



## EŞARİ'NİN TEOLOJİK GÖRÜŞLERİ

### Al-Ash'arî's Theological Opinions

Doç.Dr.Erkan YAR

Fırat Ü. İlahiyat Fak.

**Abstract:** Al-Ash'arî is one of the most important Muslim theologians. His theology is the beginning of Sunnite philosophical theology. He developed opinions about the divine attributes. The eternal attributes of God are neither himself nor other than himself. This is a paradoxical expression. He held acquisition or *kasb* about the human actions notifying that God is the creator of human actions and what humans do is but to acquire them. He is in the opinion that God has sent prophets and has given them miracles. Eschatological matters must be taken literally and not be explained as metaphors. To him action is not a part of belief. And he also put forward some political thoughts theologically.

**Key Words:** Ash'arite Theology, Attributes of God, Human actions, Prophethood, Eschatology, Leadership.

Bir kelamcının teolojik görüşlerinin incelenmesi, onun kendi eserlerinde açıkladığı görüşleri ile birlikte, dönemindeki teolojik tartışmalara karşı aldığı tutumunun belirlenmesi ile ortaya çıkar. Bu nedenle onun görüşlerini, özellikle de kendisinin veya ekolünün diğer ekollerden ayrıştığı konuları temel alarak incelemeyi amaçlamaktayız. Eşari'nin kendi eserlerinde sistematik bir teoloji geliştirdiği söylenemez. Bunun nedeni, onun kendi dönemindeki teolojik problemleri incelemesi ve onlara yanıt verme yöntemini tercih etmesindedir ki, ilk dönem kelam literatüründe bu yöntem çok sık rastlanmaktadır. Bu durumda kelam, araştırma konularının sistemli ve ayrıntılı olarak incelenmesi yerine, diyalektik yöntem kullanılarak ötekinin görüşlerinin çürütülmesine indirgenmektedir. Eşari'nin özellikle İbâne adlı eserinde bu yöntemin geçerli olduğu söylenebilir. Bu nedenle o bu eserinde, doğrudan ayrılmış (ehlu'z-zeyğ) ve sünnete muhalefet

eden (ehlul-bida') olarak tanımladığı kelimelerin önemli görüşlerini incelemekte ve o görüşleri çürütmeyi amaçlamaktadır.

Eşari dönemindeki teolojik tartışmalar incelendiğinde, bunların öncelikli olarak iman-amel ilişkisi, Allah'ın sıfatları, insan fiillerinin yaratılması konuları olduğu görülmektedir. İlk teolojik farklılaşmaların, olgunun yorumlanması bağlamında ortaya çıkan imanın neliği ve eylem ile ilişkisi konusunda olduğu bilinmektedir. Nitekim bu konu hakkındaki görüşler, teoloji firkalarının isimlendirilmesine etki etmiştir. Bu bağlamda "Mürchie" ismi, iman-eylem ilişkisi konusundaki görüşüne bağlı olarak büyük günah işleyen ahiretteki durumunu erteleyenlere verilmiştir. Özel olarak Hıristiyanların İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğu ve bu nedenle de kadim olduğu düşüncesini olumsuzlamak üzere Mutezile tarafından geliştirilen Allah'ın kelamının yaratılmışlığı düşüncesi, İslam kelamının bir problemi olarak algılanmış ve Allah'ın kelam sıfatı hakkındaki tartışmalar genelleşerek bütün sıfatları kapsamıştır. İnsanın fiilleri hakkındaki tartışmalar ise, insan fiillerinin olgudaki sonuçları konusunda yürütülmemiş, tamamen insan fiillerinin yaratıcısının belirlenmesine hasredilmiştir.

#### a. Zât

Herhangi bir zata işaret etmek üzere oluşturulmuş "zât" kelimesi, kelam ilmi söz konusu olduğunda, Allah'ın zatına işaret etmekte ve neredeyse ona özelleşmektedir. Bu nedenle konu "Allah'ın zatı" olarak bir tamlama şeklinde değil, *zât* olarak isimlendirilmektedir. Konunun bu şekilde isimlendirilmesi, ilahi sıfatları zattan ayrı olarak kabul eden ekollerin bu görüşlerini kelam sistematiklerine yansıtılmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kelam ilminin bir konusu olarak zat, Allah'ın varlığının delillerini konu almaktadır.

Geleneksel kelamda Allah'ın varlığından çok sıfatları üzerinde tartışıldığı ve düşünce geliştirildiği görülmektedir. Bu eğilim, Eşari'nin teolojisinde de mevcuttur. Bununla birlikte Eşari'nin eserlerinde Allah'ın varlığına ilişkin deliller yer almaktadır. Eşari, Allah'ın varlığının delili olarak, insanın bir nutfeden başlayarak, halden hale geçerek olgun bir varlık olması gibi insanın kendisinden ve pamuğun elbise haline gelinceye kadar geçirdiği durumlar gibi onun dışından örnekler vererek, bunları düzenleyen ve halden hale çeviren bir yaratıcının olduğu çıkarsamasını sunmaktadır.<sup>1</sup> Eşari'nin bu kanıtlamada izlediği yöntem, insanın bildiği nesnelere ait niteliklerin kullanılarak Allah'ın varlığının kanıtlanması yöntemidir. Bu delil, "hudus delili" olarak isimlendirilir ki, bu delil alemin değişmesi ve bu nedenle sonradan yaratılmış olduğu; sonradan yaratılan her varlığın da bir yaratıcısının olduğu, bu yaratıcının da alemle aynı niteliklere sahip olmayan kadim bir varlık olarak Allah olduğu şeklinde açıklanmaktadır.

<sup>1</sup> Eşari, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard McCarty, Beyrut, 1952, 6.

## b. Sıfatlar

Allah'ın varlığının delilleri konusunda kelimeler arasında bir uzlaşma olmasına rağmen, ayrışmalar tamamen sıfatlar konusunda ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın yaratılmışlığı, Allah'ın ahirette görülmesi vs. pek çok kelime problemi konusundaki görüş, temelde kelamcının sıfatlar konusundaki görüşüne göre şekillenmektedir.

Eşari'ye göre *ilahi isim ve sıfatların belirlenmesi, Allah'ın kendisinin ve elçisinin belirlemeleri ile birlikte, Müslümanların isim veya manası üzerinde görüş birlikteliğine ulaşması ile*.<sup>2</sup> Nitekim Allah'ın cisim olmamasını, ilk olarak genişlik, uzunluk, birleşme gibi maddesel niteliklerin Allah'a atfedilmesindeki akli imkansızlıklar ve ikinci olarak da bu ismin Kur'an'da ve onun elçisinin hadislerinde Allah için kullanılmaması ile açıklamaktadır. Halbuki Kur'an'da Allah'ın cisim olmadığına dair bir ifade mevcut değildir. Bu anlayış Allah hakkında kullanılması uygun olan ve olmayan isim ve sıfatların belirlenmesinde vahyin otoritesini kabul etmekle birlikte aklın otoritesini de kabul etmek anlamındadır. Kur'an, Allah'ı isim ve sıfatları ile tanıtmakta, Hz. Peygamberin hadislerinde onun isim ve sıfatlarından bahsedilmektedir. Bununla birlikte bu kaynaklarda olmayan isim ve sıfatların Allah hakkında kullanıldığı da görülmektedir. Özellikle olumsuzlanan/selbi sıfatlar Kur'an'ın "*hiçbir şey onun benzeri değildir*"<sup>3</sup> genel ilkesinden hareketle kabul edilmiştir, ki bu sıfatların belirlenmesinde aklın otoritesi hakimdir. Eşari, ilahi sıfatları kendi ifade ettikleri anlam ve karşıtlarıyla açıklamaktadır. Sıfatların anlamlarını ise sıfatların ortaya çıktığı ilahi eylemlerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Allah'ın "alim" olması, hikmetli işlerin bizde olduğu gibi bilen bir varlıktan ortaya çıkması ile temellendirilmektedir. Hikmetli eylemler ve işler, ancak bilen bir varlıktan ortaya çıkar. Allah'ı nitelediğimiz her sıfatın bir karşıt anlamı vardır ki, Allah hakkında bu karşıt anlamlar uygun değildir. Örneğin hayat sahibi bir varlık alim olarak düşünülmezse, ilim sıfatının karşıtı olan bilgisizlik (cehl), şüphe ve yoksunluk gibi durumlarla onu nitelememizi gerektirecektir.<sup>4</sup>

Eşari'ye göre *sıfatlar mecazi değil hakikidir*.<sup>5</sup> Eşari'nin sıfatları mecazi değil de hakiki anlamlar olarak kabul etmesi, onun literal anlamları önceleyen ve ancak bir kanıta bağlı olarak mecazi anlamları kabul eden yorum metodolojisi ile yakından ilgilidir. Eşari, sıfatları mecazi değil de hakiki olmasını, sıfatların mecazi olarak kabul edilmesi durumunda Allah'ın eylemsizlikle nitelenmesi ve bu sıfatların insan için kullanıldığında gerçek anlamları ifade etmesi ile kanıtlamaktadır. O, "eğer onun fiili olmazsa

<sup>2</sup> Eşari, *Lüma'*, 10; Eşari diğer bir eserinde, Allah'ın kendisini nitelediği, Kitab'ında onunla isimlendirdiği, elçisinin Müslümanlara haber verdiği, fiillerinin kendisine delalet ettiği şekilde Allah'ın ezeli olarak mevcut, diri, güçlü, bilen, irade eden, konuşan, işiten ve gören olduğunda selefın icma ettiğini belirtmektedir. Eşari, Ebu'l-Hasen, *Usûl'ü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Thk. Muhammed Seyyid Culaıynid, Kahire trs, 66.

<sup>3</sup> Bu ilke Kur'an'dan alınmıştır ve tenzihî açıklamaktadır. Bkz. Şûrâ 42/11.

<sup>4</sup> Eşari, *Luma'*, 12.

<sup>5</sup> Eşari, *Usûl*, 68.

gerçekte fail, ihsanı olmazsa gerçekte ihsan edici/muhsin, eğer onun sözü olmazsa gerçekte konuşan/mütekellim olmaz"<sup>6</sup> derken, sıfatların hakiki olmasıyla sıfatların ilişkili olduğu eylemlerin gerçekliliği arasında bir bağ kurmaktadır. Yine ona göre, insanın isteme, çalma ve haksızlık etme fiillerinden türetilerek isteyen, çalan, zalim olarak nitelenmesi gerçek olarak kabul edilmeyecek olsa, o kimsenin yerilmesi anlamsız olur.<sup>7</sup> Fakat onun, sıfatların mecazi değil de hakiki oldukları şeklindeki anlayışını bu şekilde kanıtlaması yeterli değildir. Çünkü sıfatların mecazi olarak düşünülmesi Allah'ı eylemsizlikle nitelemek anlamına gelmez. Yarattılmışlardaki düzene bakarak onu bilen/alim olarak nitelememiz, insanın yaptığı düzenli eylemlerden ötürü insanı bilen olarak nitelememizden kaynaklanmaktadır. Bizim yaptığımız işlerdeki düzen ile onun yarattığı varlıklardaki düzen aynı değildir. Aynı şekilde, sıfatların insan için kullanılması durumunda gerçek anlamlar ifade etmesi ve insanın bu sıfatlarla nitelenmesi, bu sıfatların insanı gerçek olarak nitelemek için üretilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Sıfatların gerçek anlamları ifade ettiğini söyleyen kelamcılar, onun sıfatlarının insanın sıfatlarının aynısı olmadığını, örneğin onun gördüğünü fakat görmesinin bizim görmemiz gibi olmadığını da söylemektedirler. Bu durumda görme eyleminden dolayı insanın gören olarak nitelenmesi gerçek iken, insanın görmesi gibi olmayan bir nitelik aynı kelime ile ifade edilmektedir. Çünkü insanın görmesi, görme organı olan gözün, bu eylemin gerçekleşmesi için gerekli ışık, uzaklık vs. şartların tamamlanması ve aynı şekilde bakılan nesnenin de insanın görmesine elverişli niteliklerinin olması ile ortaya çıkmaktadır. İnsanın bilmesi açık olanı bilmeyi anlatmakta iken, Allah'ın bilmesi açık ve gizli olanı bilmektir. İnsanın nitelendiği diğer sıfatlar da bu şekildedir.

Eşarî'ye göre *sıfatlar zatın kendisi (ayn) veya başkası (ğayr) değildir*.<sup>8</sup> Bununla birlikte ona ait sıfatların zatın başkası olduğu şeklinde bir görüşe de yer verilmektedir. İbn Hazm, Eşarî'nin sıfatlar anlayışı hakkında, biri sıfatların zatın ne aynısı ve ne de başkası olduğu, diğeri de sıfatların zatın başkası olduğu<sup>9</sup> şeklinde iki görüşü nakletmektedir. Onun, bu görüşüyle, sıfatları zatla ilişkilendirmek için çaba sarf ettiği görülmektedir. Sıfatlarla ilgili olarak Mutezile'nin sıfatları zatın aynısı/kendisi olarak görme tutumuna karşın, zattan ayrı kadim ilahi sıfatlar anlayışı, karşıt bir düşünce olarak geliştirilmiştir. İlim sıfatıyla ilişkili olarak Mutezile'nin sıfat anlayışını "Allah zatıyla/özüyle alimdir" şeklinde bir önerme ile ifade edilir. Zat kelimesinin Tanrı için kullanımının, zattan ayrı sıfatlar anlayışının ortaya çıkardığı düşünüldüğünde, bu önermeyi "Allah alimdir" şeklinde oluşturmak olasıdır. Bu tutumun karşısında yer alan anlayışın en temel problemi, zattan

<sup>6</sup> Eşarî, *Usûl*, 68.

<sup>7</sup> Eşarî, *Usûl*, 69.

<sup>8</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammet b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, 1/82.

<sup>9</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammet Ali b. Ahmet Zâhîrî, *el-Fasl fî Milel ve'l Ehvâ ve'n Nihal*, Beyrut, 1986, 2/126.

ayrı düşünülen sıfatların zat ile ilişkilendirilmesidir. Her şeyden önce “Allah’ın ilmi” dediğimiz zaman dahi, bu ilmi zat ile ilişkilendirmiş olmaktadır. Bu nedenle o, sıfatların zatın başkası olması fikrini yadsımaktadır. Çünkü başkalık (ğayriyyet), bir şeyin çeşitli yönlerden diğerinden ayrılmasıdır.<sup>10</sup> Fakat bu sıfatların Allah’tan bütün yönlerden ayrılması ve ayrı olarak düşünülmesi uygun değildir. Sıfatlarla ilgili bu durum, bilme sıfatıyla ilişkili olarak söyleyecek olursak “Allah ilmiyle alimdir” şeklinde bir önerme ile ifade edilebilir. Bu durum, zatın kendisi ve başkası olmayan sıfatlarının kabul edilmesi gibi paradoksal bir ifadenin kabul edilmesi demektir. Bununla birlikte sıfatları zatın aynısı ve başkası olmaması ilkesi ilk defa Eşarî tarafından ortaya atılmış bir ilke olmayıp, daha önce İbn Küllâb bu görüşü ileri sürmüştür.<sup>11</sup>

Eşarî’ye göre *zatın kendisi veya başkası olmayan sıfatlar kadimdir*.<sup>12</sup> Çünkü ilahi sıfatların kadim olmamaları hadis olmaları anlamına gelir ki, bu durumda bu sıfatlar yaratılmadan önce Allah’ı bu sıfatların karşıtları olan anlamlarla nitелеmek demektir. Mutezile, sıfatları zatın aynısı olarak kabul ederken, tevhit ilkesi gereği zattan ayrı hiçbir kadim varlığın kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Fakat zattan ayrı sıfatlar kabul eden yaklaşımların önemli bir açmazı, “kadimlerin çokluğu/teaddüdü’l-kudema” anlayışının, Tanrı’nın birliği ve tek kadim varlık oluşuyla çelişmeyecek bir şekilde açıklanmasındaki zorluktur. Bir Eşarî takipçisi olan Cüveynî, alemi “Allah ve zatının sıfatları dışındaki her varlık<sup>13</sup> olarak tanımlarken, sıfatların alemin bir parçası olmadığını ve dolayısıyla yaratılmış olmadıkları ve ezeli oldukları anlayışına işaret etmektedir.

Eşarî’nin sıfatların ezeli olduğu fikrini açıklaması, daha çok kelam sıfatını açıklamasında açığa çıkmaktadır. Eşarî, Allah’ın ezelde konuşan olduğunu ve Kur’an’ın yaratılmış olmadığını şu şekilde açıklamaktadır: “Allah “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümler sadece “ol” dememizdir. Hemen oluverir”<sup>14</sup> buyurmaktadır. Eğer Kur’an mahluk olursa, Allah’ın ona da “ol” demesi gerekir. Bu durumda ona da ol demiş olması imkansızdır. Çünkü bu söze söz söylenmesi gibi ikinci bir sözün söylenmesini gerekli kılar. İkinci söz birinci sözle ilişkili olduğu gibi üçüncü bir sözün de ikinci sözle ilişkili olarak söylenmesi gerekli olur. Bu da sınırsız sözlerin söylenmesini gerekli kılar. Bu fasit olunca Kur’an’ın yaratılmış olduğu fikri de fasit olur.”<sup>15</sup> Eşarî’nin Kur’an’ın yaratılmamış olduğu düşüncesini kanıtlama biçimi, onun genel metodolojisi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu metodolojideki lafzın literal anlamlarına bağlı

<sup>10</sup> Eşarî, *Lüma*, 6.

<sup>11</sup> Eşarî, Ebu’l-Hasen Alk b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallin*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1990, 1/251, 2/225-226.

<sup>12</sup> Eşarî, *Lüma*, 11; Eşarî, *Usûl*, 67.

<sup>13</sup> Cüveynî, Ebu’l-Meâlî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâtiu’l-Edille fî Usûli’l-İtikâd*, thk. Es’ad Temim, Beyrut 1985, 39.

<sup>14</sup> Nahl 16/40.

<sup>15</sup> Eşarî, *Lüma*, 15.

kalma ilkesi, bu ayette ifade edilen varlığa “ol” emrini de literal anlama sonucunu doğurmuştur. Eşarî bu yaklaşımını, “sonunda duman halindeki göğe yöneldi. Ona ve yerküreye “isteyerek ve zoraki gelin” dedi ve onlar da “isteyerek geldik” dediler”<sup>16</sup> ayetinde ifade edilen Tanrı’nın göğe ve yerküreye olan hitabının ve onların da Tanrı’ya hitaplarının metaforik değil de gerçek anlatımlar olmasıyla temellendirmektedir.<sup>17</sup> Halbuki, bu ayette Tanrı’nın evreni kendi projesine göre şekillendirmesi söz konusu iken, varlığın gerçekleşmesi için varlığa “ol” demesini ifade eden yukarıdaki ayette ve dirilişi inkar edenlere karşı Tanrı’nın gücünü anlatan ayete mecazi bir anlatım söz konusudur.<sup>18</sup> Bunun anlamı, onun irade ettiği her şeyin gerçekleşeceğidir. Çünkü insan “ol” dediği zaman bir varlık ortaya çıkmamaktadır. Eğer onun böyle bir gücü olsaydı, varlığın varlık bulması için ona “ol” derdi. Bununla birlikte, Kur’an’da zat-sıfat ayrımı şeklinde bir ayrım olmadığı gibi, Kur’an’ın yaratılmış ve yaratılmamış bir varlık olduğu konusunda bir problem de mevcut değildir. Bu konudaki tartışma, siyasal otoritelerin yanlış tutumlarıyla teoloji içerisinde önemli bir konuma gelmiş olup, günümüz teolojisi açısından da bir öneme sahip değildir.

Eşarî’ye göre, *sıfatlar niteliksiz (bilâkeyf) ve benzetmesiz (bilâteşbîh) olarak kabul edilmelidir.* Bu tartışma, Kur’an’da insana ait organların ve fiillerin Tanrı hakkında konuşma bağlamında kullanılmasından ortaya çıkmaktadır. Bu sıfatlar haberi sıfatlar olarak isimlendirilmektedir. Gerçekte Kur’an’da Tanrı’ya nispet edilen insana ait organların ve eylemlerin haberi sıfatlar kavramıyla ifade edilmesi tutarlı değildir. Tanrı hakkındaki olumlu önergelerle konuşmamız olarak ifade edilebilecek “subuti sıfatlar” veya “mana sıfatları” da Kur’an’da Tanrı hakkında kullanılmakta ve bize haber verilmektedir. Kur’an’da haber verilen ve insanbiçimci dili ifade eden anlatımlarda yer alan sıfatlar istiva, yüz, göz, el, gelme, inme gibi sıfatlardır. Eşarî’ye göre “Rahman, arşa istiva etti”<sup>19</sup> ayetinde, Allah’ın göklerin üzerinde olan arşa istiva etmesi anlatılmaktadır. O bu görüşünü “Göktekinin sizi yere batırıvermeyeceğinden emin misiniz?”<sup>20</sup> ayetiyle de desteklemektedir. Ona göre arş, göklerin en üstüdür ve Müslümanların dua ederken ellerini göğe çevirmelerinin anlamı da budur. Aynı şekilde o, diğer fırkalar tarafından ileri sürülen “Tanrı her yerdedir” ifadesini Tanrı’nın arşa olduğu fikriyle çeliştiği için yadsımaktadır. Bu nedenle de istivayı, niteliksiz (*bilakayf*) ve yer edinmeksizin (*bilaistikrar*) kabul etmektedir.<sup>21</sup> Bununla birlikte o istivanın onda yer edinme (hulul) ve birleşme (ittihat) şeklinde olmadığını söylemektedir.<sup>22</sup> “Tanrı’nın yüzü dışındaki her şey yok

<sup>16</sup> Fussilet 41/11.

<sup>17</sup> Eşarî, *Lüma*, 17.

<sup>18</sup> Bu olguyu anlatan diğer ayetler için bkz. Bakara 2/117; Al’u İmran 3/47, 59; Enam 6/73; Nahl 16/40; Yasin 36/82.

<sup>19</sup> Tâhâ 20/5

<sup>20</sup> Mülk 67/16.

<sup>21</sup> Eşarî, Ebu’l-Hasen, *el-İbâne fi Usûli’-d-Diyâne*, Beyrut 1991, 58.

<sup>22</sup> Eşarî, *İbâne*, 55.

*olucudur*<sup>23</sup> ve “*Yücelik ve kerem sahibi Rabb’inin yüzü bakidir*”<sup>24</sup> ayetlerinde Tanrı hakkında kullanılan “yüz” kelimesini, “*o gözlerimizin önünde akıp gidiyordu*”<sup>25</sup> ayetindeki “göz” kelimesini, “*Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir*”<sup>26</sup> ayetindeki iki el kelimesini niteliksiz olarak kabul etmek gerekmektedir. Diğer taraftan Eşarî teşbihe de karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Eşarî’nin Kur’an’daki temsili anlatımlarla ilgili yaklaşımı, bu anlatımları niteliksiz ve benzetmesiz yorumlamak şeklindedir.

### c. İnsan Fiillerinin Yarattılması/Halk’u Efâli’-İbâd

İnsan fiilleri sorunu, geleneksel teolojinin önemli konuları arasında yer almaktadır. İman-eylem ilişkisi ile birlikte tartışılmaya başlanan bu sorun, siyasal tavırla birlikte etkin olarak varlığını sürdürmüştür. İnsanı kendi fiillerin yaratıcısı olarak kabul eden bir fırkaya verilen Kaderiyye isimlendirmesi, bu önemim bir sonucudur. Bununla birlikte Kaderiyye isminin hangi düşüncüyü kabul edenler için kullanılacağı bir tartışma konusudur. Fırkaları ifade eden isimler, bazı durumlardan başkaları tarafından verildiğinden, bu fırkaların bu isimleri kabullenmeleri mümkün olmamaktadır. Kaderiyyenin bu ümmetin Mecusileri olduğu şeklindeki sonradan yapılmış ve hadis olarak rivayet edilen bir tanımlamadan ötürü, Eşarî, Kaderiyye isminin kendilerini ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre, “Dil açısından Kaderiyye, kaderi Allah’a değil de kendisine nispet edene, kendi fiillerini Allah’ın değil de kendisinin yaptığını kabul edene verilir. Biz kendi fiillerimizi kendimize izafe etmediğimizden ve onları Allah değil de bizim yarattığımızı söylemediğimizden ötürü bu isim bizi ifade etmez”<sup>27</sup> Gerçekte nispet, bir şeyi kabul eden ve yapan için geçerli olduğundan, bu ismin kaderi inkar edenleri değil de kaderi kabul edenlere verilmesi daha tutarlıdır. Bu nedenle Kaderciler/Kaderiyye isminin Eşarî’nin insan fiilleri konusundaki görüşünden ötürü onu tanımlamada kullanılması daha doğru bir tanımlama olabilir.

Eşarî’ye göre *insan fiillerinin yaratıcısı kendisi değil Allah’tır*. İnsan fiilleri ile ilgili olarak, fiillerin yaratıcısının belirlenmesi, fiile ilişkin gücün (istitaat) fiile göre önceliği veya birlikteliği ve bunlara bağlı olarak insanın fiillerinden sorumluluğunun açıklanması problemin ana noktalarıdır. Eşarî’ye göre insan fiillerinin yaratıcısı Allah’tır.<sup>28</sup> O bu görüşüne “*Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı*”<sup>29</sup> ayetini kanıt olarak kullanmaktadır. Bu ayetteki

<sup>23</sup> Kasas 28/88.

<sup>24</sup> Rahman 55/27.

<sup>25</sup> Kamer 54/14; Gözün Allah’a nispet edildiği ve Eşarî’nin de zikrettiği diğer ayetler şunlardır: Hud 11/37; Tür 52/48; Tâhâ 20/39.

<sup>26</sup> Fetih 48/61; İki elin Allah’a nispet edildiği ve Eşarî’nin zikrettiği diğer ayetler şunlardır: Sâd 38/75; Maide 5/64; Eşarî iki elin Allah’a nispet edildiği hadisleri de zikretmektedir. Eşarî, *İbâne*, 61.

<sup>27</sup> Eşarî, *İbâne*, 87, *Luma*’, 52-53.

<sup>28</sup> Eşarî, *Lüma*’, 37.

<sup>29</sup> Sâffât 37/94.

amel kelimesinin insan fiilleri olduğunu desteklemek için de “*yaptıklarına karşılık olarak*”<sup>30</sup> ifadesini kullanmaktadır. Bu ayetteki “amellerinizi” ifadesinin “yapmış oldukları putlar” şeklinde yorumlanmasına o, “bu bir hatadır. Çünkü putlar gerçekte onlar için yontulmuştur. “Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz”<sup>31</sup> ifadesi buna atıfta bulunmaktadır. Fakat odun gerçekte onlar için üretilmemiştir. “Sizi ve yaptıklarınız yarattı” ifadesi buna gönderme yapmaktadır”<sup>32</sup> şeklinde cevap vermektedir. Gerçekte bu anlatımlarda yer alan “yaptıklarınızı” ifadesinin, bağlam bütünlüğü dikkate alındığında onların odundan yontarak ürettikleri putlara işaret ettiği açıktır. Bu ifadeler, Hz. İbrahim’in ağaçtan yonttuğu putlara tapan putperest bir topluluğa hitabıdır. Onların ürettikleri putları Allah’ın yaratmasının anlamı, putların onun yarattığı ağaçların yontulmasıyla üretilmiş olmasıdır. Eşari’nin bu anlayışını “Allah’tan başka yaratıcı yoktur” şeklinde genel bir önerme ile ifade etmektedir.

Bu durumda insan kendi fiilinin gerçek yaratıcısı değil, gerçek yaratıcı Allah’tır. Bununla birlikte fiil, bir yapana (fail) ihtiyaç duymaktadır. Fakat Eşari’ye göre insan kendi fiilinin gerçek yaratıcısı olmadığı gibi, gerçek faili de değildir.<sup>33</sup> İnsan-fiil ilişkisini açıklamak için Eşari “edinim teorisini/*nazariyyetu’l-kesb*” ileri sürmektedir ki bu teori de bu ilişkiyi açıklamamaktadır. Ona göre bir şeyi yaratmak/halk ve edinmek/kesb arasında fark vardır. Bir şeyi yaratmak, fiilin kadim bir güçle ortaya çıkmasını, kesb ise sonradan yaratılmış bir güçle ortaya çıkmasını ifade eder.<sup>34</sup> Eşari bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Bir kimse küfrü edindi” demek, “yaratılmış bir güçle inkar etti” demektir. “Bir kimse inandı” demek, “yaratılmış bir güçle inandı” demektir. Bunun anlamı, o kimse gerçekte onu edindi demek değildir. Onu gerçekte yapan alemlerin Rabb’i olan Allah’tır”<sup>35</sup> Eşari’nin insanın fiilleriyle ilişkili görüşlerinde, özellikle Allah’ın fiili ve insanın fiilini kavramsal olarak ayırma amacı vardır. Fakat bu durumda gerçek olarak bir Allah’ın gücü olmak üzere kadim bir güç ve diğeri de insanın gücü olmak üzere sonradan yaratılmış bir güç olarak iki güç ilişkili fiil var olmaktadır. Bununla birlikte bu ayrışma, yaratılan varlıkta

<sup>30</sup> Ahkâf 46/14.

<sup>31</sup> Ahkâf 46/13.

<sup>32</sup> Eşari, *Lüma*, 37.

<sup>33</sup> Eşari, *Lüma*, 39; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerred’u Makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eşari*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, 109.

<sup>34</sup> Eşari’nin kendisi bu tanımı benimseydiği gibi, Hak Ehli olarak isimlendirdiği kimselerin görüşü olarak da aktarmaktadır. O şöyle demektedir: “yaratıcının/hâlık manası, fiilin kadim bir güçle meydana gelmesidir. Kadim bir güçle de ancak yaratıcı/hâlık yapar. Kesbin anlamı ise fiilin mühdes bir güçle meydana gelmesidir. Kendisinden kadim bir güçle fiil ortaya çıkan varlık yaratıcı/hâlık ve fâil olarak isimlendirilir. Kendisinden mühdes bir güçle fiil ortaya çıkan varlık da edinen/müktesib olarak isimlendirilir. Bu Hak Ehli’nin görüşüdür.” 2/218.

<sup>35</sup> Eşari, *Lüma*, 40; Eşari, *Makâlât*, 2/221; İbn Fûrek, onun hiçbir eserinde “kesb, sonradan yaratılmış bir güçle gerçekleşen şeydir” ibaresini kullanmaktan vazgeçmediğini belirtmektedir. İbn Fûrek, *Mücerred*, 92.



ortaya çıkmamakta, fiilin ihtiyaç duyduğu güçte ortaya çıkmaktadır. Halbuki güç, fiilin kendisi değil, failin fiil yapmak için bir aracı olarak ihtiyaç duyduğu şeydir ve bu nedenle de filler ihtiyaç duyulan güce göre ayrıştırılamazlar. Buna bağlı olarak Allah'ın insan fiilindeki etkisi yaratmak (ihdâs) insanın etkisi ise edinmektir (iktisâb).<sup>36</sup> Eşarî'nin insan fiilleri ile ilgili yaklaşımlarında insanla fiil arasında yaratan-yaratılan, yapan-yapılan, edinen-edinilen ilişkilerinden hiçbiri açığa çıkmadığından, insan ile ortaya çıkan fiil arasında bir ilişki kurmak da zorlaşmaktadır.

Eşarî tarafından savunulan ve çoğu kere de ona nispet edilen edinim teorisi, gerçekte onun tarafından ortaya atılmış bir teori değil, ondan önce Dırrar b. Amr tarafından savunmuştur. Dırrar b. Amr'ın insan fiilleri konusundaki yaklaşımı; insan fiillerinin onunla ilişkili olmadığını, Allah'ın bizde yarattığı şeylerin olduğunu ve yaratmadığı şeylerin de olmadığını söyleyen Cehm b. Safvan'ın yaklaşımıyla özü itibarıyla aynıdır. Fakat Dırrâr b. Amr'a göre fiiller bizimle ilişkilidir ve bize ihtiyacı vardır. Fiillerimizin bize olan ihtiyacının yönü edinimdir.<sup>37</sup> Eşarî, savunduğu bu fikri kendisinden önce savunanların olduğunu bilmekte ve an de Dırrâr b. Amr'ın insan fiilleri ile ilişkin görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: "Kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiilin iki faili vardır. Onlardan bir onu yaratandır ki bu Allah'tır. İkincisi ise onu edinendir ki o da kulun kendisidir. Allah, kulların fiillerinin gerçek failidir."<sup>38</sup> Bu teorinin söz konusu alimlere nispet edilmeyip de Eşarî'ye nispet edilmesi, onun bu teoriyi etkin bir biçimde savunması ile birlikte, onun görüşlerinin taraftarı olan sonraki alimler tarafından Eşarîliğin bir ekol olarak geliştirilmesindedir. Bu görüşü ilk defa ortaya atan kişilerin görüşlerini devam ettiren ekoller oluşmadığından, bu düşünceler onların adıyla değil de Eşarîliğin kurucusunun adıyla anılmaya başlanmıştır.

Eşarî'nin edinim teorisine göre insanın zorunlu fiilleri ile edinilmiş fiilleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Zorunlu hareketler, titreme olayında olduğu gibi insanın istenci olmadan meydana gelen hareketlerdir. Eşarî'ye göre zorunlu hareketlerin yaratıcısı Allah olduğu gibi, edinilmiş fiillerin yaratıcısı da Allah'tır<sup>39</sup> ve bu iki çeşit fiil arasında Allah tarafından sonradan yaratılmış olmak ve fiilin zaman ve mekana ihtiyaç duyması açısından fark yoktur. Ona göre, "zorunlu hareket/hareketu'l-*idtirâr* bir şeyin ona zorlanması ve ondan kurtulmanın mümkün olmadığı hareket, edinilmiş hareket/hareketu'l-*iktisâb* ise bir şeyin zorlamasıyla olmayan ve ondan kurtulmanın mümkün olduğu harekettir. İnsanın gelme ve gitme hareketinde zorunlu harekette olduğu gibi bir nitelik söz konusu değildir. İnsan bu ikisi arasındaki farkı herhangi bir şüphe duymaksızın bilir. Zorunlu

<sup>36</sup> Eşarî'nin fiile ilişkin gücü iki faille ilişkilendirmesi İbn Fûrek tarafından da belirtilmektedir. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 92.

<sup>37</sup> Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyn, *Şerh'u Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1988, 393.

<sup>38</sup> Eşarî, *Makâlât*, 1/339.

<sup>39</sup> Eşarî *Lüma'*, 41.

hareket ile istençli hareketi açıklamak için insanın bilinç halindeki bir hareketi ile uyurgezer bir insanın hareketlerini örnek olarak kullanabiliriz. Uyanık haldeki bir insan kendi fiillerini yapma ve yapmama arasında tercih hakkına sahiptir. Bu nedenle uyanık olarak yaptığı iman fiilinden sevap ve inkar fiilinden günah kazanmaktadır. Uyurgezer bir insan ise, bu halde iken eylemlerini istençli yapmamaktadır. Bu nedenle de uyurgezer halde iken iman fiilinden sevap ve inkar fiilinden günah kazanmayacaktır. Çünkü uyurgezer bir insan bu fiilleri yapma ve terk etme arasında bir tercih hakkına sahip değildir. İnsanın bedeninin titremesi olayı da böyledir.

Eşarî'ye göre *fiilin ihtiyaç duyduğu güç (istitaat) fiil ile birlikte ve insandan başkadır*. Buna göre insan, ondan başka olan bir güç ile fiili yapabilmektedir. O bu düşüncesini insanın bir fiil için bazen güç yetirmesi ve bazen de güç yetirememesi ile açıklamaktadır.<sup>40</sup> Fiil için gerekli olan güç insandan ayrı olsa bile bu güç fiilden önce değil, fiil ile birlikte. Eşarî gücün fiil ile birlikte olmasını şu şekilde açıklamaktadır: "Fiil olduğu anda veya sonra güç ile birlikte hadis olur. Fiil olması anında güç ile birlikte olur. Bu durumda güç fiil ile birlikte ve fiil için olur ki, doğru olan budur. Eğer fiil güçten sonra olursa, gücün devamlı (baki) olmadığına ilişkin deliller olduğundan bu durumda fiil madum bir güç ile ortaya çıkmış olur."<sup>41</sup> İstitaatla ilgili bu anlayışına bağlı olarak o, bir gücün iki istenç veya hareket ile ilişkili olmasını da reddetmektedir ki bu düşünce gücün fiil için ve fiil ile birlikte olması anlayışının bir sonucudur. Eşarî'ye göre fiilin oluşması fiil için gerekli organlara bağlı olduğundan, organ olmadığı durumlarda güç olmaz ve güç olmadığı durumlarda da edinim olmaz.<sup>42</sup> Bu anlayışa göre fiilin gerçekleşmemesi organın olmamasından değil, gücün olmamasındandır. Halbuki ayakları olmayan bir insanın yürüme fiilini yapamaması, onun yürüme eylemi için güçsüz olduğu anlamında değil; kendisinde güç olmakla birlikte yürüme eylemi için gerekli organa sahip olamamasındandır. İnsanın eylemleri belirli eylemler için organizmada yaratılmış organlara ihtiyaç duyduğundan, o organla ilişkili eylemin gerçekleşmemesi gücün olmamasından değil, eylem için gerekli organın yoksunluğundandır. Güç ise insan organizmasının düzenli ve sağlıklı işlemesiyle organizmada oluşan fiil yetkinliğidir. Diri bir insan ile ölü bir insan arasındaki fiil yapma konusundaki ayrım, fiile ilişkin organların olmamasında değil, fiile ilişkin gücün olmamasındadır.

Fiile ilişkin gücün fiil ile birlikte olduğu düşüncesi de Eşarî'den önce pek çok kişi tarafından söylenmiştir. Dırâr b. Amr gücün fiilden önce olduğu ve fiil ile birlikte olduğunu, Hüseyin b. Neccâr ise gücün fiil ile birlikte olduğunu söylemişlerdi.<sup>43</sup> İbn Mürtezâ ise, gücün fiil ile birlikte olduğu tezini ilk defa hadis ravisi Yusuf Sümenî tarafından ortaya atıldığının

<sup>40</sup> Eşarî, *Luma'*, 54.

<sup>41</sup> Eşarî, *Luma'*, 54.

<sup>42</sup> Eşarî, *Luma'*, 55.

<sup>43</sup> Eşarî, *Makâlât*, 1/339-340.

söylendiğini aktarmaktadır.<sup>44</sup> Eşari'nin edininim teorisine göre fiili yapan açısından insanla ilişkilendirmek zorlaştığı gibi, güç-fiil ilişkisini açıklamak da zorlaşmaktadır. İnsanın eylem özgürlüğünü savunanlar açısından insanda kendi eylem alanında fiil işlemeye ilişkin bir güç varken, insan fiilinin yaratıcısını Allah kabul edenlere göre fiilden önce insanda fiile ilişkin bir güç mevcut değildir. Fiile ilişkin bu güç, fiil ile birlikte yaratılmaktadır. Fiile ilişkin güç fiil ile birlikte yaratıldığından dolayı bu teori edininim teorisi olarak isimlendirilmektedir. Eğer fiile ilişkin güç fiilden önce insanda bulunmuş olsaydı bu teorinin "edininim teorisi" olarak değil de "yaratma teorisi" olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Aynı şekilde bu teori açısından Allah insan fiilinin yaratıcısı olduğu gibi, fiil için gerekli olan gücün de yaratıcısı olmaktadır. Bu durumda Allah'ın insan fiiline ilişkin pek çok fiili ortaya çıkarmaktadır.

Eşari'ye göre, *Allah'ın insanı güç yetiremediği bir şeyle sorumlu tutması caizdir*. Onun edininim teorisine bağlı olarak güç yetirelemeyeni yükleme (teklif'u mâlâ yutâk) konusundaki anlayışı şekillenmektedir. Eşari'nin bu anlayışı, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmaması ve onun dilediğini yapan olarak tanımlanmasına dayanmaktadır.<sup>45</sup> Allah merkezli bir düşünce açısından, yükümlülükler insanın gücü kıstas alınarak belirlenmediğinden ve konu tamamen Allah'ın otoritesinin tesisi olarak kabul edildiğinden, bu düşünce kabul edilmektedir. Bu görüşünü kanıtlamak için Eşari'nin kullandığı deliller,<sup>46</sup> bu nitelikteki bir yükümlüğün olduğuna değil, zihinlerini gerçeğe kapamış olan inkarcıların gerçeği kabullemek istememeleriyle ilişkilidir. Halbuki onların da, gerçeği dinleyen ve kavrayan inananlar kadar, kavrama ve anlama güçleri mevcuttu. Bu açıklığa rağmen Eşari, bir kimsenin gerçeği kabul etmemesinin, sözü kabul etmek için dinlememesinden ve bu da onun gücünün olmamamsından<sup>47</sup> olduğunu iddia etmektedir. Halbuki bu konu sadece insanın fiile ilişkin gücünün olmamasıyla ilişkili değil, Allah'ın adaleti ve bilgisiyle ilişkilidir. Güler'in ifade ettiği gibi, Eşariler, Allah tasavvurlarının merkezini adalet ve ahlak değil, kudret ve mutlaklık oluşturduğu için, Allah'ın insanlardan güç yetiremeyeceği filleri yerine getirmelerini isteyebileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>48</sup> İnsanın başka bir insanı gücünün yetmediği bir fiili yapmakla yükümlü kılmasının haksızlık olması, bunu Allah'ın yapması durumunda da haksızlık olarak nitelememizi gerekli kılmaktadır. Bilen bir yaratıcı olan

<sup>44</sup> Şerif Murtezâ, *İnkâzu'l-Beşer Mine'l-Cebr'i ve'l-Kader*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid I içerisinde), Kahire trs, 259.

<sup>45</sup> Eşari'ye göre, "Allah ne yaparsa o, onun fiilidir. O, kendisi üzerinde bir baskın otoritenin olmadığı otoritedir. Onu engelleyen ve yasaklayan bir güç mevcut değildir. Durum böyle olunca ondan olan hiçbir şey kötü olmaz." Eşari, *Luma*, 71; Aynı şekilde bkz. Bkz. İcî, Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkıf fi'lmi'l Kelâm*, Kahire trs, 330.

<sup>46</sup> Hûd 11/20; Kehf 18/101; Kehf 68/42; Eşari'nin bu delillere yer verdiği eserleri için bkz. Eşari, *Luma*, 71, İbâne 58.

<sup>47</sup> Eşari, *Luma*, 58

<sup>48</sup> Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 2002, 140.

Allah, insanın eylem alanının ve eylem için gerekli gücünün sınırlı olduğunu bilmekte ve insanın sorumluluklarını buna göre belirlemektedir. Çünkü Allah ancak bu durumda hikmetli bir iş yapmış olur. Kur'an da açık bir şekilde Allah'ın insanı gücünün yetmeyeceği bir fiille yükümlü kılmayacağını belirtmektedir.<sup>49</sup> Bu durumda ister vahiy ve isterse akıl dikkate alınsın, Allah'ın insanı güç yetiremediği bir fiille yükümlü kılması ve insanın bu fiiline göre de ona sevap ve ceza vermesi düşünülemez.

Eşarî, insanı fiillerinin faili ve yaratıcısı olarak görmeyince, fiili insanla ilişkilendirmede zorlandığı görülmektedir. Eşarî, yaratılmış bir güçle ortaya çıkan şeye edinim/kesb demektedir. Nitekim edineni/müktesib tanımlamak için Mutezile alimleri tarafından pek çok tanım üretilmiştir ki Eşarî bunları nakletmektedir. Mutezileden bir gurup, bir alet, organ veya yaratılmış bir güçle fiil işleyene edinen derken; Cübbâi, fayda, zarar, iyilik, kötülük edinen kimseyi edinen olarak tanımlamaktadır.<sup>50</sup> Bu konuda kullandığı edinim kelimesi, fiilden farklı olarak başkasının fiilinin sonucu yaratılan bir nesnenin insanla ilişkilendirilmesi anlamında kullanılır. Her ne kadar İsfehâni kesb ve iktisâb arasında kesbin kendisi veya başkası için olan nesneyi içerdiği ve bu nedenle iki mefule geçişli olduğunu ve iktisabın ise kişinin kendisi için olan nesneyi içerdiği<sup>51</sup> şeklinde bir ayırım yapsa da, bu ayırım fiili yapan ile ilişkili değildir. Bu kelimenin Kur'an'daki kullanımlarında da kötülük işlemek,<sup>52</sup> herkesin kazandıklarına karşılık bir rehin olduğu,<sup>53</sup> Ebu Leheb'in malının ve kazandıklarının kendisine bir yarar sağlamadığı<sup>54</sup> vb. mecazi anlamlarda kullanılmış, fiili yapan fail anlamında kullanılmamıştır. İnsan fiillerini yapan anlamında bu kelimeyi kullananlar, bu kelimeyi özenle seçmişlerdir. Bu kavram bir güç tarafından yaratılmış bir nesneyi kişinin kendisi ile ilişkilendirmesini ifade ettiğinden, Allah tarafından yaratılmış fiillerin insan ile ilişkilendirilmesi anlamında da kullanılmıştır. Bu nedenle Watt'a göre "kesb kavramının bu özel maksat için seçimi, şüphe yok ki onun, Kur'an'da mecazi manada sık sık kullanılmış olmasındandır"<sup>55</sup>

Edinim teorisi nedeniyle Eşarî'nin insan fiilleri hakkındaki anlayışını cebri bir anlayış olarak değerlendirmek gerekir. Bunun da ötesinde Cebriyye isminin Eşarî'nin insan fiilleri konusundaki görüşünden ötürü onu tanımlamak için kullanılması mümkündür. Nitekim İbn Nedim, kendisi ifade etmese de muhtemelen onun insan fiilleri hakkındaki görüşünden ötürü

<sup>49</sup> Bakara 2/286.

<sup>50</sup> Eşarî, *Makâlât*, 2/221.

<sup>51</sup> İsfehâni, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Fadl er-Rağıb, *Müfredât*, İstanbul 1986, 648.

<sup>52</sup> Bakara 2/81.

<sup>53</sup> Tûr 52/21. Krş Müddessir 74/34.

<sup>54</sup> Tebbet 111/2.

<sup>55</sup> Watt, Montgomery W., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, 241.

onu Cebriyye kelamcıları arasında saymaktadır.<sup>56</sup> Aynı şekilde Şerif Murtezâ da Eşarî kelamcıları Mücbire kelamcıları olarak kabul etmektedir.<sup>57</sup> Bu tanımlamalar, Eşarî'nin insan fiillerini açıklarken insanın irade özgürlüğünü kabul etmemesi ve onun fiillerinin belirleyicisi olarak kendisi dışında bir varlığı yani Allah'ı kabul etmesi nedeniyle, son tahlilde cebri anlayış olarak değerlendirildiğinden doğru kabul edilebilir.

#### d. Elçilik/Nübüvvet

Kelam eserlerinde elçilik konusunun işlenmesi, nebi ve resül kavramlarının anlamları ve kapsamının açıklanması ile başlanmaktadır. Genel olarak Ehl-i Sünnet alimleri bu iki kavram arasında ayırım gözetmekte ve nebi kelimesini daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğini söylemektedirler. Buna göre her resul nebidir fakat her nebi rasul değildir.<sup>58</sup>

Eşarî'ye göre *Allah'ın insanlara elçi göndermesi akli olarak onun üzerine vacip değildir*. Mutezilenin elçi göndermeyi Allah için vacip kabul etmesine karşın, Ehl-i Sünnet hiçbir şeyin Allah için vacip olmayacağı genel ilkesinden hareketle, elçi göndermenin da onun için vacip olmadığı görüşünü benimsemektedirler.<sup>59</sup> Bir fiilin Allah için zorunlu veya olabirli olması arasındaki ayırım, onun o fiili yapmasının iradesine bağlı olduğu ve zorunlu olan bir fiilin terkinin de tutarsızlık olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle Eşarî'ye göre Allah'ın elçi göndermesi mümkündür ve onun kullarına olan bir ihsandır/tafaddul, bu fiili terke etmesi de bir haksızlık değildir.<sup>60</sup>

Eşarî'ye göre *kadınlardan da nebi gönderilmiştir*. Eşarî kadınlardan resul değil de nebi gönderildiğini kabul etmekte ve bu görüşünü "*kadınlardan dört nebi gönderilmiştir*" hadisine dayandırmaktadır. İbn Fûrek, onun, "*senden önce de erkeklerden başkasını da elçi olarak gönderdik*"<sup>61</sup> ayeti ve söz konusu hadisi, kadınlardan resul değil de nebi gelmiştir diyerek uzlaştırmaya çalıştığını aktarmaktadır.<sup>62</sup> Bununla birlikte o, kadınlardan resul gönderilmediğini söylediği gibi, köle ve duysal eksiklikleri olan kimselerin de resul olarak gönderilmediğini kabul etmekte ve resullerde duysal ve zihinsel olgunluğun gerekliliğini ileri sürmektedir. Ona göre, kadın aklının noksanlığından, köle efendisine bağlı olduğundan, duyuların eksikliği de resulün kendisine ihtiyaç duyduğu duyuların

<sup>56</sup> İbn Nedim'in Mücbire kelamcıları olarak yer verdiği Muhammed b. Abdullah Neccâr'ın eserlerine ait verdiği listede, kader konularını tartışan eserler mevcuttur. Bununla birlikte daha önce Mutezili iken sonradan Cebriyye katılan Hıfısu'l-Ferd, İbn Kullâb, Muhammed b. Atiye el-İtvi'nin de kaza ve kadar, insan fiillerinin yaratılması, istitaat gibi konularda eserler verdiğini zikretmektedir. İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1994, 223-225.

<sup>57</sup> Şerif Murtezâ, *İnkâzu'l-Beşer*, 260.

<sup>58</sup> İbn Fûrek, age, 174.

<sup>59</sup> İbn Fûrek, age, 174.

<sup>60</sup> İbn Fûrek, age, 174.

<sup>61</sup> Yûsûf 12/109.

<sup>62</sup> İbn Fûrek, age, 174.

olmaması anlamına geldiğinden resul olarak gönderilmemektedir.<sup>63</sup> Gerçekte kadınların akli noksanlık nedeniyle resul olarak gönderilmediği anlayışı, olguyu yansıtmamaktadır. Bu nedeni akıl noksanlığı olarak belirleme yerine, erkek egemen toplum yapıları olarak belirlemek daha gerçekçi olacaktır. Eşarîlerin bu görüşüne karşı Maturidîler kadınlardan nebi ve resul gönderilmediğini ileri sürmektedirler. Eşarîlerin bu konudaki görüşü ayet ve haberlerin literal anlamlarına dayanmakta iken, Maturidîlerin görüşü gerçekçidir.

Eşarî, *elçilerin doğruluğunun bilinmesinin birkaç yöntemle olabileceğini kabul etmektedir*. Bunlar da, elçi ile ilişkili olarak mucizenin ortaya çıkması, mucize sahibi bir elçinin onun doğruluğunu haber vermesi, gönderilmiş olduğu toplumda onun risaletinin doğruluğuna ait zaruri bilginin oluşması ve daha önceki bir elçinin onun nitelikleri veya ismi, hali, geliş zamanı vs. bizaatihi niteliklerini haber vermesi şeklindedir.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi ona göre bir elçinin doğruluğunun bilinmesinin tek yöntemi mucize değildir. Fakat daha sonraki Eşarîlerin eserlerinde bakıldığında, onların, elçilerin doğruluğunun bilinmesinin tek yönteminin mucize olduğunda odaklaştıkları görülmektedir. Bununla birlikte Eşarî de Hz. Muhammed'in mucizesi olarak Kur'an'ı ve haberlerde bildirilen duyusal mucizeleri kabul etmektedir.<sup>65</sup> Bununla birlikte bu yöntemlerin tümünün özel olarak Hz. Muhammed'in doğruluğunun bilinmesini sağlayan yöntemler olarak tasarlandıkları da dikkate alınmalıdır. Diğer bir deyişle bu yöntemler, genel olarak elçilerin doğruluğunun bilinmesinin yöntemi olmayıp, özel olarak Hz. Muhammed'in doğruluğunun bilinmesinin yöntemleridir. Eşarî, mucizenin amacının doğrunun yalancadan ayrılması olduğundan bunun benzeri olan kerametın de velilerde ortaya çıkmasını da mümkün görmektedir.<sup>66</sup> Fakat bu durumda elçinin veliden ayırt edilmesi imkansızlaşmakta ve bu ayırım velinin kendisine verilen olağanüstü olayı ile başkalarına meydan okumaması ve onu açığa vurmaması gibi tamamen velinin fiiline ve iradesine indirgenmektedir.

Elçilerin nitelikleri hakkındaki yaklaşımlar, kelimacıların ve kelim ekollerinin elçilik otoritesini yapılandırmaları açısından önemlidir. Çünkü elçilik otoritesi hakkında ileri sürülen nitelikler, sonraki dinsel otoriteler hakkında da çoğu kere kabul edilmektedir. Bu niteliklerin en önemlisi de, otoritenin korunmuşluğu niteliğidir. Ona göre, *elçilerin elçilikten önce günah ve zelle işlemeleri caizdir fakat elçi olarak gönderildiklerinden sonra bunun caiz olduğuna dair bir nass mevcut değildir*.<sup>67</sup> Fakat o, bu görüşü ile dinsel metinlerin bir nass olmadığı sürece zahiri olarak anlaşılması ilkesi ile

<sup>63</sup> İbn Fûrek, age, 176.

<sup>64</sup> İbn Fûrek, age, 176.

<sup>65</sup> Eşarî, *Usûl*, 45-49; İbn Fûrek, age, 180.

<sup>66</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 176-177.

<sup>67</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 186.

çalışmaktadır. Örneğin, “*Adem, Rabb’ine asi oldu ve yolunu şaşırды*”<sup>68</sup> ayetinde zahiri anlamda bir elçi olarak Adem’in günah işlemesi nedeniyle Allah’a isyan ettiği ve bu nedenle de yolunu şaşırдыğı bildirilmekte iken, Eşarî’ye göre, o cennetten çıkarıldıktan sonra çocuklarından oluşan insanlara elçi olarak gönderildiğinden bu anlatım onun elçiliğinden önceki bir fiiline işaret etmektedir.<sup>69</sup>

#### e. İsimler ve Hükümleri/el-Esmâ ve’l-Ahkâm

İlk dönem teolojik tartışmalarda müminin kim olduğu önemli yer tutar. Çünkü bu tanımlamaya bağlı olarak kişinin dünya ve ahiretteki durumu çözümlenmektedir. Eşarî bu konuya diğer teoloji konuları kadar fazla yer vermemekle birlikte, bir teori ürettiği söylenemez.

İslam kelimelerinin geliştirdikleri iman tanımları incelendiğinde, tartışmanın asıl amacının büyük günah işleyen (mürteku’l-kebire) durumunu tanımlama amacı taşıdığı görülmektedir. Bu teoriler, amelleri imandan bir parça olarak kabul eden ve organlarıyla amel yapmayanları kafir kabul eden Hariciler, organlarla ameli imandan bir parça olarak gören ve imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrara indirgeyen, organlarla ameli imandan bir parça olarak kabul etmesine rağmen büyük günah işleyeni kafir olarak değil de mümin ve kafir arasında bir yer olarak tanımlayan Mutezilenin geliştirdiği teorilerdir. Mürcie’ye göre ise büyük günah imana bir zarar vermemektedir ve büyük günah işleyen ahiretteki durumu konusunda ise bir görüş ileri sürmemişlerdir. İbn Hazm, aşırı Mürcilerin iki gurup olduğunu, bunlardan bir gurubun imanın dil ile ikrar olduğunu söyleyen İbn Kerrâm Sicistânî ve taraftarlarının olduğunu, diğerinin ise imanı kalp ile bağlanma olarak kabul eden Cehm b. Safvân olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup> Hadis taraftarlarının iman konusundaki genel düşüncesi ise organlarla amelin imanın bir parçası olduğu şeklindedir. İmanın mahiyeti ve büyük günah işleyen isimlendirilmesi ve dünyadaki durumu hakkındaki görüşleri, olgudaki sonuçları itibarıyla değerlendirmek gerekmektedir. Büyük günah işleyen kimseyi mümin olarak kabul etmeyen anlayışlar, mümin olmanın alanını daraltmakta ve onu dar bir alana indirgemektedirler.

Eşarî’ye göre *iman, doğrulamaktır (tasdik)*. Eşarî’nin ve onun yöntemini ve görüşlerini önceleyen alimlerin oluşturduğu Eşarîlik ekolünün iman tanımını ve bu tanıma bağlı olarak imandaki artma ve eksilmenin imkanı konusundaki görüşlerini uzlaştırmak zor gözükmektedir. Onun Luma’ adlı eserindeki görüşleri dikkate alındığında imanın tasdik olarak tanımlandığı görülmektedir. Ona göre iman, Allah’ın Kur’an’ı kendisi ile indirdiği Arap diline göre tasdik etmek demektir ki, dilçiler imanın anlamının tasdik etmek olduğunda görüş birliği içerisindeyler.<sup>71</sup> Eşarî’nin

<sup>68</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>69</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 186.

<sup>70</sup> İbn Hazm, *Fasl*, 4/204.

<sup>71</sup> Eşarî imanın anlamının tasdik anlamında olduğuna Kur’an ayetlerinden de kanıtlar getirmektedir. Ona göre, “*Biz doğru söylesek bile sen bize inanacak değilsin*” (Yusûf

bu tanımına göre iman doğrulama veya onaylama olduğundan insan zihninin bir faaliyeti olup, organlarla ameli içermemektedir. Bu nedenle ona göre büyük günah işleyen kimse imanından ötürü mümin; fıkıktan ve büyük günahından ötürü de fasıktır.<sup>72</sup> Eşarî'nin büyük günah işleyen bir kimseyi fasık mümin olarak isimlendirmesi ile Mutezilenin büyük günah işleyeni fasık olarak isimlendirmesinde fasık ismi ortak olsa bile, onun isimlendirmesinde büyük günah kişiden mümin ismini kaldırmamaktadır. Diğer bir deyişle Mutezile açısından fasık büyük günah işleyen kimseyi tanımlayan bir isim iken, Eşarî açısından fasık büyük günah işleyen mümin bir kimsenin sıfatıdır. Mutezile açısından fasık iman ve inkar arasında bir menzile iken, Eşarî açısından iman ve inkar arasında bir yer mevcut değildir. Eşarî'ye göre, dil açısından herhangi bir eylemi yapan kişi o eylemi yapan olarak kabul edildiğinden, inanan kişi de imanından dolayı mümin kabul edilmelidir. Fakat *İbâne* adlı eserinin hak ve sünnet ehlinin görüşlerini açıkladığı kısımda o, imanın söz ve amel olduğunu ifade etmektedir ki bu da Hadis Taraftarlarının iman konusundaki görüşüdür.<sup>73</sup> Nitekim selefin icma ettiği görüşleri açıkladığı Usûl adlı eserinde de o, imanın tasdik ve amel olduğunu, amelin artmasıyla imanın arttığını amelin azalmasıyla imanın azaldığını belirtmektedir.<sup>74</sup> Bu eserinde o, bu görüşlerine ait kanıtlar ileri sürmemekte ve bu görüşlerinin açıklamasını yapmamaktadır.

Büyük günah işleyen inanan bir kimseyi belirtmek için kullanılan fasık kelimesi, ister Mutezilede olduğu gibi iman ve inkar arasındaki imansal bir niteliği belirten bir isim olarak kullanılmış olsun ve isterse Eşarîlikte büyük günah işleyen inanan bir kimseyi nitelemek için bir sıfat olarak kullanılmış olsun, tutarlı değildir. Dilekler fisk kelimesine "isyan etmek, Allah'ın emrini terk etmek, gerçek yoldan çıkmak"<sup>75</sup> şeklinde anlam vermektedirler. Bu kelime Kur'an'daki kullanımlarında da gerçeği inkar etme ve gerçek olandan uzaklaşmak anlamındadır ve inkarcıları tanımlamak

12/17) ayetindeki "inanan" kelimesinin anlamı doğrulayandır. "Bir kimse kabir azabına ve şefaate inanıyor" dediğinde de o kimsenin kabir azabını ve şefaati doğruladığını ifade eder. Eşarî, *Luma'*, 75; İbn Fûrek, *Mücerred*, 150. Bâkılânî de imanın tanımı konusunda aynı anlayışı benimsemekte ve Eşarî'nin ifadelerinin aynıyla bu görüşünü açıklamaktadır. Bâkılânî, Ebu Bekr b. Tayyîb, *Kitâb'u Temhidu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, 388-392.

<sup>72</sup> Eşarî, *Luma'*, 75; İbn Fûrek, ona ait başka bir iman tanımı vermektedir ki o da, inanan (mutekid) bir kimsenin kendisine iman edilenin doğruluğuna inanmasıdır (itükâd). İbn Fûrek, *Mücerred*, 150. Bu tanımda imanın *itükâd* olarak isimlendirilmektedir.

<sup>73</sup> Hadis taraftarlarının imanın tanımı konusundaki görüşleri genel olarak imanın tasdik, ikrar ve amel olduğudur. Hadis taraftarlarının iman nazariyeleri için bkz. Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 76-77.

<sup>74</sup> Eşarî, *Usûl*, 93.

<sup>75</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, 308; Bu kelime ile ilgili İbn Manzûr'ın verdiği bilgiler arasında İbn'ul-Arabî'den yaptığı nakil dikkat çekicidir. O, "ben, cahiliyenin sözünde ve şiirlerinde asla fasık kelimesini işitmedim" demektedir. Diğer bir kullanımda ise mal varlığını kaybeden veya onu harcayan biri için "*feseka fûlamun malehü*" denilmektedir. Bu kullanımda fisk kelimesi, var olan bir şeyin yok olmasını ifade etmektedir. İbn Fûrek, Eşarî'nin de fasık kelimesinin anlamı hakkında bu şekilde düşündüğünü ifade etmektedir. İbn Fûrek, *Mücerred*, 157.



için kullanır. Kur'an'daki kullanımları incelendiğinde Fâsik kelimesinin, büyük günah işleyerek dinden çıkan bir insanı değil, doğrudan doğruya inkarcıları/kafirleri ifade ettiği görülmektedir.<sup>76</sup> Bu kelime Kur'an'da İblis'in eylemini tanımlamak için "*Rabb'inin emrinden dışarı çıktı (feseka)*"<sup>77</sup> şeklinde kullanılmaktadır. Bu ifade onun Allah'ın otoritesini kabul etmeyen eylemini tanımlamaktır ki, diğer ayetlerde de İblis kafir olarak nitelenmektedir.<sup>78</sup> Öyleyse her eyleme itaatsizlik, fasıklık olarak tanımlanamaz.

Eşari'ye göre *iman artar ve eksilir*. Onun *Luma'* adlı eserinde imanın doğrulama olduğu şeklindeki tanımlamasına bakıldığında, tasdik artma ve eksilme kabul etmemesi nedeniyle imanda da artma ve eksilme olmayacağı sonucu çıkmaktadır ki kendisi de bu eserinde iman artması ve eksilmesi konusuna değinmemektedir. Amelleri imandan bir parça olarak kabul eden anlayışlar açısından amellerin artması ile iman artmakta ve amellerin eksilmesiyle de eksilmektedir. Nitekim o, *İbâne* adlı eserinde imanın söz ve amel olduğunu ve bu nedenle de artıp eksildiğini kabul etmekte ve güvenilir ravilerin Hz. Peygamberden bu şekilde rivayet ettiklerini ifade etmektedir.<sup>79</sup> Bununla birlikte, Eşari'nin *Luma'* adlı eserindeki görüşleri doğrultusunda görüşler ileri süren Bâkılânî *Temhîd* adlı eserinde bu konuya değinmemesi dikkat çekicidir. Eşari'nin imanda artma ve eksilme olduğu şeklindeki görüşünü açıklayan İbn Fûrek, onun, imanın doğrulama olarak kabul edildiğinde bunun tek bir özellik olduğunu, tasdik ve ikrar olarak daha önce olmayan ilintilerin artmasıyla artacağını ve ona eklenenler ile yenileneceğini söylediğini nakletmektedir.<sup>80</sup> Bu yaklaşıma göre Eşari'nin iman görüşünü, imanın doğrulama olarak artmadığı fakat doğrulanan nesnelere artması ile arttığı şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Gazâlî ise, iman tanımını ile artıp ve eksilmesini söylemek arasındaki çelişkinin, iman farklı anlamlara işaret eden bir ortak isim olduğunu ve kelimenin anlamlarının açıklanması ile ortadan kalkacağını ifade eder. Ona göre iman, kanıt dayalı kesin tasdiki, kesin olan taklidi inancı ve tasdik ve delil gereği amelle birlikteki tasdiki içermektedir. Kesin kanıt dayalı iman anlamında olursa, bunun artması ve eksilmesi düşünülemez. Çünkü yakın, olgunluğa ulaşırsa onda artma olmaz, olgunluğa ulaşmazsa o da yakın olmaz. Geleneksel olarak çeşitli inançları benimseyenlerin inançları da kesin olduğundan bu kişilerin imanlarında da artma ve eksilme olmaz. Eğer iman amellerle birlikte tasdiki içerirse bu durumda amellere devam etmekle tasdik artar.<sup>81</sup> Eşari'nin, imanın söz ve amel olduğu ve bu nedenle arttığı ve eksildiği görüşünü Şafii'den almış olması muhtemeldir.

<sup>76</sup> Tevbe 9/96; Haşr 59/5; Saf 61/5; Munâfikûn 63/6 vd.

<sup>77</sup> Kehf 18/50.

<sup>78</sup> Bakara 2/34; Sâd 38/74.

<sup>79</sup> Eşari, *İbâne*, 27.

<sup>80</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 153.

<sup>81</sup> Gazâlî, Muhammed Ebu Hâmid, *el-İktisâd fi'l- İtikâd*, Kahire 1971, 114-115.

İmanın ve büyük günah işleyen bir kimsenin tanımlanması ve buna bağlı olarak büyük günah işleyen bir kimsenin ahiretteki yerinin belirlenmesinde ayetlerdeki genel ve özel ifadelerin anlaşılması etkili olmaktadır. Diğer bir deyişle her alim kendi iman anlayışına uygun olarak Kur'an ayetlerinin yorumuna ilişkin genellik ve özelliğe ait ilkeler geliştirmektedir. Bu nedenle, "Mühakkak ki kötüler (füccâr) cehennemdedir"<sup>82</sup>, "Kim düşmanlık ve haksızlık ile bunu yaparsa, onu ateşe koyacağız"<sup>83</sup>, "Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkamış olurlar, zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir"<sup>84</sup> vd. ayetlerdeki ifadeler amelin imandan bir parça olduğunu savunanlar açısından genel ifadeler olarak algılanmıştır. Eşarî ise iman anlayışına uygun olarak bu ayetlerdeki lafızların özellik arz etmesini lafızların biçimleri ile ilişkilendirmekte ve dilde "kim/men" lafzının bazen bir bütüne ve bazen de bir kısma işaret ettiğini, lafzın biçiminin bazen bir bütüne ve bazen de bir kısma ifade ettiği durumlarda lafzın bu suretiyle bir bütüne veya bir kısma kesin olarak delalet etmesinin caiz olmadığını söylemektedir.<sup>85</sup> İfadelerdeki genellik ve özellik konusunda Eşarî'nin bu görüşü, onun lafızların zahiri anlamları kabul etme ilkesiyle çelişmektedir. Onun lafzın gerçek anlamından vaz geçip mecazi anlamlarını kabul etmek için bir kanıtın olması gerektiği şeklindeki ifadesi, lafzın genel anlamından özel anlamına geçmek için bir kanıtın olmasını gerekli kılar. Bu nedenle İbn Fûrek, Eşarî'nin tefsirinde anlamı özelleştirecek herhangi bir delil olmadığı durumlarda sözü genel ve zahiri olarak anlamının kendi mezhebi olduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>86</sup> Bu lafızların genellik ve özellik bildirmesini sadece dil açısından çözümlene yerine, bu ifadeleri bağlamın bütünlüğü ve Kur'an bütünlüğü açısından değerlendirmek daha tutarlı bir yöntem olacaktır. Kötülerin cehennemde olduğunu anlatan ifadeden önce iyilere nimetlerin verileceği yani cennette oldukları anlatılmaktadır. Dolayısıyla kötüler (füccâr) lafzı büyük günah işleyeni değil, inkarcıları ifade etmektedir. Eşarî, düşmanlık ve haksızlık ile başkasının malını yemenin, bunu helal sayarak yiyenleri veya bu eylemi yapan bütün herkesi ifade etmesin muhtemel olduğunu da belirtmektedir.<sup>87</sup>

#### f. Diriliş

Eşarî'nin eserlerinde ilk dönemde popüler olarak tartışılan Allah'ın ahirette görülmesi ve Kur'an'ın yaratılmışlığı üzerinde tartışmalar yapıldığı kadar, dirilişin imkanı ve mahiyeti hakkında tartışmalara

<sup>82</sup> İnfitâr 82/14.

<sup>83</sup> Nisâ 4/30.

<sup>84</sup> Nisâ 4/10.

<sup>85</sup> Eşarî, *Luma'*, 77.

<sup>86</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 153.

<sup>87</sup> Eşarî, *Luma'*, 79. Söz konusu ifadelerin ve Kur'an'da genellik ifade eden diğer anlatımların özellik ifade eden anlatımlar olarak yorumlanması konusunda bkz. Bâkılıani, *Kitâbu'l-Temhid*, 404-415.

rastlanılmamaktadır. O, insanın ahiret hakkındaki bilgilerinin ancak haber yoluyla sabit olacağını ve bu konuda haberlerde verilen bu bilgilerin akli olarak caiz olduğunu kabul etmektedir.<sup>88</sup> Eşarî, ahiretle ilgili bilgilerin ancak haberle sabit olacağı ilkesi gereği, haberlerde varid olan Münker ve Nekir isminde iki meleğin kabre girerek insanı sorgulamasını, bu meleklerin madde ve suretlerinin büyüklüğü nedeniyle kabrin onlar için genişletilmesini, aynı zamanda çeşitli yerlerde ölenlerin ruhlarını almak için ölüm meleğinin yardımcıların olduğunu, sorgulamadan sonra inananlara kabirlerinde nimet verildiği ve cennetin ve nimetlerinin onlara gösterildiği ve aynı şekilde kafirlere kabirde azap edildiği ve cehennem ve azabının gösterildiğini kabul etmektedir.<sup>89</sup> Eşarî'nin kabir hayatı ile ilgili kabul ettiği bu inançlar, Kur'an ayetleri ile sabit olmayıp, anonim inançları ifade eden hadislerde ve haberlerde sabittir. O, bu haberlerde sabit olan bilgileri, literal olarak kabul etmekte ve bunları inanç nesnesi olarak belirlemektedir.

Eşarî, *yaratmanın iadesinin caiz olduğunu ileri sürmekte ve bunu da Allah'ın alemi geçmiş bir örnek olmadan yaratmasıyla kanıtlamaktadır*. Buna göre alemi ilk olarak örneksiz yaratan onu diğer bir diğer bir şekilde yaratması da caizdir.<sup>90</sup> Dirilişin bu şekilde kanıtlanması, gerçekte Kur'an'ın yöntemidir. Nitekim Kur'an, çürümüş kemikleri kimin yaratacağı şeklindeki soru soran birinin kendi yaratılışını incelemeyeceği ve üzerinde düşünmeyeceği; eğer kendi yaratılışı hakkında ayrıntılı olarak düşünmüş olsaydı onu ilk defa yaratanın ikinci defa de yaratacağını bileceğini söylemektedir.<sup>91</sup> Bu anlatımda ilk inşa, diğer bir inşanın delili sayılmış, başka bir pasajda ise mevcut kurulu düzen yaratılışın başlangıcı kabul edilmiş ve ahiretteki diriliş de yaratılışın iadesi olarak nitelenmiştir.<sup>92</sup> Dirilişin gerçekleşeceği konusunda kelamcılar arasında farklı anlayışlar mevcut olmayıp, dirilişin niteliğini belirleme konusunda anlayış farklılıkları ortaya çıkmakta ve bu farklılıklar bir teologun görüşlerinin belirlenmesine imkan vermektedir.

Eşarî'ye göre *cennet ve cehennem niteliği hakkında Kur'an'da ve haberlerde bildirilenleri literal olarak kabul etmek ve iman etmek gerekir*. Dirilişin niteliği ile ilgili yaklaşımlar genelde şu alanlarda ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Kur'an'da ahiretle ilgili anlatımların literal ve mecazi yorumlanmasıdır ki bunda kişinin yorum metodolojisi etkili olmaktadır. Eşarî'nin genel yorum metodolojisi dikkate alındığında, onun literal anlamları öncelediği ve mecazi anlamları bir kanıtla bağlı olarak kabul

<sup>88</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 153.

<sup>89</sup> Eşarî'nin elimizdeki mevcut kitaplarında bu inançların bazıları olmasa da gerek İbn Fûrek'in yaptığı nakiller ve gerekse sonraki Eşarî alimlerinin eserlerindeki bilgiler onun kabir hayatı hakkında bu inançları kabul ettiğini göstermektedir. Eşarî, *Lüma'* adlı eserinde kabir hayatı konusunda değinmemektedir. İbâne adlı eserinde ise kabir azabının hak olduğuna dair görüşleri yer almaktadır. Bkz. Eşarî, *İbâne*, 103; İbn Fûrek, *Mücerred*, 153.

<sup>90</sup> Eşarî, *Lüma'*, 8.

<sup>91</sup> Yasin 36/78-79.

<sup>92</sup> Rûm 30/10-11, 26-27.

ettiğini daha önce belirtmiştik. Bu yorum metodolojisi, Kur'an'daki ahiretle ilgili anlatımları da literal anlama zorunluluğu getirmiştir. İkincisi ise, Kur'an dışındaki kaynaklarda belirlenen niteliklerdir ki bunda da kişinin dinsel düşüncenin kaynakları ile ilgili tutumları etkili olmaktadır. Eşarî dinsel düşüncenin Kur'an dışındaki kaynakları konusunda hadisleri de delil olarak kabul ettiğinden, hadislerde ortaya çıkan anlatımları literal olarak anlamakta ve kabul etmektedir. Örneğin, yeniden dirilişin mekansal yapılanmasının belirlenmesi noktasında havuz (havd) ile ilgili görüşünü belirlerken, bazı hadislerde ifade edilen ölçüleri belirlenmiş bir havuz anlayışını benimsemektedir.<sup>93</sup> Sıratın ise hak olduğunu ve haberlerde belirtilen niteliklerde onun cehennem üzerine uzatılmış bir köprü olduğunu söylemektedir.<sup>94</sup> Ona göre mizan ise kulların amellerinin konulduğu iki kefesi olan bir tartıdır. İbn Fûrek, araz olan amellerin terazide tartılması konusunda ise Eşarî'ye atfedilen amellerin cisimlere çevrilerek tartılacağı şeklindeki görüşün doğru olmadığını, kulların amellerinin yazıldığı kitapların tartılması şeklinde olmasının bir ihtimal olduğu gibi, amellerin miktarının belirlenmesi şeklinde olmasının da bir ihtimal olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup>

Eşarî'ye göre, *Hz. Muhammed, büyük günah sahibi inananlar için ahirette şefaati olacaktır.*<sup>96</sup> Bir kelamcının şefaati anlayışı, büyük günah işleyen bir kimsenin isimlendirilmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Büyük günah işleyen kimseyi, mümin kabul etmeyip de kafir veya fasık kabul edenler, şefaatin ancak cennete giden inanan bir kimsenin mertebesinin yükseltilmesi şeklinde olacağını söylerken; Onu mümin kabul edenler şefaati vasıtasıyla cehenneme girmiş olanın cehennemden çıkarılacağını ve cennete girmiş olanın da mertebelerinin yükseltileceğini söylemektedirler. Eşarî, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi mümin bir kimse için şefaatiçilerin aracılık etmesi fikrini, bu inancı ifade eden hadislerle dayandırmaktadır. Bu hadislerde ise, onun ümmetinden büyük günah sahipleri için şefaatiçi olacağı, daha önce diğer elçilere verilmeyen hasletlerin ona verildiğini ve bu hasletlerden birinin de şefaati olduğu, her elçinin kabul olunacak bir çağrısının olduğu ve Hz. Muhammed'in de bu çağrısını şefaati olarak sakladığını açıklamaktadır.<sup>97</sup> Fakat şefaati anlayışını, Allah'ın söz ve tehdidinden dönmeceği (el-va'd ve'l-va'id) ve hak ediş/istihkak

<sup>93</sup> Eşarî, *İbâne*, 102. İbn Fûrek, onun havuz anlayışı ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: "o, Hz. Peygamber için bir havuzun olmasını kabul etmektedir. Bunun ona verilmesi bir ikram ve onun fazilet ve mertebesinin artırılması içindir. Akıl bunu caiz görmekte ve doğru haber olduğu sürece bunu kabul etmek mümkündür. Havuzun uzunluğu ve genişliği, içeceğinin rengi ve tadı, ondan içildiğinde hissedilecek tatlarla ilgili anlatımlar da haberlerle sabittir." İbn Fûrek, *Müccerred*, 173.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, age, 171.

<sup>95</sup> İbn Fûrek, age, 172.

<sup>96</sup> İbn Fûrek, age, 167.

<sup>97</sup> Eşarî'nin şefaati inancını delillendirmek için bu hadisleri kullanması hakkında bkz. Eşarî, *İbâne*, 101; İbn Fûrek, age, 168.

kanunlarının değişmemesi ilkesinden hareketle incelemek daha tutarlı olacaktır.

### g. İmamet

İmamet konusu Eşarî'nin eserlerinde önemli bir yer işgal etmediği gibi, Ehl-i Sünnet düşüncesi açısından da bir inanç ilkesi olarak kabul edilmemektedir. Bununla birlikte, imamın Allah tarafından belirlenmiş bir dinsel otorite olarak kabul eden Şia'nın görüşlerinin olumsuzlanması bağlamında Ehl-i Sünnet alimleri de imamet konusuna yer vermektedirler.

İmamet konusunda önemli tartışmalardan biri, onun akıl yoluyla veya vahiy yoluyla zorunlu veya olabirli olduğudur. Eşarî'ye göre imamet, zorunluluğu ve farziyeti vahiyle bilinen dinsel şartlardan biridir.<sup>98</sup> Fakat imametın vahiy ile belirlenmiş bir zorunluluk olması ve daha önce açıkladığımız gibi risaletin de aklen olabirli olması arasında bir çelişki mevcuttur. Eğer imametın zorunluluğu insanların dünya hayatında faydalara ulaşması ve zarar veren şeylerin de onlardan uzaklaştırılması ise, İbn Fûrek'in de ifade ettiği şekilde<sup>99</sup> imametın aslı olan risaletin de vahiy bakımından zorunlu olması gerekmektedir. İster vahiy yoluyla veya isterse akıl yoluyla olsun, aslı zorunlu olmayan bir şeyin ferinin zorunlu olması düşünülemez.

Şia'nın imamın temel niteliği olarak korunmuşluğuna karşı Eşarî, korunmuşluk niteliğine sahip olmadığını belirtmektedir. Fakat Eşarî'ye göre elçiler korunmuşluk niteliğine sahiptirler. Elçinin bu niteliği, onun gayıptan haber vermesi, dini hükümleri bildirmesi, onun dışında başkası ile ulaşılması mümkün olmayan şeylere onun vasıtasıyla ulaşılmasından ortaya çıkmaktadır. İmam ise böyle değildir ve onun koyduğu ve uyguladığı bir hükümdeki bilgisi açısından başkası da onunla aynı özelliklere sahip olabilir.<sup>100</sup> Eşarî, imamın niteliklerinden biri olarak Kureyşlilik ilkesini kabule etmektedir. Eşarî imamın bu niteliğinin aklın delaletine değil de sem'in delaletine dayandığını, Hz. Muhammed de "imamlar Kureyş'tendir" buyurarak Araplardan bir kabileye özelleştirdiğini açıklamaktadır.<sup>101</sup> Eşarî,

<sup>98</sup> İbn Fûrek, age, 180; Gazâlî'ye göre imamın tayini vaciptir ve bu zorunluluk vahiy yoluyla sabittir. Çünkü imamette, dünya hayatında yararlı olan şeylere ulaşma ve zararlı olan şeylerin de uzaklaştırılması söz konusudur. Gazâlî, *İktisâd*, 118.

<sup>99</sup> İbn Furek, Eşarî'nin risaleti asıl ve imameti de onun tarafından kabul ettiğini aktarmaktadır. İbn Fûrek, age, 181.

<sup>100</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 181.

<sup>101</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 182, 184; Bâkallâni, imametin Kureyşliliği düşüncesini bu hadis ile birlikte başka hadislerle de dayandırmaktadır. Bâkallâni, *Temhid*, 471-472; Cüveynî, kendi ekolünden olan bazı kimselerin "imamlar Kureyş'tendir" hadisine istinaden imamın Kureyşli olması şartını ileri sürdüklerini, fakat kendisinin bu konuda farklı ihtimallerin olasılığını kabul ettiğini açıklamaktadır. Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 361; Gazâlî ise bu hadisin işaret ettiği gibi imamların Kureyş'ten olması şartını kabul etmekte, bu niteliğe sahip birden çok kişinin olması durumunda diğer nitelikleri belirlemeye çaba sarf etmektedir. Gazâlî, *İktisâd*, 120; İci ise sahabeın bu hadisin içeriği ile amel etmesi ve

imamların Kureyş'ten olduğu şeklindeki görüşünü hadislerle dayandırmakta ve sahabenin naklettiği haberleri yorumlamaksızın kabul etme anlayışı gereği de bu haberlerdeki yargıları kabul etmektedir.

Eşarî, Kur'an'ın Ebu Bekir'in imametini açıkladığını ve Ömer'in hilafetine de işaret ettiğini söylemekte ve buna deliller sunmaktadır ki, Eşarî'nin bu temellendirmesi sonraki alimlerin bu temellendirmeyi önemsememesi ve hem seçim sistemini kabul etmeleri açısından önemlidir. Bu deliller şunlardır:

*"Benimle birlikte ebediyen çıkmayacaksınız, benimle birlikte herhangi bir düşmanla savaşmayacaksınız. İlk defasında oturup kalmayı yeğlemiştiniz. O halde geri kalanlarla birlikte oturadurun."*<sup>102</sup>

*"O geri bırakılanlar, ganimetleri almak için gittiğiniz zaman: "Bizi bırakın, sizinle beraber gelelim," diyecekler. Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar. De ki: "Siz, bizimle gelemezsiniz. Allah, önceden böyle buyurdu." Onlar: "Bizi çekemiyorsunuz" diyecekler. Hayır, onlar, pek az anlarlar."*<sup>103</sup>

*"Bedevilerden geride bırakılanlara de ki: "Siz yakında zorlu savaşçı olan bir kavme çağırılacaksınız; onlarla ya savaşacaksınız ya da onlar Müslüman olurlar. Bu durumda eğer itaat ederseniz, Allah, size güzel bir ecir verir."*<sup>104</sup>

Bu ayetler zahiri anlamları itibarıyla Ebu Bekir veya Ömer'in imametine işaret etmemekteyken, Eşarî bu ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: "onları çağırarak olan Allahın elçisinden başka birisidir. Çünkü Allah elçisine *"Benimle birlikte ebediyen çıkmayacaksınız"* ve *"Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek istiyorlar"* söylemiş ve onların elçisiyle birlikte cihada gitmelerini engellemiş ve onların elçiyle birlikte gitmelerini Allah'ın sözünü değiştirmek olarak tanımlamıştır. Öyleyse kendisine uymaları emredilen çağırılan kişinin Allah'ın elçisinden başka birinin olması gerekir."<sup>105</sup> Eşarî Arapların savaşa çağrılacakları milletin Fars, Rum ve Yemâmeliler olduklarına ilişkin görüşleri vermekte ve bu kişinin Fars, Rum ve Yemâmeliler ile savaşmış, Ömer de Farşlılar ile savaşmıştır.<sup>106</sup> Gerçekte Eşarî'nin bu belirlemeleri, kendisinin de aynı eserinde açıkladığı gibi, asıl olarak, Hz. Muhammed'in kendisinden sonra imam olarak Ali'yi atadığına dair Şia'nın iddiasını olumsuzlamak üzere geliştirilmiştir. Eşarî'nin, yorum yöntemi gereği ancak bir delil ile zahiri anlamlardan vazgeçilebilmektedir.

bunda icma etmesini, bu şartın kesin olarak var olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. İci, *Mevâkıf*, 398.

<sup>102</sup> Tevbe, 9/83.

<sup>103</sup> Fetih 48/15.

<sup>104</sup> Fetih 48/16.

<sup>105</sup> Eşarî, *Luma'*, 82-83.

<sup>106</sup> Eşarî, *Luma'*, 83, *İbâne*, 104-105; İbn Fûrek, Eşarî'nin görüşlerini ayrıntılı olarak incelemesine karşın, onun bu konudaki görüşüne eserinde yer vermemekte, aynı yöntemi Bâkullânî de takip etmektedir. Bkz. İbn Fûrek, *Müccered*, 182, 184; Bâkullânî, *Temhîd*, 442.

Bu ayetlerin zahiri anlamlarında da, Hz. Muhammed'den sonra bu milletlerle savaşılan bir yönetici olarak Ebu Bekir veya Ömer mevcut değildir. Sonraki Eşarî alimlerinin eserlerinde bu halifelerin siyasal meşruiyetleri dinsel metinlere gönderme yapılarak ortaya konmamakta; bunun yerine sahabe'nin icmasına vurgu yapılmaktadır.<sup>107</sup> Bununla birlikte Eşarî'nin Ebu Bekir'in imameti hakkında nass bulma çabası, sonraki Eşarî alimlerince de kabul görmemiş ve imam belirlenmesi hakkında nass olduğu iddiaları olumsuzlanmış - ve siyasal otoritenin seçimine ilişkin görüşler geliştirilmiştir.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Örneğin bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 361.

<sup>108</sup> Bâkullâni, imamların imameti hakkında nass olduğunu olumsuzlamakta ve imamların seçimi görüşünü savunmaktadır. Bâkullâni, *Temhid*, 442.