kazanır. Çünkü teoriye göre Allah dışında bir âlim olmadığı gibi, Allah'ın ilmi dışında da bir ilim yoktur. Allah'ta âlemi zaten *ilmi* gereği düzenlemiştir. Dolayısıyla mutlak ve mükemmel bir ilim ve hikmete göre tanzim edilmiştir bu durumda içinde bulunulan âlemden daha iyi, bir başka düzenleme tasavvur edilemez.

Eş'arî'nin algısında Allah'ın ilminin konusu "şey" olunca, ilmin taallukatı çerçevesinde, malum ile şeye ilişkin bilgi eşitlenmiş görünür (Alper, 2013, s. 33-58). Eş'arî'nin mevcut olanı "şey" kategorisinde birleştiren anlayışına kaynaklık eden metinlerden biri Âl-i İmrân 5. ayet olduğu varsayılabilir. Buna göre:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ

Buna göre "yerde ve gökte O'na hiç bir şey gizli kalmaz", anlamındaki ayeti; " O, her şeyi bilir" anlamında yorumlanmıştır. Bu yorum, Allah'ın ilminin hiçbir şeyi dışarda bırakmadığı konusundaki ekol anlayışını belirler. Dolayısıyla Allah'ın ilmi "şey" kavramını da aşar. Çünkü muhal alanı, var olması mümkün olmayan anlamı ile şeyin kapsamında görülmemiştir (Cürçânî, 1985, s. 217). Zira "şey", bilinebilen ve kendisinden haber verilebilendir. Var olandan ibarettir ve tüm mükevvenat şey kavramı dağarcığındadır (Cürçânî, 1985, s. 135). Ekolün genel anlayışından farklı olarak Bağdâdî, Allah'ın ilminin muhâlâtı da kapsadığı söylenmiştir (Özdemir, 2002, s. 209-226). O'nun "Allah'ın var olması mümkün olmayanı, o hali ile bilmesi" ile yorumlanabilecek bu algısı, ekolün genel anlayışı çerçevesinde kısmen sorunlu görülse bile yorumlanabilir.

Eş'arî ekole göre, Allah'ın ilmi ezeldir ve her şeyi kuşatır. Allah'ın önceden bilmesinin insan fiilleri açısından bir sorun oluşturduğu da bu ekolde varsayılmaz. Çünkü Allah'ın dilediğini yapan olduğu kabul edilmiş ve bunun ilahi irade dışından bir belirleyicisi olduğu da bu ekol açısından varsayılmamıştır. Allah mutlak irade ve kudretiyle dilediği şeyi, dilediği şekilde değiştirebilme hakkını uhdesinde bulundurur. Dolayısıyla bu ekole göre şu anda doğru varsayılanın bir sonraki basamakta doğruluğu tartışmalı olabilir. Allah'ın hiçbir kurala bağlı olmayışını irade ve kudretinin mutlak oluşu çerçevesinde yorumlayan Eş'arî ekole göre, Allah'ın ilminin insan fiilleri üzerinde zorlayıcı olmadığını ifade sadedinde kullanılan "ilim maluma tabidir" şeklindeki algının, doğruluğu da bu durumda tartışmalı olacaktır. Nitekim bu teorik zorluk sebebiyle Eş'arî ekol, Allah söz konusu olduğunda bu ilkenin işlevsiz olduğunu varsayarak her durumda tenzih ilkesini koruma gayreti güder. Öte yandan evrenin hadis olması sebebiyle; ilim sıfatının taallukatı bilinen şey (malum) olduğuna göre, Allah'ın varlık yaratılmadan önce neyi bildiği sorusu, Eş'arî doktrin özelinde, bu sıfatı ezeli kabul eden tüm ekollere yöneltilmiş bir eleştiridir. Bu eleştiri ilim sıfatı ile sınırlı olmayıp irade kudret, kelam vb sıfatlara ilişkin yapılmış ve bunlar Eş'arî'nin eserlerine de yansımıştır ( Eş'arî, 1955, s. 36, 37). Bu eleştirilerde sıfatların taallukatı olan evren, sonradan yaratıldığı için bu sıfatların da ezeli olmayıp sonradan olduğu varsayılmıştır. Eş'arî'nin bu eleştirilere cevabı, "eğer Allah'ın ilimden hâli olduğu bir zaman dilimi var olsaydı O'nun, ilmin zıttı olan cahil sıfatıyla muttasıf olması gerekirdi ki bu da Allah için düşünülemez" şeklindedir ( Eş'arî, 1955, s. 25, 26). Cuveynî ise ilmi, kadim ve hadis olarak ayırdıktan sonra, kadim

kategorisini oluşturan Allah'ın ilminin mahiyeti hakkında konuşmaya imkân olmadığını; ona ilişkin zaruri, iktisabî, nazari gibi tasniflerin de yapılamayacağını söyler (Cuveynî, 1981, s. 82). Cuveynî'nin bu algısı, Allah'ın ilminin kapsamı hakkında da konuşulmaması gerektiğini öneren bir yaklaşımdır.

Eş'arî, ezeliyeti konusunda eleştiri yapılan diğer sıfatlara ilişkin de kudreti aczin zıttı, irade ise sefihin zıttı'dır Zira bu sıfatların olmadığı bir zaman dilimi tahayyül edildiği takdirde, acz ve sefh'in Allah'a nispeti gerekecektir. Oysa tenzih ilkesi gereği, bunlar Allah'a nispet edilemezler. Allah'ın âlemi daha önce yaratmaya kudreti ve iradesi vardı, fakat O, dilediği zaman yarattı. Âlemin daha önce yaratılmamış olması kudretinin olmaması sebebiyle değil, yaratmayı irade etmemesi sebebiyledir. Zira "aciz olmak onu terk etmekten farklıdır. Çünkü acz fiilin değil, kudretin zıttıdır" şeklinde yorumlanır (Eş'arî, 1955, s. 40). Buna göre Allah âlemi hikmetinin gereği dilediği zamanda dilediği şekilde yaratmıştır. Söz konusu niteliklere ise ezelde "potansiyel olarak" sahipti, fakat "iradesi ile yapmamayı tercih etti ve bu fiili terk etmeyi diledi", dememiz mümkündür. Zira Eş'arî'ye göre Allah başlangıçta bu sıfatlara sahip değildi iddiası, Allah'a aczi nispet etmeyi gerektirirken, bu sıfatlara sahip olduğu halde yapmadığını varsaymak, O'nun fail-i muhtar olduğu, dolayısıyla iradesinin bu yönde tecelli etmediği anlamına gelir. Bu anlayışın gereği ulaştıkları sonuç cümlesi ise "Allah'ın dilediği olur, dilemediği şey ise olmaz" şeklindedir ( Cuveynî, 1965, s.98, 99). Gazzâlî bunu, Allah'ın hâlık olarak isimlendirilmesi yaratmadan sonra olsa da o ezelde bu sıfata sahiptir anlayışını kılıç metaforu üzerinden izah eder. Buna göre kılıç kesme özelliğine sahiptir, kesmesi istendiği zaman da keser (Gazzâlî, 2012, s. 135-137).

Öte yandan Allah'ın, insanın gerçekleştirdiği eylemleri önceden bilmesi, insanın özgürlüğü bağlamında tartışmalara konu olmuştur. Buna göre Allah'ın insan fiillerini önceden bilmesi, insanın özgürlük alanını tartışmalı hale getirecektir (Özdemir, 2002, s. 209-226). Eş'arî ekol sıfatlar kuramında Allah'a nispet edilen şeyleri bir bütün olarak ezeli kabul ettiği için, ilim sıfatı da bu kapsamda değerlendirilmiştir ( Eş'arî, 1955, s. 35-37). İlahi bilginin ezeli oluşu, Allah'ın yaratılmış varlıkların her türlü bilgisinden kesin bir biçimde farklı olduğu ile ilişkili bir algıdır, dolayısıyla Eş'arî'nin, Allah tasavvurunun bir ögesidir.

Eş'arî'nin Allah tasavvurunun temel parametrelerinden bir diğeri ise ilahi iradedir. Bu ekolün sıfat algısında Allah'ın iradesi de ilim sıfatı gibi mutlak ve ezeldir ( Eş'arî, 1955, s. 45). Eş 'arî; "el-İbane an Usuli'd-Diyane" ve "el-Luma' fi Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' " adlı eserlerinde iradenin gerçek anlamda sadece Allah'a özgü olduğunu, insanın ise mecazî bir iradeye sahip olduğunu varsayar.

(el-İnsan 76/30) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

"İnsanın ancak Allah'ın dilediği şeyi dileyebileceği" (Eş'arî, 1955, s. 57) şeklinde yorumlar. Bu ayetin; Allah'ın, insanın dilemesini dilediği, şeklinde anlaşılmasının da mümkün olduğu söylemek icap eder. Buna göre O'nun yorumu konuya ilişkin yegâne yorum değildir. Bu ikinci yorumda söz konusu ayet, Allah insanın ne dileyebileceğini değil, dileyip dilemeyeceğini belirlediği anlamına gelir. Ki bu durumda, insanın hem iradesi ispatlanmış olur, hem de insanın bir özgürlük alanı olduğu tespit edilmiş olur. Fakat Eş'arî yorumunda, insanın ne dileyebileceğini Allah'ın belirlediği varsayılır. Bu durumda ise insanın bir tercih alanından söz edilmesi zorlaşır. Ekolün söz konusu anlayışına kaynak teşkil eden ayetlerden biri eş-Şurâ suresi 49. ayetidir.

İlim sıfatı ile irade sıfatını birbiriyle bağlantılı olarak ele alan Eş'arî, Allah'ın ezeli iradesinin her şeyin üstünde ve irade edilebilen her şeyi kapsadığını ifade eder. Eş'arî, evrendeki varoluşu yorumlarken, Allah "yaratılanı dilemiş ve yaratılmayanı dilememiştir", şeklinde bir değerlendirme yapar (Eş'arî, 1955, s. 35). Dolayısıyla evrende hal-i hazırda var olan her şey, sadece Allah'ın diledikleridir şeklinde bir sonuca ulaşmıştır (Eş'arî, 1955, s. 35). Buna göre Eş'arî anlayışta Allah'ın bir şeyi dilemesi onun yaratılması anlamında algılanmıştır. (Eş'arî, 1955, s. 35). Bu durumda evrendeki fizikî ve ahlakî kötülükler de Allah'ın irade ettikleri ve diledikleridir, şeklinde bir anlayışla Eş'arî ekolün yaklaşımı eleştirilmiştir (Eş'arî, 1955, s. 35).

Buna göre Eş'arî'nin ontolojik evrende mümkünler âleminde oluşan tabloyu, irade sıfatı çerçevesinde çözüme bağladığı varsayılabilir. Fakat epistemolojik evrende bu yaklaşım farklı sorun alanlarına kaynaklık eder görünüyor. Buna göre teklifi onaylayan birey (mümin), Allah'ın iradesi ile onaylamış ve itaat etmiştir. Fakat teklifi onaylamayan (inkârcı/kâfir) da yine Allah'ın iradesi ile onaylamamış ve inkâr etmiş, dolayısıyla asi olmuştur. Bu durumda, Allah kulunun inkâr ve isyanını irade etmiş olur. Zira bu ekolün anlayışına göre Allah'ın iradesine rağmen kulun herhangi bir eylemine imkân olmadığı için, kul imana güç yetirememiş ve inkâra mecbur olmuş olur şeklindeki teolojik bir sorun alanı da bu anlayıştan beslenir. Zira iradenin zıddına taalluku olmadığı bu ekolde kabul edilmiştir. Buna göre irade her ne için ise onun içindir.

Söz konusu ekolün anlayışında, ilahi iradenin mutlak ve sınırsızlığı, "dileyen ve dilediğini istediği şekilde yapan olması sebebiyle" *keyfilik* şeklinde anlaşılmıştır. Bu, Allah tasavvurunda, O'nun tercih ve fiillerinde belirli denge ve kuralları gözettiği vurgusu yapılmaksızın, "neden şöyle değil de böyle" şeklindeki çıkışlara, karşı yükselen sese ekol içerisinde verilen cevap; "çünkü Allah böyle diledi" şeklinde olacaktır. Öte yandan sistem bütünlüğü açısından "çünkü Allah böyle diledi" ifadesi bu ekolün anlayışında hikmet, gaye düzen vb tüm ilkeleri içerisinde barındıran bir ifade kalıbıdır.

Eş'arî'nin Allah tasavvurunun temel parametrelerinden bir diğeri de *kudret* sıfatıdır. Eş'arî ekolün insan fiillerine ilişkin yorumunda vurgu, insanın kudretine, iradesine ya da bilgisine değil, Allah'ın ilgili sıfatlarıdır. Bu durum, insana eylemin nispetini de tartışmalı bir hale getirir. Buna göre, insana fiil nispetinin mecazî olduğu tartışmaları, bu yaklaşımın gereği olarak Eş'arî ekolünde gündeme gelmiştir (Eş'arî, 1955, s. 47).

Eş'arî ekole göre, *kadim* ve *hadis* olmak üzere iki kudretten bahsedilir. Mutlak ve yaratıcı olan kudret, ezeli olan Allah'ın kudretidir. Hadis olan kudret ise insana mecazî olarak nispet edilen, yaratmaya imkânı olmayan, kudret olduğu varsayılır. Onlara göre esas olan kadim kudrettir evrendeki yaratma da bu kudret sayesinde. Sonradan yaratılmış kudret ise hiçbir şey yaratamaz (Eş'arî, 1955, s. 47). Öte yandan insana izafe edilen muhdes kudret, insanda potansiyel olarak da mevcut değildir. Allah, insanda bir fiili yaratmak istediğinde insana, o gücü verir. *İstitâat* olarak kavramsallaştırılan bu gücün, fiil ile beraber mi yoksa fiilden önce mi insana verildiği de kelam ekolleri arasında tartışmalıdır. Eş'arîler fiil için gereken *istitâatin* fiil ile birlikte olduğu görüşündedir (Eş'arî, 1955, s. 93, 94; Taftâzânî, 1997, c, II, s. 354). Zira *İstitâat*, onlara göre kudret demektir (İbn Fûrek, 1987, s. 107).

Allah'ın mutlak irade ve kudretinin gereği olarak “keyfe mâ yeşâ” olmasından ötürü, *keyfilik* olarak izah edilebilecek bir yoruma kavuşmasına paralel olarak, Allah'ın mülkünde kullarına zulmettiği şeklinde eleştirilerin de Eş'arî ekole yapıldığı varsayılabilir. Bu eleştirilere Eş'arî ekolün yanıtı; “O'nun kendi mülkünde istediği tasarrufta bulunduğu, zulmün ise ancak başkasının saltanat alanında söz konusu olabileceği” şeklindedir. Buna göre Eş'arî anlayışta Allah'ın fiillerine ilişkin zulümden bahsedilmesine imkân yoktur. Zira adalet, hak, zulüm gibi kavramlar hak sahiplerinin olduğu varsayımında anlamlı iken, Eş'arî varsayımında evrende Allah dışında hak sahibi olduğu ise varsayılmaz. Dolayısıyla Allah'ın fiillerine ilişkin zulüm-adalet çizgisinde bir söylem, bu ekol içerisinde gündeme gelmez (Eş'arî, 1955, s. 41,42). Öte yandan Eş'arî adalet-zulüm kavramlarını zıt kavramlar olarak ele almaz ve adalet olmayan her fiilin zulüm olduğu anlamı taşımadığını söyler (Eş'arî, 1955, s. 41, 42). Zira rahmet ve ihsan adaleti ve zulmü taşan kavramlardır. Onların bu yaklaşımları anlaşılabilir makul bir yorum görünüyor.

Bu bağlamda insanın özgürlük alanının ise söz konusu ekol içerisinde sınırları net biçimde tespit edilememiş *kesb* kavramı dağarcığı ile ifade edilmiştir. Zira Eş'arî'ye göre sonradan yaratılan her şey (muhtesât) Allah'ın fiilidir (Eş'arî, 1955, s. 47). Dolayısıyla O'nun iradesi ve kudreti ile meydana gelmiştir. Onun saltanatında, onun iradesinin dışında bir şeyin var olması ise bu ekolde tasavvur edilmemiştir. Dolayısıyla *kesb* de bu ekole göre Allah tarafından yaratılmıştır. Tüm bunlardan sonra, bu ekolün Allah tasavvurunun, insanı özgür kabul etmesi ise beklenemez. Fakat ona mecazî fiil, dolayısıyla da mecazî bir hürriyet alanı nispet eder görünür. Onların insana mecazî olsa bile bir fiil nispet etme çabasında olmalarında insan sorumluluğu temel belirleyicidir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin *iktisabı* muhtesâta, dolayısıyla insana hakiki manasıyla nispet ettiğini aktarır (İbn Fûrek, 1987, s. 91, 92).

Mahiyeti itibarı ile iki farklı varlık kategorisine ait olan Allah ve O'nun dışındaki sair mevcûdâtın,<sup>b</sup> sıfatlar teorisinde eşitlendikleri ve bunun Allah'ın âlemden farklılığını ifade eden *tevhid* ilkesi ile nasıl uzlaştırıldığı alana ilişkin bir başka sorun olduğu varsayılabilir. Sıfatlar teorisinde, Allah'a pozitif sıfat isbatının zorlukları kelim geleneği içerisinde tartışılmış, Mu'tezile konuya ilişkin kaygısını dile getirmiştir (Cuveynî, 1969, s. 288). Öte yandan mahiyetleri farklı bile olsa iki varlık kategorisinin *mevcut olmak* anlamıyla eşit oldukları varsayımı ile aynı niteliklerin hem Allah'a hem de sair mevcûdâta nispet edilebileceği, İslam kelim geleneğinde varsayılmıştır (Cuveynî, 1969, s. 292). Muhtemelen bu öneri; sair varlığa sınırlı nispeti olan bu niteliklerin, Allah için ise mutlaklığı ifade ettiği üzerinde uzlaşmış, dolayısıyla sıfatlar teorisi İslam keliminde bir söylem olarak ortaya çıkmıştır. Subûti sıfat teorisi bu “ortak alan” anlayışı üzere şekillenmiş görünür. Fakat kabul edilen görüşte, Allah'a nispet edilen subûti sıfatların, insana ismen nispeti kabul edilmiş olması dilin imkânları ile bağlantılı bir sorundur. Buna göre ilim sıfatı insana nispet ediliyorsa da Allah'ın ilmi mahiyet olarak insanın bilgisinden farklıdır (Narol, 2015, s. 193-214). Eş'arî ekol Kur'an'ın Allah için sair varlığa ait sıfatları kullanmasını ve selef bu yöndeki uygulamalarını cesaretlendirici etmenler olarak kabul etmiş görünüyor (İbn Fûrek, 1987, s. 149). Cuveynî, İbn Fûrek'in Kâlanisî'den yaptığı pozitif aktarımı, kendi tavrının belirlenmesinde bir dayanak

<sup>b</sup> Allah'ın dışındaki tüm varlığı ifade etmek için kullanılmıştır. Allah'ın gayri olan mevcûdât anlamındadır. Türkçede de ötekiler, diğerleri anlamıyla aynı bağlama uygun kullanılır.

olarak alır (Cuveynî, 1969, s. 293). Tüm bunların bir sonucu olarak Eş'arî ekol sıfatlar teorisini kabul etmiş ve Allah tasavvurlarında esma-sıfat kuramına belirleyici bir rol yüklemiştir.

Eş'arî ekolün ilim-irade ve kudret sıfatlarına ilişkin yorumlarından ulaştıkları sonuçlar şu şekil formüle edilir.

**1. Eş'arî ekol, Allah'ın fiillerinde bir illetin olmayacağı dolayısıyla O'nun fiillerinde amaç aranmayacağı görüşündedir.**

Allah'ın fiillerinde bir amaç olmadığını düşünen kelimciler meseleye Allah'ın mutlak irade kudretini esas alan yaklaşmışlardır. Zira onlar ilahî irade ve kudretin hiçbir sebep-amaçla sınırlanamayacağını, O'nun fiillerinde sadece irade ve kudretinin belirleyici olduğunu ifade etmişlerdir.

Allah'ın fiillerinde bir amacı olduğu kanaatine sahip kelimciler ise insanın Allah'a duasını ve ondan beklentilerini hesaba katmış, ilâhî hikmeti dikkate almışlardır. Zira onlara göre hiçbir amaç gözetmeksizin yapılan işlerde hikmeti göstermeye imkân olmadığını varsaymışlardır. Allah'ın fiillerinin amaçsız olduğunu söylemenin O'nun hikmetini anlamsızlaştıracağını ileri sürmüşlerdir.

Allah'ın fiillerine illet takdir edilemeyeceği, dolayısıyla onun fiillerinde bir amaç aramanın mümkün olmadığı görüşü, Eş'arî ve Mâturîdî tarafından savunulmuştur. Mâturîdî'nin konuya ilişkin gerekçesi, "bir illet ya da sebebe bağlı iş yapmak, başkasının baskı ve sultasında olmayı gerektirir. Oysa O'nun fiillerinin illeti olmadığı için fiillerinin sebebinden de söz edilemez. Mâturîdî, Allah'ın fiillerine ilişkin illet ve sebepten bahs edilmeyip, sadece onların hikmetli olduğunun söylenebileceği kanaatindedir (Mâturîdî, 2010, s. 202, 203). Eş'arî ise Allah'ın fiili ortaya çıkan sonuçları itibarıyla hikmetli değil, bizatihi hikmetlidir yaklaşımı ile çözüme katkı sağlar. Eş'arî'ye göre çünkü O'nun fiili hikmetin kendisidir. Teolojik olarak dogmatik bir yaklaşımı temsil eden bu çıkış; Allah'ın fiillerinin ortaya çıkan sonuçları itibarıyla değerlendirilemeyeceğini, onlara illet ve sebep takdir edilemeyeceği şeklinde ifade edilir (İbn Fûrek, 1987, s. 130).

Mu'tezile'den İbn Şebîb üzerinden yaptığı bir tartışmada Mâturîdî, onların Allah'ın fiillerine bir garâz ve amaç tayin ettiklerini aktarır. İbn Şebîb'e göre söz konusu bu garâz "kulların faydasıdır" (Mâturîdî, 2010, s. 202) Eş'arî ise Nazzâm'a dayandırarak, Mu'tezile ekolünün Allah'ın fiillerine *kullarının faydasını* bir amaç ve illet olarak takdir ettiklerini aktarır (Eş'arî, 1950, I, s. 292). Mu'tezile Allah'ın kabih olanı yapmasının mümkün olmadığını, aksine güzel olanı yapmanın O'na vacip olduğunu savunmuşlardır. Allah'a hikmetsizlik ve adaletsizlik nispet etmeye de bu ekole göre imkân yoktur. Salâh-aslah ilkesi çerçevesinde Allah'ın kulların faydasına olanı yaratması da bu ekole göre zorunlu görüldüğü için Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin illet ve amacı olduğunu yöntem tutarlılığı açısından kabul etmiştir.

Eş'arî ekol, Allah'ın fiillerinin bir illetinin olmasını, onun bir amaç doğrultusunda, eylemde bulunmasını gerektireceği anlayışı ile kabul etmezler. O'nun fiillerine sebep takdir etmedikleri için de Allah'ın fiillerine amaç ve illet takdirini onaylamazlar. Onlara göre Allah'ın fiillerine ilişkin hikmetten ise bahsedilebilir (İbn Fûrek, 1987, s. 129, 130). Çünkü onlara göre amaç; bir eksikliğin giderilmesinin, ya da ondan fayda elde etmenin koşutudur (Âmidî, 2004, II, s 166). Oysa bu ekolün varsayımında Allah kâmil ve mükemmeldir, dolayısıyla onun fiillerinde bir amaç gözettiği varsayılmaz (Âmidî, 2004, II, s.

156). Bu durumda Allah'ın fiillerine ilişkin *abes* olmak da gündeme gelmez. Çünkü varsayıma göre Allah'ın bütün fiilleri *hikmet* gereğidir (Gazzâlî, 2003, s. 33; Gazzâlî, ty., b, s. 87). O'nun fiillerinin sebebi ise iradesidir (Âmidî, 2004, II, s. 153, 154).

### 2. Eş'arî ekol, Allah'ın fiilleri hakkında iyi ve kötülükten söz edilemeyeceği görüşündedir.

Allah'ın bütün fiillerinin zâtı itibarıyla iyi olduğu görüşünde olan Eş'arî ekole göre, O'nun fiillerine ilişkin değerlendirmenin sadece 'iyi' olabileceği söylenebilir (Eş'arî, 1955, s.78, 79; Gazzâlî, ty., b, s. 87; İbn Fûrek, 1987, s. 129). Dolayısıyla Allah'ın fiillerine ilişkin kötü, çirkin gibi olumsuz nispetler yapılamaz. Allah'ın fiillerinin hasenden başka olamayacağını savunan Eş'arî görüşüne göre, husûn ve kubûhun kaynağı Allah'tır. Onun emrettiği şey iyi, yasakladığı şey ise kötüdür (Gazzâlî, ty., b, s. 87). Onların Mu'tezile gibi eşyanın özünden kaynaklanan niteliklerinden doğan iyi ve kötü olduğu anlayışları olmadığı için Allah'ın kötü bir fiil yapmış olması beklenemez (Cuveynî, 1978, s. 87-89). Onların bu anlayışlarının Allah'ın dilediğini yapan olması ile ilişkili bir sonuç olduğu söylenebilir.

### 3. Eş'arîler, Allah'ın fiillerinin mikyas (ölçü koyan) olduğunu dolayısıyla onlara sınır konulamayacağını savunur.

Allah'ın fiillerinden dolayı sorgulanamaz oluşuna karşın, kulların eylemlerinden dolayı hesaba çekilecek olması, bu ekolün Allah tasavvurlarındaki bir başka önemli belirteçtir (İbn Fûrek, 1987, s. 124-134). Onların bu anlayışlarında Enbiya suresi 23. ayet Allah-kul ilişkisinde belirleyici olmuştur:

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ

*Allah fiillerinden dolayı hesap vermez fakat kullar hesap vereceklerdir.* Dolayısıyla Allah belirleyen, kulların fiilleri ise belirlenendir. Hesap vermez olarak "Allah, dilediğini yapandır" şeklinde bir Allah tasavvuruna kaynaklık etmiştir (Gazzâlî, ty., a, s. 362-365). "Allah kural koyan, kullar ise konulan bu kurallara uyması gerekendir" şeklinde okunabilecek bir anlayıştır. Allah'ın ahirette dilediğini cennete dilediğini cehenneme koyabileceğini öngören anlayışlarının beslendiği temel anlayışlardan biridir. Onların bu yaklaşımından hareketle din denilen yapı, Allah'ın koyduğu bu kurallara insanın uymasını beklemek şekliye anlaşılmıştır. Oysa kural koyanın koyduğu kuralların gereğini yapmak anlamıyla olsa bile kural koyanı da bir taahhüt altına soktuğu bu ekolde benimsenmese bile, felsefi bir gereklilik olduğu, söylenebilir. Fakat Allah'ın tekliften doğan bir sorumluluğu olduğu algısı, bu ekolün tenzihe dayalı Allah tasavvurları sebebiyle onaylanmamıştır.

### 4. Eş'arî ekol, Allah'ın fiilleri konusunda kullara karşı bir sorumluluğu olmadığı görüşündedir.

Eş'arî ekol, dilediğini yapan "keyfe mâ yaşâ" bir Allah tasavvurunun alana yansıma biçimidir. Onlar Allah ile kulu arasında karşılıklı hukukî ve ahlakî bir sorumluluk olabileceğini varsaymamış, fakat kulun rabbine karşı sorumluluk ile mükellef olduğu bir dindarlığı onaylamıştır (Türkeri, 2004, s. 29-52). Zira onlara göre Allah dileyen ve dilediğini yapandır (İbn Fûrek, 1987, s. 124-134). Aslında teklif doktrini çerçevesinde ilah kuluna belirli çerçevede sorumluluk yükler, itaat edenleri bu mutabakat üzerinden ödüllendirir. Fakat isyan edenleri de yine oyunun en başında belirlenen kurallar gereği cezalandırır. Öte yandan Allah'ın, başlangıçta kendisinin belirlediği kurallara muhalefet etmesinin ise Allah'ın ahlakiliği ilkesi çerçevesinde mümkün görülmeceği, aksi durumun O'nu güvenilmez bir ilah konumuna

düşüreceği ise açıktır. Eş'arî gelenek bu durumu muhtemelen O'nun iradesini sınırlayacağı endişesiyle görmezden gelmiştir. Bir başka ihtimal ise onlar yaratan-yaratılan ilişkisini, efendi köle ilişkisi olarak okumaları sebebiyle bu Allah tasavvuru alana yerleşebilmiştir (Gazzâlî, ty., a, s. 362-365). Bu algı Allah'ın kullarına karşı bir sorumluluğu olmadığını, dolayısıyla dilediğini yapan olduğuna temel teşkil eden bir yaklaşımdır.

##### 5. Eş'arî ekol, eylemde bulunmayı yaratmakla eş görür, Allah'ın insanın fiillerini yarattığını varsayar.

Fiilin yaratma ile eşitlenmesi, insan fiillerinin dolayısıyla sorumluluğunun izahını güçleştiren bir nedendir. Zira "yaratmak bir eylemdir fakat her eylem yaratmak değildir." Dolayısıyla fiil, kaplamı itibarıyla yaratmadan daha geniştir, yaratma ise işlemi itibarıyla fiilden daha geniştir. Bu yüzden iki kavramı eşitleme çabası sorunlu görünüyor. Çünkü eylemin alanı, yaratmanın alanından daha geniştir. Kur'an, eylemi (*yef'al*) (el-Enbiya 21/23) yaratmadan (*yahluk*) (el-Kasas 28/68) ayrı bir kavramsallaştırmaya tabi tutmuşken, kelimelerin bu iki farklı kavramı eşitlemek konusundaki çabası, bu yüzden sorundur.

Allah'ın evrendeki yegâne yaratıcı olduğu vahiy ile tespit edilmiştir (ez-Zümer 39/62). Fakat fiilin yaratmanın konusu olduğu tezi, vahiy kaynaklı değil sadece kelimelerin alandaki bir varsayımıdır. Bu algı sorunu sebebiyle ekoller arasındaki çekişmede, insanın sorumluluğunun temellendirilmesi teolojik olarak güçleşmektedir. Bu konudaki ümit veren yegâne çaba ise Mu'tezilî gelenekte Ali el-Cubbaî öncesi dönemde insanın fiile nispeti için kullanılan *mucid* (icad eden) ve *muhteri* (tercih eden) ... vb. kavramlardır (Taftazânî, 2014, s. 81). Söz konusu bu kavramlar fiili, yaratma alanı dışında tutan kavramlardır. Fakat Eş'arî kelamcı Taftazânî'nin tespit ettiği üzere, Mu'tezilî ekol içinde fiil yerine yaratma (*halk*) ifadesinin kullanımı, Ali el-Cubbaî ile birlikte başlamıştır. Onun kavramları birbiri yerine kullanmak konusundaki cesaret ve cüreti ise kavramların anlam yakınlığıdır (Taftazânî, 2014, s. 80, 81). Onun bu hatası sonrasında ise fiil kelam geleneğinde yaratma alanında ele alınmış ve ekoller arasındaki polemiklere konu olmuştur.

Eş'arî ise, *halk*, *fiil*, *ihdas*, *ihтира*, *ibda*, *inşa*, vb. kavramları hakiki manası ile Allah'a, mecazî manaları ile kula nispet eder (İbn Fûrek, 1987, s. 91). Zira Eş'arî ekol genel akım kelam geleneğinin uzlaşısı üzerine, fiili yaratmanın alanında değerlendirir. İnsanın teklifinden doğan sorun alanını gidermek amacı ile *kesb* teorisi bir çözüm önerisi olarak öne çıkmıştır. Fakat Eş'arî ekolün sunduğu biçimiyle bu teori alandaki sorun alanlarını azaltmış görünmez. Çünkü kesb de bu ekole göre Allah tarafından yaratılır (Eş'arî, 1955, s. 69-91). Dolayısıyla da onların kesb sunumu, insana yüklenen sorumluluğu temellendirmek için yeterince güçlü bir zemin sağlamaz. Allah'ın bir şeyi irade etmesi onu yaratması ile eş görülmüştür.

Şayet Allah, insan fiillerinin yaratıcısı kabul edilir ise mucize, sair insan fiillerinden tefrik edilemez görünüyor. Zira varsayımına göre her ikisi de Allah'ın fiilidir. İddia sahiplerinin sair insan fiillerini mucizeden ayırma kıstasları, bu yüzden bizce merak konusudur.

##### 6. Eş'arî ekol *teklif-i mâ lâ yutâk*ın mümkün olabileceği görüşündedir.



Allah'ın dilediğini yapan olması, yaptıklarından sorumlu olmaması temelinde anlamlandırılan bu anlayış, ekolün Allah tasavvurunun, en güçlü dışa vurum noktalarından bir diğeridir. Öte yandan fiile imkân veren temel ilkelerinden biri olan *istitaatı* bu anlayışları ile riske etmiş görünürler. Fakat onlar *teklif-i mâ lâ yutâkı* Allah'ın iradesi bağlamında teorik olarak mümkün görmelerine karşın, onun vuku bulduğunu ise söylememişlerdir. Dolayısıyla, Allah'ın kullarına ancak güçleri nispetinde sorumlu tuttuğu onaylanmıştır. Bu ise Allah'ın kullarına *lütfu* ve *ihsanı* çerçevesinde yorumlanmıştır (Cuveynî, 1978, s. 102). Onların bu anlayışları Allah'ın dilediğine hükmeden olduğu anlayışlarının bir neticesidir.

### C. EŞ'ARÎ GELENEKTE ALLAH ALGISI

Eş'arî'nin Allah tasavvurunda Allah evrendeki her şeyin yaratıcısıdır. İnsan fiillerini de *yaratma* çerçevesinde değerlendiren ekole göre, insan fiilleri de bu bütünün bir parçasıdır. Onlara göre Allah, Kur'an'da "O her şeyi bilendir" denildiğinde bütün mevcûdât anlaşılıyor ise "Allah her şeye kadirdir" denildiğinde de O'nun kudreti dışında bir şey tahayyül edilmez anlaşılır. "O her şeyin yaratıcısıdır" denildiğinde lafızda herhangi bir istisna konulmadığı için, bütün mevcudâtın yaratıcısının O olduğu anlaşılır. Zira "Allah'ın her şeyi bilmesi" demek, hiçbir şeyin O'nun ilminin dışında olmaması demektir. O halde O, "her şeyin yaratıcısıdır" cümlesi O'nun yaratma alanının dışında hiçbir şeyin kalmaması anlamına gelir (Görgülü, 2015, s. 129-146). Dolayısıyla onlara göre muhdesât adına âlemde her ne varsa, Allah'ın yaratma alanında görülmüştür.

Öte yandan fiillere nispet edilen kötü (kubûh) sıfatının, bu fiillerin yaratıcısı olması sebebiyle Allah'a nispet edilmesi ise teolojik olarak bu ekol tarafından onaylanmamıştır. Zira onlara göre insanda meydana gelen kötü fiillerin, Allah tarafından yaratılmış olması, O'nun kötülükle vasıflandırılmasını gerektirmez. Dolayısıyla, adaletsizlik ve küfür gibi fiilleri yaratması sebebiyle yaratıcının zulümle ilişkilendirilmesi de onlara göre doğru değildir. Zira onlar, Allah'ın fiilleri hangi suretle meydana gelirse gelsin *adil, hikmetli, hak, doğru, güzel ve iyidir* (İbn Fûrek, 1987, s. 127, 141). Çünkü "Allah söz konusu çirkin fiilleri kendisi için değil kulları için yaratmıştır" (Eş'arî, 1955, s. 78,79).

Eş'arî, kötü fiillerin, *kesb* teorisi üzerinden yaratana değil, yapana nispet edilmesi gerektiğini söyler. Fiili, pozitif anlamıyla mecazen insana nispet eden Eş'arî anlayış, ma'siyeti de bir fiil olması hasebiyle, insana mecazen nispet eder (İbn Fûrek, 1987, s. 73). Dolayısıyla Allah'ın fiillerine ve zatına kötünün nispet edilmesi olası görülmez.

Fakat adına iyi ve kötü denilen bütün şeyler Allah tarafından yaratıldığı ise kabul edilir. Eş'arî'nin hem *isyanın* hem de *itaatin* Allah'ın iradesi tarafından meydana getirildiği yönündeki değerlendirmesi, evrende var olan şerrin, Allah'ın iradesine rağmen var olduğu şeklindeki bir yoruma çözüm olarak önerildiği anlaşılıyor (Eş'arî, ty., s. 46). Allah hakkında bir *acziyeti* gündeme getireceği endişesi, ekole bu görüşü dikte etmiş olmalıdır. Buna göre;

"Eğer küfür ve isyanın Allah'ın etkisiyle olduğunu, ancak Allah'ın bunu dilemediğini; Allah'ın herkesin iman etmesini istemesine rağmen henüz herkesin inanmadığını söylerseniz sizin bu ifadeniz; Allah'ın istemediği çoğu şeyin oluştuğunu, istediği çoğu şeyin de oluşmadığı yargısında bulunmanızı gerektirir. Çünkü size göre Allah'ın istemediği küfür istediği imandan daha fazladır. Onun daha çok

istediği olmamıştır. Bu ise Müslümanların “Allah’ın dilediği olur istemediği ise olmaz” icmasına aykırıdır” (Eş’arî, ty., s. 46)

Buna göre Eş’arî öğretisine yapılmış eleştiriler, ma’siyeti Allah’ın iradesi ile telif etme gereğini ortaya çıkarmış olmalıdır. O da tenzih ilkesinin bir gereği olarak, böyle bir çözüm yoluna gitmiştir. Eş’arî’nin evrende şerrin varlığı açmazına verdiği cevaplardan biri; “Şayet durum söylediğiniz gibi olur ise şeytana *meşîyet* konusunda Allah’tan daha fazla bir değer vermiş olursunuz” şeklindedir. Soruna çözüm önermeyen fakat takdisi ve tenzihi öne çıkaran bu cevap, aslında ekol içinde konuya ilişkin bir çözümsüzlüğü ifade eder (Eş’arî, ty., s. 47). Daha ilginç olan ise bu açmaz karşısında Eş’arî’nin hepsi de aynı noktada düşümlenen *sekiz* “farklı” cevap vermesidir (Eş’arî, ty., s. 47-49). Onun yaklaşımı “daha güçlü olanın, dilediklerini yapabildiği” yönündedir. Realitede ise *isyan* çoğunluktadır. Bu durumda kaçınılmaz olarak; hem isyanın hem de itaatin irade sıfatı ekseninde Allah tarafından yaratıldığının kabulüdür. O’da zaten bunu yapmıştır.

Aynı açmazın Mu’tezile versiyonu daha dramatiktir. Taftazânî’nin aktardığı bu anekdot aynı sorun alanına ilişkindir ve Mu’tezilî acziyeti ifade eder. Buna göre;

Amr b. Ubeyd: “Bir Mecusî beni bir defasında çok kötü ilzam etti” der. “*Vapurda yanımda bulunan Mecusîye: Neden Müslüman olmadığımı sordum.*” “*Çünkü Allah Müslüman olmamı irade etmiyor, Allah Müslüman olmamı irade edince Müslüman olurum*” dedi. Ben de; “*Allah senin Müslüman olmanı irade ediyor; ama şeytanların bırakmıyor*” dediğimde; “*o halde ben galip gelenin yanında yer alırım*” dedi (Taftazânî, 2014, s. 84).

“Daha güçlü olanın, dilediklerini yapabildiği” şeklinde yorumlanacak olan Mecusî’nin cevabı, Eş’arî’nin de çözümünü aradığı sorudur. Sorun temelde Allah’ın iradesinin ne anlam ifade ettiği, O’nun iradesinin sadece iyiye mi, yoksa hem iyiye hem de kötüye mi taallukatı olduğuna ilişkindir. Anlatıya göre Amr b. Ubeyd, muhatabının sunumu karşısında çaresiz kalmıştır. Metne yansımış biçimi ile Mu’tezile’nin irade sıfatını algılama ve yorumlama biçimi bu dönemde sorunludur. Muhtemelen ekolleşme öncesi bir döneme ya da ekolün erken dönemine ait bir anlatıdır. Zira Amr b. Ubeyd, ekolün iki kurucu liderinden biridir. Bu yüzden onun Mu’tezile ekolü öncesi bir hayatı da vardır. Bu yüzden sözü edilen bu olay, ekolün erken dönemlerinde vuku bulmuş olması muhtemel olabileceği gibi, bu anlatı Mu’tezile öncesi bir dönemde de vuku bulmuş olabilir. Mu’tezile ekolü sürecin sonraki dönemlerinde konuya ilişkin algısında bir revizyona giderek, Allah, Müslüman olup olmamak konusundaki kararı bireye bırakmıştır. Zira fiillerinin öznesi bireyin kendisidir. Ona tanınan bu özgürlük sebebiyle fiillerinden insanı sorumlu tutmuştur. Fakat ya ekol öncesi bir yaşanmışlığı ifade eden ya da erken dönem Mu’tezile’ye ait bu anlatı, muhtemelen Mu’tezile’de söz konusu soruna ilişkin çözüm çabasını ortaya çıkarmıştır. Zira Amr b. Ubeyd’in ekolün iki kurucu ögesinden biri olduğu bilinir (Şehristânî, 1992, c, I, s. 42, 43).

Mu’tezile bu sorunu çözebilecek kavramsal derinliğe ve çözüm becerisine daha sonraları ulaşmıştır. Buna göre şayet olay çözüm sonrası vuku bulsa diyalog muhtemelen şöyle olacaktı; “*Vapurda yanımda bulunan Mecusîye: Neden Müslüman olmadığımı sordum.*” “*Çünkü Allah Müslüman olmamı irade etmiyor, Allah Müslüman olmamı irade edince Müslüman olurum*” dedi. Ben de; “*Allah sana iyi ve kötüyü*

temyiz edecek akıl, bunlardan senin için faydalıyı tercih edecek irade ve iradenin gereğini yapacak kudret vermiştir. İyiyi yapmana karşılık sevap, kötüyü sürdürmene karşılık ise ceza va'd etmiş, bu tercihlerinin sonucu olarak da seni hesaba çekecek" dediğimde Mecusî:" ... "

Anlatıdaki olaydan doğan acziyetten sonra, Mu'tezile sorunu çözmüş görünüyor. Buna karşın Eş'arî geleneğin, bu metodolojik defoyu giderebildiğine ilişkin elimizde herhangi bir verinin olduğu söylenemez.

İbn Fûrek'in Eş'arî'den yaptığı aktarım, onun Allah'ın iradesini *emri* anlamında kullandığı, ma'siyeti, emre muhalefet, itaati ise emre mutabakat olarak gördüğü şeklindedir (İbn Fûrek, 1987, s. 70). Buna göre ise *münker*, Allah'ın emri olarak görülemez. İradenin fiilden önce olduğu kanaatinde olan Eş'arî, "kendisine hayır kolaylaştırılanlar için Allah'ın razı oldukları, kendilerine şer kolaylaştırılanların ise küfürlerinin dilendiğini" ifade eder (İbn Fûrek, 1987, s. 73). Bu bağlamda Eş'arî, ilmi *zaruri* ve *müktesep* şeklinde bir ayrıma gittiği gibi, iradeyi de benzer bir biçimde zaruri ve müktesep olarak ayırır (İbn Fûrek, 1987, s. 76).

Eş'arî kelâm âlimleri, Allah'a, âleme taalluku olan, ancak ontolojik bir varlığı olmayan Allah'ın, zatının ne aynısı ne de başkası (gayrı) anlamında, *nasta* da dayanağı olan sıfatlar izafe etmişlerdir. Onların, Allah tasavvurlarında anahtar bir rolü olan kudret sıfatı, Allah-âlem ilişkisinde, özellikle Allah'ın evreni yaratması bağlamında tartışılmış, Allah'ın ezelde kâdir olup olmadığı da bu sıfatla ilişkili olarak; gündemi meşgul etmiştir. Eş'arî'nin Allah'ın *fail-i muhtar* olduğuna vurgu yaparak, Allah'ın fiili terkinin, aczi ile değil, iradesiyle yorumlayan bir yaklaşım sergilemiştir (Eş'arî, 1955, s. 40). Fakat onun bu yaklaşımı ekolün daha geç dönem temsilcileri tarafından daha net bir şekilde ifade edilmiştir. Eş'arî kelamının XIV. yüzyıl temsilcilerinden Taftâzânî Allah'ın irade ve kudretini birlikte değerlendirdiği bir metninde; "kudret kendisiyle bir fiili yapmanın ya da onu terk etmenin mümkün olduğu sıfattır" anlayışıyla kudreti "*sifatun biha yetemekkenu mine'l-fi'l evi't-terk*" şeklinde tarif eder (Taftâzânî, 1997, c, II, s. 348 ). Buna göre kadir olmanın gereği, dilerse yapmak, dilemez ise de terk etmektir. Cürçânî ise bu bağlamda, kudret sıfatının *irade kuvveti* üzerinde etkisi olduğuna dikkatlerimizi çeker (Cürçânî, 1985, s. 180). Bu algı, irade sıfatı ile kudret sıfatını ekol içinde yakınlaştıran nedeni aydınlatılabilir niteliktedir. Gazzâlî'nin konuya ilişkin formülasyonu ise "*femâ şae kân femâ lem yeşâ lem yekûn*" şeklindedir (Gazzâlî, 2003, s. 22). Onun bu sunumu *iradeyi*, *kudret* sıfatı ile birlikte değerlendiren temel dinamiği takdim eder. Öte yandan bu yaklaşım, evrende Allah'ın iradesine muhalif bir şeyin bulunmasını onaylamayan tenzihçi anlayışı da beslemiş görünüyor (Çınar, 2020a, s. 335-363).

Eş'arî anlayışta Allah'ın kudret sıfatı her şeye mutlak anlamda güç yetirmeyi ve evrende yegâne yetki sahibi olmayı ifade etmektedir. Bu ekole göre Allah için kudret sıfatının kullanılması, bir *yetkinlik* ve *kemale* delalet ettiğinden, bu sıfatın hiçbir kayıt ve koşula tabi olmadığı varsayılır. O'nun için, belirli bir sınır ve engelleyici otorite ise söz konusu değildir. Kâinat üzerindeki yegâne mutlak müessir güç ise bu anlayışa göre Allah'tır (Cürçânî, 2015, c, III, s. 106).

Yaratma ve evrenin düzenine ilişkin anahtar rol üstlenen sıfatların ezeli, mutlak, kuşatıcı olmasının sonucu, ortaya çıkan tablo de doğal olarak mutlak bir tanrı tasavvuru olmuştur. Râzî insan biçimci bir

Allah tasavvurunun İslam inancı açısından doğurduğu sorunları ele alırken antropomorrist Allah tasavvuruna sahip ekolleri eleştirir (Râzî, 1986, s. 247-258).

Tanrı tasavvurunun yansıma alanlarından biri de ona ilişkin kullanılan dilin biçimidir. Eş'arî gelenek tenzihçi tanrı tasavvurlarını O'na ilişkin dilde de ortaya koymuştur. Râzî, *muhalefetun li'l-havadis* bağlamında tevhid ilkesine ilişkin değerlendirmesinde; "Allah fiilinde yaratılmışlardan farklı olduğu gibi onun fiilleri de yaratılmışların fiillerinden farklıdır" anlayışına ulaşmış görünüyor (Öz, 2019, s. 232-249). Onun yaklaşımında, *Allah nedir* şeklindeki *pozitif* teolojik soru, *negatif* soru kipi olan *Allah ne değildir* sorusuna yerini bırakmıştır (Öz, 2019, s. 232-249). Felsefi literatürde *negatif din dili* olarak kavramsallaştırılan bu yaklaşım, tanrıya ilişkin pozitif bir yargıda bulunmanın zorluğu sebebiyle başvurulan bir yaklaşımdır (Cuveynî, 1969, s. 288). Teoriye göre varlıklar âleminden farklı bir doğaya sahip olan Allah'a ilişkin, pozitif bir dil geliştirmeye imkân yoktur (Çınar, 2020, s. 231-249). O halde felsefi olarak O'na ilişkin kurulacak dil, pozitif bir dil olamaz. O'nun ne olduğunu felsefi düzlemde söyleme imkânımız olmadığına göre, O'nun ne olmadığını söyleyebilme uğraşı, bir diğer alternatif olarak *negatif din dilini* gündeme getirmiştir. Yeni Eflatuncu Philo'nun yaygınlaştırdığı ve teolojiye armağan ettiği bu yaklaşım, Yahudi ve Hristiyan gelenekte yaygın bir kullanım zemini yakaladığı gibi, İslam kelimeleri arasında da bu yaklaşıma ilgi duyan âlim grupları görülmüştür (Wolfson, 1976, s. 134, 137, 147; Çınar, 2020, s. 231-249). Öte yandan negatif din diline imkân tanıyan Allah'ın âlemden farklı olduğu ilkesi, söylem farklılıklarına karşın, İslam kelimeleri arasında ittifak ile kabul edilmiştir (Cuveynî, 1969, s. 337, 338).

Râzî, kendisine işaret edilemeyen, yani somut bir varlık olmayan bir varlığa ilişkin konuşmanın zorluğuna işaret ederek, bu yaklaşımına mantık zemininde gerekçeler arar (Râzî, 1986, s. 16). Onun bu süreçte yaptığı şey ise akıl yürütme ve evrenden istidlaldir. Muhtemelen onun bu yaklaşımı, Allah'ın varlığının ve insanı muhatap almasının aklen ispat edilmesinden sonra ancak vahyin Allah'a delalet edebileceği anlamı taşır. Buna göre Hz. Peygamber'in delil oluşu da ancak görevlendirildiğinin ispatlanmasından sonradır. Bu yüzden o, üç mukaddimedede ve her bir mukaddimedede onlarca delil sunarak Allah'ın ne olmadığını, dolayısıyla ne olduğunu akli olarak tespit etmeye çabalar (Râzî, 1986, s. 16-29).

Evrenden ayrı ve her yönüyle benzeriz tanrı algısı çerçevesinde, Allah'ın âlemden farklılıklarına vurgu yapmakta kullanışlı teolojik yaklaşım gibi görünen negatif din dilini Râzî tercihen kullanmış görünüyor (Öz, 2019, s. 232-249). Bu dilin de bir tenzih dili olduğu söylenebilir. Zira İslam ulûhiyet anlayışına göre, insanın Allah'ı hak ettiği biçimiyle övebilmesine imkân yoktur. Çünkü eksik olan bir varlığın mükemmeli tasviri, teorik olarak da mümkün değildir. Bu yüzden de pozitif bir din dili, Allah hakkında konuşmak için mümkün görülmemiş olmalıdır. Zira insan bir terminoloji çerçevesinde kutsala ilişkin bir dil geliştirecektir. Bu dil de takdis edenin imaj ve imgelemlerinden oluşacaktır. Bu durumda tanıdığımız ve parçası olduğumuz evrenden yaptığımız değillemeler, bu teolojik dil için daha kullanışlı görülmüştür. Bu yüzden de negatif bir dil kullanılmıştır. Râzî, negatif bir teolojik dil kullansa bile, Allah'ı takdis ve tenzih etmek gayesinde ekolün temel teziyle örtüşür.

Öte yandan Allah'ın en temel zatî niteliği, yaratılmış varlıklara benzememesidir (eş-Şura, 42/11). Bu ilke çerçevesinde ilahi varlığı zaten her türlü muhdes varlıktan soyutlamak mümkün görünüyor. Söz konusu negatif teolojik dil de Allah'ı sair mevcûdâtтан ayırma gayretinin bir başka ifade biçimi olarak görüldüğü ifade edilebilir.

Doğru bir dindarlık pratiğinin ancak doğru bir tanrı tasavvuru temelinde mümkün olabileceği varsayımıyla; İslam dindarlığında farklılaşan yapıların ortaya çıkması, söz konusu dindarlık iddialarının Allah tasavvurlarında da ortaya çıkar. Buna göre, Eş'arî'nin Mu'tezile'den kopuşu, onların insana vurgu yapan ve insanı öne çıkaran anlayışlarına bir muhalefet olarak görülebilir. Söz konusu bu muhalefetin gereği olarak Eş'arî'nin, kurguladığı sistemde, insan vurgusu daha belirsiz olan bir Allah tasavvuru öngörülmiştir. Kendisinden sonra da onun bakış açısı ve yaklaşımını öne çıkaran âlim grupları, onun bu yönelimini önemsemiş ve sürdürmüştür. İslam Kelam tarihinin Mu'tezile sonrası döneminde kelamı şekillendirici unsur, Eş'arî ekolünün temsilcileri olduğu için de bu Allah tasavvuru, İslam dindarları arasında daha yoğun bir görünüme kavuşmuştur. Eş'arî çizgiyi sürdüren bu âlimler, temel tez olarak "keyfe mâ yeşâ keyfe mâ yurid" bir Allah tasavvurunu bir ortak payda olarak koruyor görünseler de farklı noktalardan hareket etmişlerdir.

Bu ekolün önemli temsilcilerinden Gazzâlî Allah'ın Adil-i mutlak olduğunu, "yaratmakta yegâne olan Allah, fiillerinde hikmet sahibi, hükmünde de adildir" şeklinde ifade eder (Gazzâlî, 2003, s. 33). "O'nun adaleti, kulların adaletine benzemez. Çünkü kul başkasının mülkünde tasarrufta bulunduğu için, onun edimlerinde zulüm tasavvur edilebilir. Allah'ın tasarruf alanında başkasının mülküne rastlanmaz ki onun için zulüm tasavvur edilsin" anlayışı ile Allah'ı takdis ve tenzih etme çabası gösterir (Gazzâlî, 2003, s. 33). Gazzâlî'nin Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisinde adalet tasavvurunu besleyen temel algılardan biri olarak *zulüm*, "başkasının tasarruf alanında hakkı olmadığı halde tasarrufta bulunmak" şekliyle yansımıştır (Cürcânî, 1985, s. 148). Buna göre Gazzâlî algısında yaratmada yegâne olan Allah'ın, mülkü dışında mülk sahibi tasavvur olunamayacağı için, onun maliki olmadığı bir alan da düşünülmemiştir. Mülk sahibinin kendi mülkünde haddi aşması da bu yaklaşımda varsayılmadığı için, Allah'ın zalim olamayacağı da onun teorisinde bir yargı olarak onaylanmıştır (Gazzâlî, 2003, s. 22). Olguyu tasvirinden hareketle, Gazzâlî'yi bu yargıya ulaştıran uslamlamanın önermelerini tespit etmek de mümkündür. Buna göre;

*Mülk sahibi mülkünde her şeye hak sahibidir, dilediğini yapabilir.*

*Evren bir bütün olarak Allah tarafından yaratılmıştır dolayısıyla Allah'ın mülküdür.*

*O halde Allah evrende her türlü hak sahibidir her türlü tasarrufa hakkı vardır.*

Dolayısıyla onun evrendeki hiçbir tasarrufu sınırı aşma ve zulüm olarak görülemez. Bu durumda "Allah'ın her yaptığı adalettir."

Mantık'ta, sonuç önermeden elde edilir. Bu yüzden öncüllerin doğruluk değeri sonucun doğruluk değerini belirler. Buna göre, öncüllerin doğruluk değerlerini kontrol etmek, akıl yürütmenin sıhhatine ilişkin bir kanaat verebilir. Buna göre gerçekten mülk sahibi, mülkünde her türlü tasarrufa sahip midir

(?) yoksa bu tasarrufu sınırlayan etmenlerin olduğu varsayılabilir mi (?) Zira bu soruya verilecek cevabın pozitif ya da negatifiği, akıl yürütmenin doğruluk değerini belirleyecek gibi görünüyor.

Gazzâlî kendi döneminin mülkiyet teorisini ve dolayısıyla “*melikiyet*” anlayışını bu akıl yürütmesinde dayanak olarak kullandığı için onun bu anlayışına herhangi bir eleştirinin getirildiğine de literatürde rastlanmaz. Zira bu anlayışın pratik yaşamda bir karşılığı vardır. Krallar, hükümler oldukları topraklarda tebaaya diledikleri gibi davranmış ve bu, onların hakları çerçevesinde değerlendirilmiştir (Cuveynî, 1992, s. 48). Bu yaşam pratiğinden destek alan anlayış, onların tanrı algısına da yansımış ve bu uygulama pratikleri söz konusu anlayışı besleyen pekiştireçler olarak görev üstlenmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin, Allah-insan ilişkisini *efendi-köle* üzerinden yorumlayan sunumu (Gazzâlî, 2003, s. 221, 250; Gazzâlî, ty., a, s. 362-365) söz konusu tarihsel anlayışın izdüşümleridir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımının meşruiyetini günün yaşam pratiklerinden aldığı söylenebilir.

“لَا بُدَّ لَكُمْ مِنْهُ وَمَنْ يُنْفِقْ مِنْهُ فَمَا يَفْعَلْ وَمَنْ يُنْفِقْ مِنْهُ فَمَا يَفْعَلْ” (el-Enbiya, 22/23) gibi ayetler de bu anlayışın kabulünü kolaylaştırmış olmalıdır (Gazzâlî, 2003, s. 22). Dolayısıyla Gazzâlî tarihsel kökleri olan ve ilk önermenin doğru olduğu varsayımı üzerinden söz konusu sonuca ulaşmış denilebilir. Günümüz mülkiyet kuramı ile aynı önermelerden aynı sonucu alabileceğimiz ise kuşkuludur. Bu yüzden denilebilir ki Gazzâlî'nin bu hipotezi, evrensel bir doğruluk değerine değil, yerel bir doğruluk ölçüğüne dayandırılmıştır. Bu yüzden onun bu sunumunun zamana karşı dayanıklı bir argüman olduğu da kuşkuludur. Ksenophanes'in bir olgu olarak insanın Tanrı tasavvurunu “benmerkezci” oluşturduğu ve bu varsayımın çevresel faktörlerden bağımsız olamayacağı şeklindeki tespitin, Gazzâlî'nin anlayışında da izlerine rastlanır. Çevresel faktörlerden dolayı bir “Habeşler: tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler”... Buna göre Gazzâlî, insani ve doğal olanı yapmış ve içinde yaşadığı evrenden hareketle bir tasavvurda bulunmuştur. Fakat tasavvurunu dayandırdığı çevresel unsur, evrensel değil yerel olduğu için, sonuç da bununla bağlantılı olarak evrensel olmamıştır. Yönetici ile yönetilen ilişkisini yönetici lehine ve onu her türlü eyleminde sorumsuz ve haklı gören bu yaklaşıma onay verildikten sonra doğal olarak bu hak Allah ile kul arasında da evleviyet ile onaylanmak durumundadır. Dolayısıyla kendi sistematigi içerisinde Gazzâlî tutarlıdır. Fakat onu kendi sistematiginde haklı kılan bu argüman, teolojik bazı sorunlara da yol açar.

Gazzâlî kulları ve kulların fiillerini yaratanın da Allah olduğu anlayışında ekolün genel anlayışını onaylar (Gazzâlî, 2003, s. 22). Evrendeki mevcûdâtı, “onlar henüz hiçbir şey değilken ve O'nun kullara hiçbir ihtiyacı olmadığı halde, sırf kudretini göstermeyi irade etmesi sebebi ile varlığa kavuşturdu” (Gazzâlî, 2003, s. 33) anlayışı da tenniz doktrininin izlerini taşır ve onun Allah tasavvuruna ilişkin ipuçları verir. “Allah'ın kula ihtiyacı yoktur” temelinde bir kulluk anlayışı inşa eden yaklaşımda doğaldır ki kulun haklarından söz etmeye imkân da yoktur. Allah'ın fiillerine ilişkin olarak “O'nun fiilleri fazlının gereğidir, O, bir zorunluluktan dolayı bir şeyi yapmaz. Bu yüzden onun yaratıp şekillendirmesi, bir gereklilik sebebiyle değil, ihsan ve kereminin gereğidir. Yarattıklarını rızıklandırıp, ıslah etmesi de bu yüzden bir zorunluluk sebebiyle değil, ihsanı gereğidir” şeklindedir (Gazzâlî, 2003, s. 33).

Öte yandan “O, kullarına türlü türlü azap ve acılar vermeye kâdir olduğu halde, üstelik onun bu azabı da zulüm değil, adalet olduğu halde, O bunu yapmaz.” (Gazzâlî, 2003, s. 33). Gazzâlî'nin, Allah'a

ilişkin her ifadesi tenzih ve takdis ilkesinin alana yansımalarıdır ve Eş'arî kelam geleneğinin Allah tasavvurunu alana dikte eden bir nitelik arz eder.

“O'na hiç bir şey zorunlu görülemez, O, her ne yaparsa fazlının ve ihsanının gereği olarak yapar” ifadeleri, Mu'tezile'nin “*vucûb 'alâ'l-llah*” doktrinine eleştiridir (Gazzâlî, 2003, s. 33). Ona göre “Allah kulları için *aslahı* yaratmak zorundadır” denilemez sonucuna ulaşmak zor değildir (Gazzâlî, 2003, s. 33). Gazzâlî yaklaşımında *fazl* ve *ihsan*ın gereği, fiilde bulunan Allah'ın, eylemlerinde adaletin sorgulanmasına ise bu durumda ihtimal yoktur. Zira o, adaleti aşan *rahmet* ilkesinin Allah'ın fiilleri için söz konusu olduğunu dile getirir. Dolayısıyla rahmeti gereği bir fiilde bulunanın “neden şöyle değil de böyle” diye sorgulanmasına ihtimal yoktur. Zira o bu şekilde davranmak zorunda değildir (Gazzâlî, 2003, s. 33).

Gazzâlî'ye göre Allah'a ilişkin bu *zorunsuzluk* teorisinin teolojik bazı uzanımları da vardır. Bunlardan ilki, “O hiçbir şey yaratmak zorunda değildir.” İkincisi, “Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması kadar, onları güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabilme hakkı vardır” (Gazzâlî, 2012, s. 137-166). Bu bağlamda Eş'arî'den yapılan nakilde, onun *teklif-i mâ lâ yutâkı* onayladığıdır (Cuveynî, 1978, s. 102). *Teklif-i mâ lâ yutâkı* bu ekolün onaylaması, Allah'ın güç yetirileni yaratmak “zorunda olmaması” ile yorumlanmasının başat rol oynadığı ise neredeyse kesindir. Allah'ın iradesini sınırlamamak amacıyla onaylanan bu ilkeye karşın, “şeriatın hiçbir bildirim, takat getirilemeyen bir talebi, içermez” şeklindedir (Cuveynî, 1978, s. 102,103). Üçüncüsü, “O'nun suç işlemekten uzak bir kuluna acı çektirmeye kâdir olmasıdır.” Dördüncüsü, “Allah'ın kulların menfaatini (*menafi'* ve *mesalih*) gözetmesinin zorunlu olmamasıdır.” Beşincisi, kulların mükellef olarak, “O'na itaatlerine karşılık, O'nun kullarını ödüllendirmek zorunda olmamasıdır.” Bu, Allah'ın fiillerinde rahmeti gereği davrandığı anlayışla yakından ilişkilidir. Altıncısı ise “Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu olmamasıdır” (Gazzâlî, 2012, s. 137-166).

Sebebin sonucu zorunlu gerektirdiği tezi temelde teolojik değil, fizik ilmi ile ilişkilidir. Bu yaklaşım determinist bir evren tasavvuruna kaynaklık eder. Bunun karşısından evrende bir zorunluluk değil bir zorunsuzluk ve dolayısıyla bir tercihin bulunduğunu varsayan teorilerde vardır (Boutroux, 1998, s. 152).

Eş'arî kelamında da *sebe-sonuç* ilişkisinin zorunlu görülmemesi de Allah'ın dilediğini yapan ve dolayısıyla fiillerinde zorunluluğun olmaması gerektiği ile yorumlanabilir. Zira evrende bir zorunluluğa onay veren yaklaşım, her şeyin yaratıcısı ve faili olan Allah'a da bir zorunluluk atfetmelerini gerektirecektir. Görünen bu basit ilkesel yaklaşım sebebi ile bu ekol mensuplarının önemli bir kısmı determinist bir oluşun onaylanmasını olası görmezler (Abrahamov, 2009, s. 115-141). “*Theory of causality*” sebebin sonucu gerektirmesi, bu ekolün evren-Allah algısı ile net bir biçimde çelişir. Gazzâlî'nin konuya ilişkin yaklaşımı, *ayrılık ilkesidir*. Gazzâlî'ye göre sebep-sonuç ilişkisini andıran durumlar, ardışık yaratılmalardan ibarettir (Gazzâlî, 2014, s. 336). Zira bu ekolün anlayışında her bir varlığın yaratılması ayrıdır. Bu yaklaşım da Allah'ı tenzih temellidir. Öte yandan failsiz yaratılma olarak Mu'tezile'de yaygın kullanılan *tevellüd /mutevelidâta* ilişkin bir yorumun Eş'arî ekolde bulunması ise beklenemez (İbn Fûrek, 1987, s. 131). Zira bu tartışma sebep ile sonuç arasında zorunluluğu öngören determinist ekollerde daha anlamlıdır.

Gazzâlî neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddeden yaklaşımını, şöylece ortaya koyar:

“Öncelikle neden ve eser arasında zorunlu bir ilişki olduğuna ilişkin kanıt yoktur. Aksine nedensiz olarak da eser mevcut olabilir. Buna ilişkin ise bir sürü gerekçemiz var. Evrende neden sonuç ilişkisini andıran durumlar Allah’ın eşyayı yaratmasının ezeli takdiri ve tedbiri ile gerçekleşmektedir. Zira Allah iki şeyi ardışık yaratabilmektedir Bu ise sebep sonuç değil *iktirandır*” (Griffel, 2012, s. 244).

O’nun, bu anlayışıyla, tasavvur ettiği Allah’a geniş bir alan açtığına, O’nun sınırsız iktidar alanını bir kez daha gösterme fırsatı olarak değerlendirdiğine şüphe yoktur. Zira sebep ve müsebbibin gereğinin tam aksini yaratmak, bu ekole göre Allah’ın kudreti dâhilindedir. Bu ekolün, sebepler teorisini onaylaması ise Allah’ın sınırsız kudretini sınırlayacaktır. Allah’ın sebep ile sebepli arasındaki zorunlulukta kudret ve irade açısından sınırlandırılmasını gerektiren evrendeki zorunluluğu onaylamamışlardır. Söz konusu bu *takdis* anlayışı onların zorunlu bir sebep-sonuç teorisini onaylamasını engellemiş görünüyor. Buna karşın Eş’arîler, “evrende süre-giden düzenin her bir parçasını ayrı ayrı *sadece dilediği için* Allah yaratıyor”, anlayışını daha savunulabilmişlerdir (Gazzâlî, 2014, s. 336-341). Gazzâlî’nin ortaya koyduğu yaklaşım ekol sistematığı açısından da tutarlı bir yaklaşımdır.

İllet malul arasındaki ilişkiyi de *zorunlu* değil olası ve mümkün olarak yorumlayan Eş’arî gelenek, “illetin malulü gerektirmesi vacip değil, caiz ve mümkündür” (Gazzâlî, 2012, s. 182). Onların bu kabulünün evrenin zorunluluğu ilkesiyle çok yakın bir ilişkisi olduğu varsayılabilir. İslam kelam geleneğinde *inikâs-ı edille* olarak yer alan, “delilin reddi, medlulün de reddini gerektirir” açmazının Eş’arî kelimacılar tarafından çözüme kavuşturulması, onların bu yaklaşımlarının bir ürünü gibi görünür (Cuveynî, 1981, s. 69-71). Bu çözüm ve çıkış noktası onlar açısından tesadüfi değil, takip edilen bir yöntemin sonucudur. Sözü edilen bu yöntem ise zorunluluğu değil, zorunsuzluğu savunuyor olmalarıdır. Bu anlayışın konuya yansımaları ise illetin *reddi medlulün reddini gerektirmez, mümkün ve olası kılar* şeklindedir. Bu sorunun Gazzâlî ile birlikte aşıldığı iddia edilmiştir (Namlı, 2017, s. 421-445).

Öte yandan Mu’tezilî anlayışa yaklaşan bir algı ile Gazzâlî, Allah’ın kulları için en iyisini yarattığı görüşündedir (Gazzâlî, 2003, s. 34). Fakat ona göre Allah bunu bir zorunluluk sebebiyle değil, rahmet ve ihsanının gereği yapar. Sonuç Mu’tezilî çıkarım ile aynı olsa bile Gazzâlî, Allah’a zorunluluk yüklemeksizin bu sonuca ulaşmıştır. Onun Mu’tezilî çözümden farklılaşan yönü de burasıdır. Ona göre Allah kullarına, hikmet ve ihsan ile rahmetinin gereği muamele eder, *istihkak* (hak etme) ve *lüzum* üzere değil (Gazzâlî, 2003, s. 34). Bu yüzden O’nun fiillerinde lüzumdan (gereklilik) söz edilemeyeceği gibi, onun fiilleri ile ilgili zulüm de tasavvur edilemez. Dolayısıyla Eş’arî anlayışta hiç kimsenin Allah üzerinde hakkı olduğu da söylenemez. Buradan bir çıkarım ile Allah, kullarının itaatlerine karşılık, onlara sevap vermek ve onları cennetle ödüllendirmek zorunda da değildir (Gazzâlî, 2012, s. 154). Fakat O, lütfunun gereği olarak kullara sevap veriyor (Gazzâlî, 2003, s. 34). Gazzâlî, “yaratmak zorunda olmadığı halde yaratan ve cevri cefa etme kudreti ve hakkı varken rahmeti ile muamele eden Allah” anlayışı çerçevesinde, fiillerinde zorunlu değil iradi olan, kimseye karşı bir zorunluluğu olmadığı için sorumluluğu da olmayan bir Allah fikrine ulaşır. Allah insanları kendisine itaat ettiklerinden dolayı ödüllendirmek veya itaatsizlik etmeleri durumunda cezalandırması da zorunlu değildir (Gazzâlî, 2012, s. 153). Aksine, itaat edenleri dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır. O, burada efendi-köle ilişkisinden hareketle konuyu açıklamaktadır. Zira ona göre “köle görevini yerine getirmekle mükelleftir (Gazzâlî,



2012, s. 152). Bu algoritmaya göre, görevini yapanın ödüllendirilmesi gerekmez. Buradan hareketle insanın fiillerinden dolayı övülmesi veya yerilmesi de söz konusu bakış açısına göre doğru değildir. Zira Eş'arî teoriye göre, insan bu fiillerin faili değil, sadece mahallidir (Gazzâlî, 2012, s. 153). Eş'arî'nin konuya ilişkin yorumu ise “*i'kabu'l-kafirine min Allah'i tealâ adlun, ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun*” şeklindedir (İbn Fûrek, 1987, s. 99). İslam'ın erken dönemlerine ilişkin tartışmalardan biri olan “kul cenneti fiilleri ile hak edebilir mi” tartışması bu yönüyle Eş'arî ekolde, “insan itaat ve fiilleri ile cenneti hak edemez, cennet; Allah'ın inanan ve itaat gösteren bireye ihsanıdır” şekliyle sonuca bağlanmış görünüyor.

Eş'arî teoriye göre Allah'a verilen isimlerin (*esmau'l-Husna*) taksimine bakmak da onların Allah tasavvuruna ilişkin veri sağlar. Gazzâlî; esmayı dörde ayırır. Bunlardan ilki, sadece Allah'ın zâtına delalet eden isimler (zâtî sıfatlar)'dir. İkincisi, olumsuzlama (nefy) ilavesiyle zâta delalet eden isimlerdir. *Kadîm* ismi, yokluğu düşünülemeyen anlamı ile Allah'a delalet eder. *Bâki* isminde de durum aynıdır. O'nun olmayacağı bir zaman dilimi tasavvur edilemeyeceğinden hareketle bu ismin Allah'a delalet ettiği varsayılır (Gazzâlî, 2012, s. 135). Bu nitelikler sürekli olarak zât ile bulunmaya devam ederler, dolayısıyla ezeldir. Üçüncüsü; sıfatlardan türeyen manevî sıfatların birisine delalet eden *âmir*, *nâhî*, *habîr...vb.* sıfatlarla ilgili olan isimlerdir. Dördüncüsü ise *cevâd*, *rezzâk*, *hâlık*, *muizz* ve *muzill...* gibi fiillerinden birinin ilavesi ile bir varlığa delâlet eden isimlerdir (Gazzâlî, 2012, s. 135). Gazzâlî'nin isim ve sıfat algısı da Allah-âlem ilişkisinin bir yansıması olup, takdis ve tenzihe dayalı olduğu görülür. Zira Gazzâlî'nin, Allah tasavvurunda, esma ve sıfatların taallukatı evrendir, O'nun fiilleri de bu sıfatlar ile ilişkilidir. Bu bağlamda, onun Allah'a nispet ettiği sıfatlar da Allah'a ilişkin mükemmellik algısı sebebiyledir denilebilir.

Öte yandan Eş'arîler bazı sıfatları kemal ve yetkinlik çerçevesinde değerlendirirler. Bu durumda varlıktan yapılan mukayese ile çoğu zaman *evla kıyas* üzerinden bir sonuca ulaşmışlardır. Bu bağlamda kelam sıfatı bu yetkinlik sıfatlarından biri olarak görülmüş, O'nda kelamın olmaması, zât-ı bârî açısından bir eksiklik olacağı anlayışı ile tartışmayı ele almışlardır (Gazzâlî, 2012, s. 111). Bununla bağlantılı olarak Cuveynî, “*nefsini bilen rabbini bilir*” hadisini, “kişi kendine ait nitelikleri bilirse, rabbini de onlardan tenzih eder”, şeklinde ele alır (Cuveynî, 1992, s. 21).

Varlığı ontolojik olarak iyi-kötü olarak değerlendirmek yerine, aksiyon olarak eylemin amacına göre değerlendiren Gazzâlî, *fiili öznenin amacına uygun ise iyi (hasen), amacına aykırı ise kötü (kabih)*, öznenin *gayesizce yaptığı eylem ise abestir* şeklinde tasnif ve tarif eder (Gazzâlî, ty., b, s. 87). Eş'arî yaklaşıma göre fiillerine gayet nispet edilemediği için Allah'ın amacına uygun olmayan iş olamayacağına göre, onun fiillerinde *kötüden* ve *abesten* söz edilemez. Allah hikmetsiz iş yapmaktan da Eş'arî yaklaşımında münezzehdir. Onun her fiili *hikmet* gereğidir dolayısıyla, *abeslik* de Allah fiilleri açısından düşünülemez. Her fiili, O'nun iradesine uygun olduğu için de Allah'ın bütün fiillerinin *iyi* olduğu ekol iç tutarlığı çerçevesinde söylenebilir. İnsan ise Allah'ın bu fiillerini kendisi faydalı ve zararlı şekliyle değerlendirir. Allah'ın fiillerine ilişkin bu değerlendirmeler Gazzâlî'ye göre subjektif değerlendirmelerdir (Gazzâlî, ty., b, s. 87). Eş'arî teoride Allah'a kötü fiil nispet etmemek çerçevesindeki çaba münezzeh bir Allah tasavvurunun gereğidir.

Asıl önemli ayırım, *hüsün-kubuh* nitelemesinin ontolojik varlığa değil *eyleme* yapılmış olmasıdır. Ontolojik olarak varlığın iyi ya da kötülüğü değil, onun değerlendirilmesi, eylemin iyi ya da kötülüğüne ilişkindir (Cuveynî, 1978, s. 87-89). Mu'tezilî ekolün anlayışında ise *iyilik* ve *kötülük* ontolojik varlığın zatına ilişkin bir sıfattır. Dolayısıyla konu bu iki ekol arasında uzun tartışmaları sonuç vermiştir. Gazzâlî'nin, *iyi-kötü* nitelemesinin varlığın zatına değil, ancak *sıfatlarına* ilişkin olabileceği anlayışıyla Allah'ın, kabih (varlık) yaratmadığı yorumuna imkân verir. Buna göre *kabih* olan içki değil, şeri bir yasak olduğu için kötü olan onu içmektir. Gazzâlî bu yaklaşımı ile mevcûdâtı da tenzih ilkesi çerçevesinde kötülükten arındırmış görünüyor (Gazzâlî, ty., b, s. 87,88). Cehl, zulm, kizb gibi bazı kavramlara ilişkin oluşan sorun ise; bunların bir varlık olmadığı fakat bir *hall/ahval* olduğu şekliyle savunulmuştur (Gazzâlî, ty., b, s. 88).

Evreni Allah'ın zatına ve fiillerine nispetle silik bir silüet olarak gören Eş'arî teolojik yaklaşımının konuya ilişkin anlayışı, Gazzâlî tarafından şöyle ifade edilmiştir:

“Her şeyin iki yüzü vardır. Bir yüzü nefesine, biri Rabbine aittir. Şey, kendi vechi itibariyle adem'dir. Allah'ın vechi olması itibariyle de varlıktır. O takdirde Allah'tan ve O'nun vechinden başka mevcut yoktur. Ve bu takdirde de ezeli ve ebedî olarak O'nun vechinden başka her şey helâk olucudur. “Allahu ekber” sözünün manasını da yanlış anlamışlar, O'nu başkasından büyük zannetmişlerdir. Hâşâ lillâh, Allah'tan başka varlık yoktur ki O, ondan büyük olsun. Hatta Allah'tan başkasının maiyyet (beraberlik) rütbesi yok, sadece tebaiyyet (tâbi olma) rütbesi vardır. Daha doğrusu O'ndan başkasının varlığı yoktur. Başkasının varlığı, tâbi olduğu zâtın vechinden gelmektedir. O halde mevcut olan yalnız O'nun vechi'dir” (Gazzâlî, 1994, s. 30, 31)

Gazzâlî bu anlayışı ile sadece insanı görünmez kılmamış, evrendeki bütün oluşu Allah'a nispetle silik bir gölge olarak sunmuştur. Bu sunum genelde Eş'arî geleneğin, özelde ise Gazzâlî'nin, Allah tasavvurunu bütünlüklü bir biçimde ortaya koyar. Varlığın kendine delaleti dışında, Allah'a delaletini değerlendirmesinde öne çıkaran Eş'arî âlim, varlığın kendine delaletinin subjektif, fakat Allah'a delaletinin objektif olduğunu iddia eder. “Sair varlığın gerçek eylemi yoktur, evrende tek gerçek eylem sahibi varlığın Allah olduğu” yönündeki kabulünün rasyonel temellerine de onun bu ifadelerinden ulaşılabilir. Ona göre; sair varlığın var olmak için bir sebebe ihtiyacı olduğu için, o ancak bir başkasının ona delaleti ile mümkün olabilir (Gazzâlî, 2002, s. 142, 143, 147, 148). Oysa Allah'ın başkasının delaletine ihtiyacı yoktur. Öte yandan Gazzâlî'nin bu metni; sadece Allah, bizatihi başka bir varlığa dayanmaksızın kendi başına var olabilen (kayyum) dir. Onun dışındaki her şey ise ancak onunla kâim'dir. Dolayısıyla yalnızca O, bizatihi vardır. Sair varlıklar ise ancak ona yaslanarak varlık iddiasında bulunabilirler, anlayışını dile getirmiş olmaktadır. Gazzâlî bu yaklaşımıyla “O'ndan gayri ne varsa, hepsi bizatihi değil O'nun varlığı sebebi ile vardır” şeklinde yorumlanmaya imkân veren bir metin bırakır.

Buna göre; Eş'arî ekol evrende yalnızca Allah'ın varlığı *zorunlu* olan varlık kategorisinde görürken, sair mevcûdâtı ise varlığı *mümkün* kategorisinde değerlendirir. Öte yandan Gazzâlî algısında, yegâne *mucibu'n-bi'z-zât* (zati ile zorunlu varlık) da Allah'tır. Bu değerlendirme; “Allah âlemden ayrıdır ve sair varlığa benzemez” ilkesi çerçevesinde *tevhid* doktrini ile ilişkilendirilebilir görünüyor. Onun bu anlayışı, *Mebde i-evvel* ya da *mebdetu'l-ülâ*, çerçevesinde, yaratılışın kaynağı olan *ilk ilkeyi* temsilen, Allah ile

ilişkilidir (Gazzâlî, 2014, s. 150,160). Bu yaklaşım, hem Allah'ı yegâne zorunlu varlık (*vacibu'l-vucûd*) olarak sair âlemden ayırırken, eş zamanlı olarak O'nu takdis eder (Gazzâlî, 2014, s. 99; Cuveynî, 1992, s. 24).

*Selef*'in Allah tasavvuru, "*et-tefvîz maa't-tenzîh*" tir. Buna göre Allah'ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmek, Allah'ın kendine sıfat olarak nispet etmiş olduğu vasıfların hakikatini Allah'a havale etmek ve *te'vile* girişmemek şeklinde özetlenebilir. *Halef*'in konuya ilişkin genel anlayışı ise, "*et-te'vil maa't-tenzîh*" olmakla birlikte, onlar Allah'ı noksanlıklardan tenzih ederken, naslarda yer alan sıfatları, Allah'ın ulûhiyetine uygun bir şekilde *te'vil* etmek şekliyle uygulamışlardır. Onlar, selef yorumundan kaçındığı, Kur'an'da Allah'ın kendisi için kullandığı *haberi sıfatları* mecazî din dili çerçevesinde ele alarak, yorumlama yoluna gitmiştir. Eş'arî gelenek, halefin İslam dindarlığındaki söz konusu temayülünü onaylamış ve sürdürmüş görünüyor. Cuveynî "Rahman arşa istivâ etti" (Tâhâ, 20/5) âyetindeki "*istivâ*" tabirini, zâhirî anlamı olan "*oturma*" ile değil, kendisinin Allah tasavvuru ile daha uygun olan "*hükmetme, galip olma, üstün olma*" anlamını teklif eder (Cuveynî, 2012, s. 51,52). Bâkılânî ise, "*yed*" ifadesini kudret ve ya *nimet* ile *te'vil* yoluna gitmiştir (Bâkılânî, 1957, s. 258,259). O, bu yoruma, "*yed*" ifadesinin dilde deyim olarak "*kudret*" anlamı ile kullanıldığını gerekçe göstererek imkân aralar (Bâkılânî, 1957, s. 258). S'ad suresi 75. âyetinde Allah'ın kendisi hakkında kullandığı "*iki elimle*" ifadesi, "*yed*" ifadesini "*kudret*" ile yorumlamasına imkân vermediği için, kendi sistemi içerisinde sorun oluşturmaktadır. Zira *iki kudretimle* diye yorum yapma imkânı olmadığı için, kavramı *nimet* anlamı ile yorumlama gereği duyar (Bâkılânî, 1957, s. 259).

Ruyeti de bir teolojik olgu olarak kabul eden ve Allah'ın Ahirette görüleceği şekliyle onaylamış olan Eş'arî gelenek, tek değerli bir denklem algısıyla, teolojik sorunlara yönelmiş ve her durumda Allah'ı tenzih eden çözümü onaylamışlardır. Bu algıları sebebiyle oluşan yeni sorunları ise Allah'ta çözmeyi yöntemselsel bir tavır olarak sunmuşlardır.

Eş'arî tanrı tasavvuruna bu bağlamda yapılabilecek eleştiri, akıllı, iradeli-özgür; bu yüzden de mükellef bir varlık olan insanla, bu niteliklere sahip olmayan sair varlıklar arasında bir ayırım yapılamamasıdır. Kesb teorisi bağlamında insan sorumluluğunu izah etmek teşebbüsünde bulunmuş olmalarına karşın insanı bu teoride görünür kılmayı ise Allah tasavvurları sebebiyle başarabildikleri söylenemez. İyilik ve kötülük işlemede tercihte bulunabildiği görülen insanın, sorumluluğunun kaynağı bu ekolde yeterince açıklanamamıştır. Buradaki temel sorun, insanın eylemlerinin önceden bir belirleme ve düzenlemeye tabi tutulduğunun varsayıldığı ve insanın bu önceden belirleme ve sarmalının dışına çıkamamasıdır. Şayet kader bağlamında evrende önceden belirleme ve düzenleme varsa, insan da bu döngüyü kırabilecek donanımdan yoksun olduğu için durumunu değiştirme imkânına sahip değilse, bundan nasıl sorumlu tutulabildiği sorusunun cevabı bu ekolde net değildir. Soruna ilişkin cevaplar olsa bile, ikna ediciliği tartışmalıdır

### Değerlendirme ve Sonuç

Tanrı tasavvurları dinin kutsalını zenginleştirip derinleştirme çabasının neticesidir ve tenzih amaçladığı oranda bir yönüyle insanın kendini yüceltmesini ifade eder. Tanrı kavramının belirsizliğini gidermek ve onu tanıtır, bilinir kılmamanın teolojik karşılığı olarak tanrı tasavvuru, nasıl bir tanrı sorusuna

koşut olan nasıl bir insan sorusuna da cevap niteliği taşır. Zira insan tanrı tasavvuru oluştururken, tanrının evren ile olan ilişkisinin terminolojisini kullanır. Dolayısıyla, bu alanın tüm sorunları tanrı tasavvuruna da yansır. İslam geleneği özelinde yapılacak değerlendirmelerde de analiz aynı fakat kavramlar daha belirgindir. Müslümanların Allah tasavvurları da bir anlamda insanın Allah karşısında kendi konumlarını belirleme çabasını sonuç verecektir. Kur'an'da Allah kendini bazı sıfatlarla nitelmiş, İslam dindarlığında ise söz konusu bazı sıfatların Allah'ta mutlak, insanın ise göreceli bulunduğu vurgu yapılmıştır. Bu durum farklı ekollerde farklı yaklaşımlar ortaya çıkarmıştır. Tanrı-insan ilişkileri temelinde, Allah'ın mutlak otoritesini öne çıkaran ekollere rastlanmıştır. Öte yandan Tanrı-insan ilişkilerinde karşılıklı ve ahlakî bir anlayışı hâkim kılmak isteyen anlayışlar da göze çarpar. Sözü edilen bu karşılıklılık, tarafların va'd ve sözlerinde bulunmasıdır. Ancak söz konusu bu ilişkiye bağlı olarak ortaya konması gereken bir Allah inancının yerine, her yönüyle mutlak ve sahip olduğu bu mutlaklığı dilediği gibi kullanma gücünü uhdesinde bulunduran, dahası bu yetkisini kullanan bir Allah anlayışı da İslam dünyasına hâkim olabilmıştır. Bu yaklaşım, Allah'ın mutlaklığı karşısında, insanın ve sahip olduğu yetileri yok sayan onu hiçleştiren bir anlayışa kadar gitmiştir. İnsanın tanımsız bırakılması teklifi anlamlandırma sorunlarına kaynaklık ettiği gibi, İslam'ın Ahiret inancını da anlamsızlaştıran bir görev üstlenmiştir. Bu da İslam dünyası açısından hem inanç, hem de ahlakî sorunlarını tetiklemiştir.

Eş'arî kelamın sunduğu perspektif, Allah'ın, bütün varlıkların üstünde, aşkın olarak var olduğu; ontolojik evrenimizde mevcut olan her çeşit varlığı yarattığıdır. Buna göre Allah, mevcûdâtın yoktan yaratılıp meydana getirilmesinde yegâne söz sahibi olan varlık konumundadır. O'nun evrenden ayrı ve ona müdahil olduğu anlayışı, bu ekolde hâkim anlayıştır. Bu ekolde ilim, irade ve kudret sıfatları yaratmaya ilişkin öne çıkan ilahi sıfatlar olmuş ve ilahi saltanatın görünürlük kazanmasında anahtar bir rol oynamıştır. Onların anlayışında Allah, mutlak anlamda bütün kâinat düzeninin tek yaratıcısı olmakla birlikte, *ekmel* ve *müteal* bir varlığa sahiptir. Bu varlığın ayrılmaz nitelikleri olan ilim, kudret, irade ve hayat gibi zati, Beka gibi zata *zait* sıfatlara sahip olarak evrendeki varlığın devamını da sağlayandır. Allah, onlara göre ezeli ve yegâne gerçek faidir. O, yetkin ve aşkındır. Her türlü noksanlıktan ise münezzehtir.

Onların teolojik yorumları Allah tasavvurları etrafında şekillenmiş ve her durumda Allah'ın tenzih edilmesi ile sonuçlanmıştır. Alanda bu algının oluşturduğu sorunların çözüm çabası ise Allah'ın takdis edilmesi ile ilintilendirildiği oranda mümkün olabilmıştır. Ekolün teolojik yorumlarında Allah'ı merkeze alan yaklaşımları şüphe yok ki ekole bir iç tutarlılık ve anlaşılabilirlik kazandırmıştır. Fakat bu algının sorunlara güçlü çözüm önerileri sunduğu anlamına gelmez. Onların imkânsızı mümkün gören teklif algıları (*teklif-i mâ lâ yutâk*) başta olmak üzere, tenzih anlayışları sebebiyle Allah'ın ahlakiliği bu ekol tarafından gündeme gelmemiş, dolayısıyla teklifin taraflar arasında bir antlaşma olduğu, onların teolojik anlayışlarında gündem olmayı başaramamıştır. Sorunu Allah'ta çözme diyebileceğimiz bu yöntem, insan-Allah ilişkisinde "çünkü Allah böyle diledi" ile özetlenebilir. Ekolün tek merkeze topladığı endişeleri sebebiyle çözüm biçimleri ise oldukça sade ve anlaşılır görünüyor. Teolojik sorunlara ilişkin yöntemleri: "Sorun Allah'a irca edilerek, sıfatlar zemininde muhakeme ediliyor, ulaşılan kanaat ise çözüm olarak sunulmaktadır."

Teosantrik bir nitelik arz eden Eş'arî kelamı, her durumda Allah'ı tenzih eden ve bu tenzih anlayışının el verdiği oranda Kur'an metinlerini de yorumlamaktan kaçınmamıştır. Sorun alanlarıyla ilintili Kur'an pasajları ise bu Allah tasavvuru ile bağlantılı olarak çoğu zaman bağlam endişesi de yaşanmaksızın; parçacı bir anlayışla ele alınmış görünüyor. Bu anlayışın onlara Kur'an metni tarafından ilham edildiğini ima eden çalışmalar da akademik çevrelerce dile getirilmiştir (Öztürk, 2006, s. 59-77).

Tenzihe dayalı Tanrı tasavvurunun açmazı, insan hayatında Allah'ı buharlaştırması ve onu insandan uzaklaştıran bir aşkınlık inşa etmiş olmasıdır. Uzaktaki bu Tanrı, sosyal yaşamda hiçbir işlev üstlenmediği gibi, ahlakî bir norma da baş eğmez. Sıradan insana kendisiyle ilişkiye geçme imkânı bahşetmeyen bu tanrı tasavvuru, hiyerarşik bir aracılık kurumunu da koşut olarak inşa etmeye adaydır. Kutsala aracılık yapan bu sınıfın, Hristiyanlıkta olduğu üzere, zaman içerisinde kutsallık vasfı kazanması ise; "beklenebilir" sınırlarını aşarak kaçınılmazdır. Buradan Eş'arî yapı böyledir anlamı çıkarılamazsa da böyle bir yapıya adaydır, çıkarımı yapmak ise zor değildir.

Teolojik düzlemde, aşkın tanrı tasavvurunu en uç temsilcisinin tanrıyı en fazla tenzih eden anlayış olduğu varsayıldığında, bizden uzak ve bize hiç benzemeyen tanrı portresine ulaşılır. İslam geleneği içerisinde Eş'arî gelenek en uçta olmasa bile, uca en yakın ekollerden biri olduğu varsayılmıştır. *Cebr-i mutavassıt* bu tespiti ifade eder. Bu ilişkinin diğer ucunda ise içkin tanrı tasavvuru vardır. İçkin tanrı tasavvurunun sunduğu tanrı portresi ise evrenin bir bütün olarak bir parçası olduğu, bize benzeyen ve bizimle birlikte olan tanrı fikridir. Panteist bir tanrı tasavvurunu sunan içkin tanrı anlayışının, *Varlığın Birliğini* savunan; yaratan ile yaratılan arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrılığı ortadan kaldırmayı va'd eden bu anlayışlardan hangisinin daha kullanışlı bir tanrı tasavvuru olduğu, geleceğin dünyasında tartışılacaktır. Öte yandan içkin tanrı tasavvurunu İslam dini içinde de temsilcileri bulunmuştur. Bu tasavvurun aracı yapılar gerektirmeyen, her birimizi eşit derecede kutsayan bir tarafı var. Öte yandan bu öğretinin insanın tanrılık iddiasına yatkın bir yapı olduğu ya da buraya evrilmesi bu akım adına endişe verici olan taraftır. Zira bu öğretinin en uzak va'di, kulluk yapanın, kendisine kulluk yapılan ile özdeşleşmesidir. Bu durumda ibadet eden, aslında kendine ibadet etmektedir. *Hallac-ı Mansur* bu anlayışın literatüre yansımış erken örneklerinden biridir. *Ene'l-hak* öğretisi bu yönüyle panteist anlayışın tipik bir söylemidir. Sonraki yüzyıllarda bu tanrı tasavvurlarının farklı temsilcileri de İslam dünyasında görülmüştür. Dolayısıyla İslam dindarlığının bu tanrı tasavvurlarına karşı korunaklı olduğu söylenemez.

Çıkış noktaları itibarıyla *aşkın* ve *içkin* tanrı tasavvurları zıt iki tasavvur olsa bile, sürecin ileri safhalarında söylemlerin uzamsal değil, dairesel seyirleri sebebiyle zaman içinde önce yakınlaştıkları sonra da birleştikleri ve aynılaştıklarına dair bir hipotez de bu bağlamda olası görünüyor. Tam da bu noktada aşkın Allah tasavvurunun önemli temsilcilerinden Gazzâlî'nin; metni benzeşme iddiamızın anlaşılmasına katkı sağlayacak veriler içerir. Üzerinde düşünmek için yeniden metne dâhil ediyorum.

"Her şeyin iki yüzü vardır. Bir yüzü nefsine, biri Rabbine aittir. Şey, kendi vechi itibarıyla âdem dir. Allah'ın vechi olması itibarıyla de varlıktır. O takdirde Allah'tan ve O'nun vechinden başka mevcut yoktur. Ve bu takdirde de ezeli ve ebedî olarak O'nun vechinden başka her şey helâk olucudur. "Allahu ekber" sözünün manasını da yanlış anlamışlar, O'nu başkasından büyük zannetmişlerdir. Hâşâ lillâh, Allah'tan başka varlık

yoktur ki O, ondan büyük (bir şey) olsun. Hatta Allah'tan başkasının maiyyet (beraberlik) rütbesi yok, sadece tebaiyyet (tâbi olma) rütbesi vardır. Daha doğrusu O'ndan başkasının varlığı yoktur. Başkasının varlığı, tâbi' olduğu zâtın vechinden gelmektedir. O halde mevcut olan yalnız O'nun vechi'dir”

şeklindeki ifadeleri, panteist yaklaşım tarafından da sloganlaştırılabilecek bir nitelik arz eder. Gazzâlî bu ifadeleri ile sair varlığı silik bir siluete dönüştürüp, Allah'a özel vurgu yapmakla birlikte, bu metnin bir başka okunuşu sair varlığı tanrının bir parçası gibi algılayan bir anlayışa kaynak bir metin haline getirir. İnsanın ebede yol aradığı bir zaman diliminde, “Allah'ın varlığından gayri başka varlığın olmadığı” yönündeki ifadeler, insanın tanrılık iddiasının İslam teolojisindeki dayanaklarından biri haline getirecek, tehlikeleri içinde taşır. Fakat konumuzu ilgilendirdiği şekli ve hal-i hazırdaki biçimi ile Eş'arî ekolün Allah tasavvuru, aşkın ve tenzihçidir.



### KAYNAKÇA

- Abrahamov, B. (2009). Gazali'nin nedensellik teorisi çev. Yaşar Türkben. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 115–141.
- Alper, H. (2013). Yokluk nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Ma'Dûm kavramı üzerine bir inceleme. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28), 33–58.
- Âmidî, S. (2004). *Ebkaru'l-Efkâr fi Usul'u'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi 5 Cilt. Daru'l-Kutub ve'l-Vesilîkî'l-Kavmiyye.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ felsefe tarihi: Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ay, M. (2015). Kelam'da adalet, kudret ve hikmet bağlamında Tanrı tasavvurları. *Eskiye*, 31, 25–50.
- Bâkullânî, E. B. M. (1957). *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar. Muessetu'l-Kutubu's-Sekafiye.
- Boutroux, E. (1998). *Tabiat kanunlarının zorunsuzluğu hakkında* (Çev. Hilmi Ziya Ülken). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Cevziyye, İ. K. el-. (y.y.). *Şifau'l-alîl fi'l-mesâilî'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-ta'îl*. Beyrut.
- Cuveynî, E. M. A. (1965). *Luma'u'l-Edille fi kavâidi Akâidi Ehl-i sünne ve'l Cemâ'a*. Muessetu'l-Mısriyye.
- Cuveynî, E. M. A. (1969). *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn thk. Ali Sami en-Neşşar*. Dâru'l-Maarif.
- Cuveynî, E. M. A. (1992). *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye thk. Muhammed Zâhid Keveserî*. el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- Cuveynî, E. M. A. (2012). *Kitâbu'l-İrşâd*. (Çev. A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cuveynî, E.-M. A. (1981). *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn-Şerhu'l-Kitabu'l-Luma' li Kâdî Bâkullânî- nşr. R.M Frank*. Müessesese-i Mutaleat-ı İslâmî Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî. (1978). *el-Burhan fi Usûli'l-Fık h thk. Abdülazim ed-Dib*. Câmiatu Katar.
- Cürcânî, S. Ş. (1985). *Tarifât edt. Gustavus Flugel*. Mektebetu Lübnan.

- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf. 3 Cilt* (Çev. Ömer Türker). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Çınar, B. (2020a). İnsanî eylem-İlahî fiil ilişkisi üzerine bir diyalogun kelimâ analizi. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 14, 335–363.
- Çınar, B. (2020b). İslam kelimâ ekollerinde insan fiilleri ve insanın sorumluluğu ilişkisi. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(21), 31–44.
- Çınar, B. (2020c). Tanrı hakkında konuşmanın felsefî imkanı: Negatif din dili. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 4(2), 231–249.
- Eş'arî, E. H. (1950). *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid 2 cilt. Mektebetu'n- Nahdatu'l-Mısriye.*
- Eş'arî, E. H. (1955). *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Matbaatu Mısır Şirketi Musaheme Mısriye.*
- Eş'arî, E. H. (y.y.). *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne. Dâr İbn Zeydûn.*
- Gazzâlî, E. H. (1994). *Mişkatu'l-Envar. trc. Süleyman Ateş. Bedir Yayınevi.*
- Gazzâlî, E. H. (2002). *Felsefenin Temel İlkeleri trc. Cemaleddin Erdemci. Vadi Yayınları.*
- Gazzâlî, E. H. (2003). *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din nşr. Abdülhâmid el- Urvânî. Dâru'l- Kalem-Daru'ş-Şâmiye.*
- Gazzâlî, E. H. (2012). *el-İktisad fi'l İtikad Çev. Osman Demir. Klasik Yayınları.*
- Gazzâlî, E. H. (2014). *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların tutarsızlığı. (Çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.*
- Gazzâlî, E. H. (y.y.-a). *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul thk. Ahmed Zeki Hammad. Daru' Miman-Sidretu'l Munteha.*
- Gazzâlî, E. H. (y.y.-b). *İhyâi ulûmu'd-din 4 Cilt. Dâru'l-Ma'rife.*
- Gazzâlî, E. H. (y.y.-c). *Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi thk. İbrahim Emin Muhammed. İçinde Mecmuatu Resail. Mektebetu't -Tevfikiyeye.*
- Görgülü, F. (2015). Eş'arî'nin irade konusunda yorumladığı bazı ayetlere bütüncül bir bakış. *Eskiyeni*, 31, 129–146.
- Griffel, F. (2012). *Gazâlî'nin felsefî kelamı. (Çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç). Klasik Yayınları.*
- İbn Fûrek, E. B. (1987). *Mücerradü Makâlâti'ş-Şeyh Eb'l-Hasan el-Eş'arî thk. Daniel Gımarret. Dâru'l-Maşrık.*
- Koç, T. (2012). *Din dili. İz Yayıncılık.*
- Mâturîdî, E. M. el. (2010). *Kitâbu't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi. Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad.*
- Namlı, A. (2017). Ulûhiyet bağlamında İslam'ın matematiksel olmayan yönü. *KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15(2), 421-445.
- Narol, S. (2015). Fahrüddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın subûtî ve haberî sıfatlara konu olan âyetlere yaklaşımı ve değerlendirmesi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 193-214.

- Öz, R. (2019). Fahreddîn er-Razî'nin Tanrı tasavvurunu üzerine inşa ettiği yedi öncül. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(22), 232–249.
- Özdemir, M. (2002). Ezelî bilgi anlayışının problematik yönü. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 209–226.
- Öztürk, M. (2006). Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluş keyfiyeti. *İslami İlimler Dergisi*, 1(2), 59-77.
- Polat, F. A. (2001). Modern ve postmodern düşüncede Kur'ân'a yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebu Zeyd Örneği. *Marife*, 1(2), 7–25.
- Râzî, F. er. (1986). *Esâsu't-takdîs, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ*. Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- Şehristânî, E. F. M. A. (1992). *el-Milel ve'n-Nihal thk. Ahmed Fehmi Muhammed*. 3 cilt. Dâru'l Kutubu'l-İlmiye.
- Taftâzânî, S. (1997). *Şerhu'l-Makâsîd thk. Abdurrahman Umeyre 5 Cilt*. A'lemu'l-Kutub.
- Taftazânî, S. (2014). *Şerhu'l -Akaîd thk. Ali Kemal*. Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye.
- Türkeri, M. (2004). Ahlak felsefesi açısından Eş'arici ulûhiyet anlayışının bazı güçlükleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (20), 29–52.
- Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the kalam*. Harvard University Press.

