



## EŞARÎ VE METODOLOJİSİ al-Ash'ari and His Methodology

**Doç.Dr.Erkan YAR**

Fırat Ü.İlahiyat Fak.

**Abstract:** Al-Ash'ari (d.324) was one of the prominent Muslim theologians and was followed as a leading figure in theological thought. At the outset he supported Mutazilite judgments in theological debates, but later on he went in for Hanbalite ones. The theological conditions of the period played crucial part in shifting from Mutazilah to the Hanbalite sect rather than the dreams or the accounts of three brothers as recorded in some works. He defended and fortified Sunnite beliefs and used rational methods to safeguard them against his opponents. The following piece of writing scrutinizes this method.

**Keywords:** al-Ash'ari, Works of al-Ash'ari, Rational methodology, Muslim theology.

Eşarîlik olarak isimlendirilen kelim ekolü, kendisine nispet edildiği Eşarî'nin öğretileri merkezinde, onu takip eden sonraki âlimlerin önemli katkılarıyla şekillenmiştir. Bu ekol, geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmekte ve Ehl-i Sünnet ekolünün ana gövdesini oluşturmaktadır. Eşarî, Ehl-i Sünnet içerisinde belirgin olarak var olan kelim karşıtı söyleme karşın, kelamın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Hatta Watt, Eşarî'nin Mutezile'den bağlarını koparması ve Hanbelîliğe katılmasını ve Sünni doktrinleri (Hanbelîlik) Mutezili bir yöntemle açıklamasını, Sünni felsefi teolojinin veya kelamın başlangıcı olarak kabul etmektedir.<sup>1</sup>

Diğer teoloji ekollerinin oluşumunda ve gelişiminde olduğu gibi, Eşarîliğin oluşumunda ve gelişiminde de, ilk dönem Müslüman topluluklarda ortaya çıkan siyasal ve düşünsel olayların etkisi yadsınmaz. Hz. Muhammed'in ölümünden hemen sonra başlayan siyasal otoriteyi elinde bulundurma isteği ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalar, dinsel düşüncenin şekillenmesine etki etmiştir. Belirli kişilerin siyasal liderliğini savunan ve taraftarı olanlar, çoğu kere bu taraftarlıklarını destekleyen dinsel kanıtlar bulma arzusunda olmuşlardır. Bu dönemde din ve siyasetin de iç içe oluşu, siyasal otoritenin onadığı ve yadsıdığı dinsel görüşlerin oluşmasını beraberinde getirmiştir.

<sup>1</sup> Watt, Montgomery W., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg, 1985, 64.

Hz. Muhammed sonrası dönemde Müslüman topluluklarda ortaya çıkan düşünsel tartışmalara bakıldığında, genel olarak iki eğilimin egemen olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, görüş taraftarları/*ashâbu'r-re'y* olarak isimlendirilen, düşüncelerinde akli önceleyen ve nasları akılcı yorumlayarak rasyonel bir düşünce geliştirme eğilimidir. İkincisi ise; hadis taraftarları/*ashâbu'l-hadis* olarak isimlendirilen, nakli ve onun lafzi anlamını önceleyerek inanç nesnelerini belirleme eğilimidir. Bu sınıflandırmada görüşün yani aklın karşısında dogma olarak hadisin yer alması, inanç ilkelerinin çoğunluğunun hadisler vasıtasıyla ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. İslam düşüncesi açısından Eşarî'nin önemi, onun, akılcı yöntem kullanan Mutezile'den ayrılması ile birlikte, Kur'an'ın literal anlamlarını kabul eden ve önceleyen yorumları kabul eden Hadis Taraftarlarının düşüncesini kabul etmesi ve bu düşüncenin rasyonel temellerini kurmasıdır. Dolayısıyla Eşarî'nin zihinsel dönüşümü, onun yeni bir yöntembilim kullanarak yorum geliştirme üzerine kurulmamış, kendisinden önce ortaya çıkan hadis taraftarlarının inançlarını akılcı bir yöntemle temellendirme ve kanıtlama üzerine kurulmuştur. Eşarî'nin bu çabası sonucu, Ehl-i Sünnet içerisindeki akıl karşıtlığı törpülediği gibi, bu ekolün savunduğu dinsel görüşlerin rasyonel temelleri de ortaya çıkmıştır. Fakat Eşarîliğin, Mutezilenin âlemi ve dinsel metinleri insan aklının verilerine göre açıklamak şeklindeki dinsel akılcılığına bir tepki olarak ortaya çıktığı noktada şüphe yoktur.<sup>2</sup>

Fırkaların tasnifini yapan Ehl-i Sünnet âlimleri, her ne kadar kurtuluşa eren fırkayı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tek bir fırkaya indirgemiş olsalar bile, bu isim içerisinde yöntem ve görüş olarak farklılaşan ekolleri barındırmaktadır. Şehristânî, İslam fırkalarının büyüklerini Kaderiyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Şia olmak üzere dört olarak belirledikten sonra, haberi sıfatlar konusunda yorum/tevil yapmayan ve teşbihi de kabul etmeyen selef âlimlerinin oluşturduğu ekolü Sıfâtiyye olarak isimlendirmektedir. Ona göre Eşarîliğin ortaya çıkmasından sonra Sıfâtiyyenin özellikleri Eşarîlik'e dönüşmüştür.<sup>3</sup> İslam mezheplerinin sınıflandırmasını yapan Bağdâdî de kurtuluşa eren fırka olarak nitelediği Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fırkasının sınıflarını sekiz olarak vermekte ve çeşitli dinsel bilimlerdeki âlimleri bu sınıfların üyesi olarak belirlemektedir.<sup>4</sup> Bununla birlikte, her ne kadar Eşarî hadis taraftarlarının ve selefî görüşlerini kabul ettiğini vurgulasa bile, Eşarî'nin yöntemi selef âlimlerinin yönteminden pek çok noktada farklılıklar

<sup>2</sup> Bkz. Bkz. Sheikh, Saeed M., *Islamic Philosophy*, London 1982, 14; Abdülhamid, İrfan, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan" *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, 2/444.

<sup>3</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, 1/81; Aynı şekilde bkz. Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İzmir 1981, 113-114.

<sup>4</sup> Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut 1985, 240-243.

arz etmektedir. Hadis taraftarlarının hadislerde ortaya çıkan ifadeleri yorumlamaksızın kabul etme ve kelam karşıtı söylemine karşı, Eşarî'nin kelam yöntemini savunduğu ve yorumun geçerliliğini kabul ettiği görülmektedir. Bu nedenle İbn Fûrek, hadis taraftarlarını iki guruba ayırmakta bir gurubun rivayetlerle ve diğer gurubun da karşıt görüşteki insanlara karşı düşünce üretmek ve cedel yapmakla uğraştığını ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Ehl-i Sünnet üst mezhepsel kimliğinin içerisinde yer alan Hadis Taraftarları/Ashabu'l-Hadis ekolü, İslam'ın genel olarak Kitap, sünnet, sahabe ve tabiinin sözlerinden hareketle anlaşılması gerektiğini; bunların dışındaki şahsi rey ve akli istidlallerin mecbur kalmadıkça kullanılmayacağını ilke olarak benimseyenlerin müşterek adıdır.<sup>6</sup> Ahmet b. Hanbel tarafından öğretisi şekillenen bu ekolün tarihsel süreçte güçlü temsilcileri olmuştur. İbn Teymiyye (ö.728) ve öğrencisi İbnu'l-Kayyim (ö.751) bu ekolün önemli temsilcileri arasında yer alır. Günümüzde İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan Selefi akımların izlediği yöntem ve kabul ettikleri görüşler bu ekole dayanmaktadır. Nassların literal anlamlarını kabul eden ve akli temellendirmelere karşı çıkan bir diğer ekol olan Zahirilik de Davud b. Ali (ö.270) tarafından kurulmuş ve İbn Hazm (ö.456) tarafından geliştirilmiştir. Eşarîlik ise, Eşarî'nin görüşleri etrafında şekillenen ve genel ilkelerin kelam yöntemiyle anlaşılması gerektiğini savunan ekolün adıdır. Eşarîlik, Mutezilenin akılcılığına karşı çıkmakta iken, kendisi de akılcı istidlalleri kabul etmektedir. Tarihsel süreçte siyasal otoritenin desteğiyle varlığını sürdüren bu ekole mensup âlimlerin görüşleri, günümüzde de etkin bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Eşarî'den sonra Bakillânî (ö.403), İbn Fûrek (ö.406), Bağdâdî (ö.429), Cuveynî (ö.478), Gazâlî (ö.505), Şehristânî (ö.548) vd. gibi meşhur âlimler tarafından bu ekolün görüşleri geliştirilmiş ve savunulmuştur. Maturîdî (ö.333) tarafından Semerkant bölgesinde kurulan Maturidilik de dini bilginin temellerini akıl ve nakil olarak belirleyen, ilahi sıfatları tenzih anlayışıyla yorumlayan, ilahi fiillerde hikmeti kabul eden bir anlayış doğrultusunda gelişmiştir. Maturidilik, diğer dogmatik Ehl-i Sünnet ekollerine kıyasla akılcıdır. Bu nedenle de Maturidiliğin diğer Ehl-i Sünnet fırkalarıyla birlikte değerlendirilmesi, ondaki akılcı metodolojiyi gölgede bırakmaktadır. Sonrakî Maturidi âlimlerinin bu ekol ile Eşarîlik arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koymaları ve çoğu kere de bu farklılıkları görmezlikten gelerek Eşarîlikle uzlaştırma çabaları, Maturidiliğin lehinde değil aleyhinde olmuştur. Maturidilik, Ebu Hanife'nin görüşleri doğrultusunda olduğu

<sup>5</sup> İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerred'u Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, 10.

<sup>6</sup> Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 5.

gibi, Tahâvî (ö.321) tarafından Mısır'da kurulan Tahâvîlik de rey taraftarı Ebu Hanife'nin görüşlerini esas almaktadır.

### 1. Eşarî'nin Hayatı ve Zihinsel Dönüşümü

Tarihsel kişiliklerin biyografileri hakkında bilgi bulmak, her zaman mümkün olmamaktadır. Bu bilgileri kişinin kendi eserleriyle birlikte, tabâkât kitapları, firkaların görüşlerine yer veren eserler (milel ve nihâl türü eserler) ve genel tarih kitaplarından ortaya çıkarmak olanaklıdır. Ancak bu tür eserlerde Eşarî'nin biyografisi hakkında verilen bilgiler çok azdır. Genel tarih kitapları Eşarî hakkında bilgi vermemektedir. Bu eserlerde dönemlerinde şöhret bulmuş pek çok âlimin hayat hikayelerine yer verilirken, Eşarî hakkında bilgi verilmemesi dikkat çekicidir. Allard'ın da dikkat çektiği gibi, örneğin Mesûdî'nin (ö.345) eserinde Ahmet b. Hanbel (ö.241) gibi hadis taraftarı ve Mutezileden bazı âlimler hakkında bilgiler bulmak mümkünken, Eşarî hakkında bilgi mevcut değildir.<sup>7</sup> Taberî'nin (ö.311) Tarih'inde durum bundan farksız değildir.<sup>8</sup> İbn Nedîm (ö.379) ve Hatip Bağdâdî (ö.463) onun hakkında kısıtlı bilgiler vermektedir. İbn Nedîm'in Eşarî ile ilgili verdiği bilgi, genel olarak sonraki eserlerde de yer almaktadır ki bu bilgi onun Basra'da bir cuma günü minbere çıkarak Mutezili düşünceleri reddetmesi ve hadis taraftarlarının görüşlerini dillendirmesine ait olayın anlatılması şeklindedir.<sup>9</sup> Eşarî hakkında en ayrıntılı bilgileri özel olarak Ehvâzî'nin Eşarî'ye yaptığı eleştirileri yanıtlamak amacıyla yazılmış olmasına karşın, genel olarak Eşarî ve Eşarî âlimleri hakkında bilgiler veren İbn Asâkir'in eserinde bulmak mümkündür.<sup>10</sup> O, bu bilgileri kendi ravi zinciri ile zikretmekle birlikte, bazı

<sup>7</sup> Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Sâid Muhammed Lehhâm, Beyrut, 1998.

<sup>8</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu't Taberî*, Leiden, 1879; Allard, Michel, "Eşarî'nin Hayatı", trc. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *AUİF Dergisi*, Sayı: 25, 1981, ss. 457-476, 457.

<sup>9</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1994, 225; Aynı olayı Ahvâzî de nakletmektedir. Bkz. Ehvâzî, Ebû Alî el-Hasen b. Ali b. İbrâhîm, *Mesâlib'u İbn Ebî Bişr*, nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 129-165,155.

<sup>10</sup> İbn Asâkir, Eşarî ile ilgili anlatımlarına, kendi tutumunu ve yaklaşımlarını haklı çıkaracak şekilde "bu ümmetin sonrakilerinin öncekilerine lanet okuduğu bir zamanda, kimin bir bilgisi varsa onu açıklasın. Böyle bir zamanda bu bilgiyi gizleyen, Allah'ın elçisine indirileni gizlemiş gibidir" hadisi ile başlamaktadır. Onun bu bölümde sunduğu rivayetlerde, öncekilere sövme eyleminin yanlışlığı, ilmi açıklamanın gerekliliği gibi ilkeler yer almaktadır. İbn Asâkir'in Eşarî hakkında yazdığı bu kitabı "İmam Ebu'l-Hasan Eşarî'ye nispet edilenler konusunda iftiracıların yalanlarının açıklanması" şeklindeki isimlendirmesi, bu eseri yazmasındaki amacını açıklamaktadır. Bu eserin bu şekilde isimlendirilmesi ve onun eserinin başlangıcında incelediği söz konusu alanlar, kendi

görüşleri Hatîb Bağdâdî'ye dayandırmaktadır. Yine de onun bu eseri Eşarî ve onun düşüncesini kabul eden sonraki âlimler hakkında bilgi içermesi noktasında önemli bir yere sahiptir. Temel kaynaklarda Eşarî hakkında bu bilgi azlığı, onun kendi döneminin düşünsel hareketleri içerisinde etkin ve belirgin bir yere sahip olmadığına işaret etmektedir.

Eşarî'nin asıl adı Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshak Eşarî'dir.<sup>11</sup> Ona atıfta bulunurken kullanılan ismi ve kabul edilen nesebi önem arz etmekte ve onun taraftarlarının ve karşıtlarının ona atıfta bulunurken kullandıkları isim bu nedenle farklılaşmaktadır. Taraftarları onun nesebini Ebu Musa Eşarî'ye dayandırma arzusu içerisinde olduğundan, onun Eşarî ismini kullanmaktadırlar. Bir Eşarî taraftarı olan İbn Fûrek onun ismini zikrederken İbn Ebî Bişr ismine yer vermez ve Ebu'l-Hasen Eşarî ismini kullanırken,<sup>12</sup> İbn Nedîm onun İbn Ebi Bişr ismini kullanır.<sup>13</sup> Abdulcebbâr ise İbn Ebî Bişr Eşarî ismini kullanmaktadır.<sup>14</sup> Ahvâzî, İbn Ebi Bişr ismini kullanırken, onun taraftarlarının İbn Ebi Bişr ismini kullanmaktan kaçınmalarının, dedesi olan Ebu Bişr'in önceleri Yahudi olması ve sonradan Eşarîlilerden birinin vasıtasıyla Müslüman olması nedeniyle olduğunu bildirmektedir.<sup>15</sup> Taraftarları Eşarî ismini kullanırken, onun nesebini Ebu Musa Eşarî'ye dayandırma çabası içerisinde girmektedirler. Örneğin İbn Asâkir, Eşarî'nin doğum yeri ve nesebini önemsemekte ve Eşarî'nin nesebinin Ebu Musa Eşarî'ye dayandığını ileri sürmektedir.<sup>16</sup> Bu bilgiyi Şehristânî de doğrulamakta ve "Ben Eşarî'nin kabul ettiği şeylerin aynısını

döneminde Eşarî hakkında bazı olumsuz yaklaşımların ve söylencelerin olduğuna işaret etmektedir. Bkz. İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Tebyîn'u Kizbi'l-Müfteri fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, Beyrut 1991, 24-34.

<sup>11</sup> Eşarî taraftarlarının açıkladığı Eşarî'nin Ebu Musa Eşarî'ye dayanan şeceresi şu şekildedir: Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk b. Sâlim b. İsmâil b. Abdullah b. Musa b. Bilâl b. Ebî Burde b. Ebî Mûsâ Eşarî. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 34; Subkî, Tâcuddin Abdulvehhâb b. Ali, *Tabâkâtü's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, 3/347; İbn Hallikân, Muhammed b. Ebi Bekr b., *Vefâyâtü'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk.İhsân Abbas, Beyrut 1994, 3/284; Sem'ânî, Muhammed b. Mansûr Temîmî, *Ensâb*, Beyrut 1998, 1/166; Eşarî'nin nesebi hakkındaki bilgi veren diğer çağdaş eserler için bkz. Frank, *al-Ashari*, 445; Keskin Mehmet, *Eşarîliğin Oluşum Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, 68-70.

<sup>12</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 9.

<sup>13</sup> İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut 1994, 225.

<sup>14</sup> Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyn *Şerh'u Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kahire 1988, 235.

<sup>15</sup> Ahvâzî, *Mesâlib*, 165.

<sup>16</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 36; Eşarî'nin nesebini Ebu Musa Eşarî'ye dayandırılması hakkında bkz. Şehristânî, *Milel*, 1/81; Semânî, *Ensâb*, 1/167.

Ebu Musa Eşarî'nin de kabul ettiğini ve bu nedenle de ikisinin de pek çok konuda aynı fikirleri kabul ettiklerini işittim” demektedir.<sup>17</sup> Bu nispetlerin birincisinde Eşarî ve Ebû Musa Eşarî arasında soy bakımından ilişki kurulmakta iken, ikincisinde asıl ilişki görüşlerde ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkinin gerçek amacı, Eşarî'nin soyunu Ebu Musa Eşarî'ye dayandırmak değil, Eşarî'nin düşüncesine sahabeden destek bulmak suretiyle meşruiyet sağlamaktır.

Geleneksel Arap sosyal yaşamında, kişinin nesebinin bilinmesi onun tanınmasını sağlamanın ötesinde soyluluğunun da bir işareti kabul edildiğinden, nesep ve şecere ilmi gelişmiştir. Halbuki bir kişinin bilimsel yetkinliği ve erdemliği, onun düşünce ve eylemleri ile bilinir. Kişinin kendi iradesi ile ortaya çıkmayan olgulardan ötürü yerilmesi ve övülmesi tutarlı bir düşünce sayılamaz. Nitekim Ahvâzî de Nuh ve İbrahim'in soyundan peygamberler gönderildiği ve onlara kitap verildiğini, onların bazısının doğru yola eriştiğini ve çoğunluğunun da fasık olduğunu bildiren ayeti<sup>18</sup> ve Adem'in çocukları arasında inkarcılığın çoğunlukta olmasını delil getirerek soydan ötürü dinsel fayda görülmeceğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Buna karşın İbn Asâkir, Ebu Musa Eşarî'yi öven hadislerle birlikte, Eşar mekânının Yemen'e ait olması dolayısıyla Yemenlileri yumuşak kalpli ve ince ruhlu olmak şeklinde öven hadisleri –ki hadis olarak rivayet edilen bu sözlerin doğruluğunu ve ortaya çıktığı sosyal yapıları incelemek gerekir- zikretmekte ve bunları Eşarî'nin lehinde kullanmaktadır.<sup>20</sup> Bununla da yetinmeyip, Hz. Peygamber'in Eşarî'lıları öven hadislerine yer vermektedir ki bu hadislerde onların savaştan kaçmamaları, mağlup olmamaları, Kur'an'ı güzel okumaları gibi nitelikleri yer almaktadır.<sup>21</sup> İnsanların doğdukları ve büyüdükları mekânın coğrafi şartlarının insanların duygu ve davranışlarına etki ettiğini ileri süren teorilerle birlikte, bu niteliklerin kişinin bilimsel düşüncesine olumlu katkısı açısından kullanılması doğru olmasa gerekir.

Eşarî'nin doğum tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Bu tarihler, h.260,<sup>22</sup> h.264<sup>23</sup> ve h.270<sup>24</sup> şeklindedir. Eşarî'nin doğum tarihinin belirlenmesinde onun Mutezileden ayrıldığı yaşını kırk olarak belirleme ve bu tarihi h. IX. asrın başlarına denk getirme eğiliminin ağır bastığı

<sup>17</sup> Şehristânî, *age*, 1/81.

<sup>18</sup> Hadîd 57/26.

<sup>19</sup> Ahvâzî, *Mesâlib*, 152.

<sup>20</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 45-51.

<sup>21</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 57-71; Aynı şekilde bkz. Subkî, *Tabâkât*, 3/360-364.

<sup>22</sup> Bağdâdî bu görüşünü bazı Basralılara dayandırmaktadır. Bkz. Bağdâdî, Ahmet b. Ali el-Hâtib, *Tarih'u Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1997, 11/346; Subkî, *Tabâkât*, 3/347; İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-Ayân*; 3/284.

<sup>23</sup> Ahvâzî, *Mesâlib*, 165; Ritter, “Eşarî”, 390.

<sup>24</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-Ayân*, 3/284.

görülmektedir. Çünkü kırk yaşı, Hz. Muhammed'in bu yaşta elçi olarak seçilmesi, Kur'an'da yer alan bir kimsenin kırk yaşına vardığında yaptığı dua<sup>25</sup> vs. gerekçelerle toplumsal olarak olgunluk yaşı olarak bilinmektedir. Eşarî'nin ölüm tarihi hakkında da çeşitli rivayetlere rastlanılmaktadır. İbn Asâkir'in verdiği nakiller, onun h. 320'den sonra ve h. 330'dan önce öldüğü,<sup>26</sup> h. 330 yılında öldüğü<sup>27</sup> ve h. 324 yılında öldüğü<sup>28</sup> şeklindedir. İbn Asâkir gerekçelerini belirtmese de, onun h. 324 yılında öldüğü belirlemesini doğru olarak kabul etmektedir. Eşarî sonraları Bağdat'a göçmüş ve orada vefat etmiştir.<sup>29</sup> Eşarî'nin Mutezile âlimi Ebu'l-Kâsım Sühlevî ile bir konuda tartışmaya girdiği, bu tartışmada o mağlup olduğu ve bunun üzerine humma hastalığına yakalanarak öldüğü, bu nedenle de bu âlime "Eşarî'nin katili" şeklinde bir lakap takıldığı nakledilmektedir.<sup>30</sup>

Eşarî'nin önceleri Mutezili olduğu ve sonra Mutezileden ayrılarak hadis taraftarlarının görüşlerini kabul ettiği bilinmektedir. Eşarî'nin hayatının gençlik yıllarında Mutezili düşüncüyü kabul etmesi ile annesinin Mutezile âlimi Cubbâî ile evlenmesi arasında bir ilişki vardır. Eşarî, gençlik yıllarını Mutezile mezhebine mensup olarak geçirdikten sonra, Mutezileden ayrılmıştır. Eşarî'nin Mutezile'den ayrılığını ilan etmesine dair söyleminin, Basra'da bir camide gerçekleştiği ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Onun Mutezile'den ayrılması olayını anlatan İbn Asâkir, Eşarî'nin Cuma namazından sonra minbere çıktığını ve "bana şahitlik edin ki ben daha önce İslam dininin

<sup>25</sup> "Kırk yaşına vardığında.." Ahkâf 46/15; Râzî, bu ayetin genel olarak insan türüne değil de kırk yaşında Hz. Muhammed'i doğrulaması nedeniyle Ebu Bekir'e işaret ettiğini savunmaktadır. Bkz. Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsiri'l-Kebîr*, 28/19. Bununla birlikte, bu özelleştirmeyi haklı çıkaracak herhangi bir delil mevcut değildir. Bu ayette belirli bir kişinin değil de genel olarak insan türünün nitelikleri anlatılmaktadır.

<sup>26</sup> İbn Asâkir bu rivayeti Ali Esdî'ye dayandırmaktadır. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 55. Aynı şekilde bkz. İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-Ayân*, 3/284.

<sup>27</sup> Bağdadi bu görüşünü bazı Basralılara dayandırmaktadır. Bağdadi, *Tarih'u Bağdad*, 11/346; İbn Asâkir bu rivayeti, İbn Furek'e dayandırmaktadır. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 56. İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-Ayân*, 3/284.

<sup>28</sup> Bağdâdî bu görüşünü bazı Basralılara dayandırmaktadırlar. Bağdadi, *Tarih'u Bağdad*, 11/346; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 56. İbn Hallikan bu görüşün daha doğru olduğunu açıklamaktadır. İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-Ayân* Ritter, "Eşarî", 390

<sup>29</sup> Bağdâdî, *Tarih'u Bağdad*, 11/346.

<sup>30</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 174. Abdulcebbar'ın naklettiği bu rivayette yer alan Ebu'l-Kâsım Sühlevî Mutezile alimlerinin onuncu tabakasında yer alan bir alimdir. Açıklama yeteneği, diyalektik gücü ve Kur'an'ı güzel okuması onun yetenekleri arasında sızlanmaktadır. Bkz. İbnü'l-Murteza, Ahmet b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mutezile*, Beyrut 1988, 111.

<sup>31</sup> İbn Nedim, *Fihrist*, 225.

dışında idim. Şu anda Müslüman oldum. Mutezili görüşlerimden dolayı tövbe ediyorum”<sup>32</sup> dediğini aktarmaktadır. Eşarî'nin Mutezili görüşleri terk etmesini anlatan bu olay, onun Mutezile'den ayrılışını yansıtmasına rağmen, bu sırada Eşarî'ye atfedilen sözleri özenle incelemek daha uygun olacaktır. İbn Asâkir'in katı bir Eşarî taraftarı ve eserini Eşarî'yi savunmak için yazmış olması ve aynı zamanda bu olayı aktaran diğer kaynaklarda da bu bilginin doğrulanmaması nedeniyle Eşarî'ye atfedilen daha önce Müslüman olmadığı şeklindeki ifadenin Mutezileyi yermek için eklendiği söylenebilir.

Ekollerin kendi mezhebini ve bu mezhebe mensup alimleri yüceltmesi ve karşıt veya hedef ekollere mensup alimleri de yermesi, düşünce tarihimizde çok sık karşılaştığımız bir olgudur. Özellikle de *menâkıb* ve *tabâkât* türü eserlerde bu olguya çok sık rastlanılmaktadır. Ahvâzî tarafından anlatılan Eşarî'nin namaz kılmadığı veya abdestsiz namaz kıldığı şeklindeki nitelermelere karşın,<sup>33</sup> onun taraftarları da onun yirmi yıl gecenin ilk üçte birlik kısmında aldığı abdestle/*vuduu'l-ateme* sabah namazını kıldığını<sup>34</sup> söylemektedirler. Mezhepler veya bir mezhebe mensup âlimler hakkında yapılan bu nitelermeler, övgü veya yergi amacıyla yapıldığından, çoğu kere nesnellikten uzak olup gerçeği yansıtmamaktadır. Hatta oluşumları ve isimlendirilmeleri Hz. Muhammed'den birkaç asır sonra ortaya çıkmış olmasına rağmen, hadislerin çeşitli düşünceleri ve ekolleri övgü ve yergi amaçlı kullanıldığı bir gerçektir. Övgü ve yergi için kullanılan nitelermeler

<sup>32</sup> İbn Asâkir, *Teybin*, 40; Eşarî'ye daha yakın bir dönemde yaşayıp da bu olaya eserlerinde yer veren alimlerin eserlerinde bu bilgi yer almamaktadır. Ahvâzî, *Mesâlib*, 156; İbn Nedîm, *Fihrist*, 225; Aynı şekilde Subkî de bu bilgiyi nakletmemekte, onun on beş gün evinde uzlete çekildiği, sonra camiye giderek minbere çıktığını ve şöyle dediğini nakletmektedir: “Sizden bir süre ayrı kaldım ve bu sürede düşündüm. Deliller benim nazarımda eşitledi ve birini diğerine tercih edemedim. Allah'tan beni doğru yola iletmesini istedim ve o da şu kitaplarımda açıkladığım inanca beni yöneltti. Şu elbisemi çıkardığım gibi daha önceki bütün inançlarımdan vazgeçiyorum.” Subkî, *Tabâkât*, 3/347-348.

<sup>33</sup> Ahvâzî'nin anlattığı bir söylencede onun abdestsiz namaz kıldığı, diğer bir söylencede de Ebu Ali İbn Câmî', Eşarî ile yirmi sene arkadaşlık ettiğini ve asla namaz kılmadığını söylediğini nakletmektedir. Ahvâzî, *Mesâlib*, 159, 161.

<sup>34</sup> İbn Asâkir, *Teybin*, 141; Gecenin ilk üçte birlik kısmına *ateme* denilmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/381-382. Bu vakitte alınan abdeste de *vudu'l-ateme* denmektedir. Bu övgüde abdestin yatsı namazı abdesti değil de gecenin ilk üçte birlik kısmında alınan abdest olarak belirtilmesi, bu abdestin yatsı namazının son vaktinde alınmış bir abdest olmadığı ve gecenin ilk vakitlerinde alınan bir abdest olduğuna vurgu yapmak içindir.



ise, o devrin dilinde var olan övgü ve yergi nitelermelerinin ötesine geçmemektedir. Kişinin dindarlığını belirtmek için kullanılan gecenin ilk üçte birlik kısmında alınan abdestle sabah namazını kılmak gibi gerçekte dinsel bir temeli olmayan övgü nitelikleri, tarihsel süreçte pek çok âlim için kullanılmaktadır.

Övgü ve değer ifade eden bir diğer nitelme de bir âlimin müceddit olarak isimlendirilmesidir ki İbn Asâkir Eşârî'yi hicri 4. asrın müceddidi olarak göstermektedir. Bu nitelme, “Allah bu ümmet için her yüzyılın başında kendi dinlerini yenileyen birini gönderir” hadisine dayanılarak yapılmaktadır. Hadis olarak ortaya atılan ve kabul gören bu rivayetin ifade ettiği anlam, toplumların psiko-sosyal durumunu yansıtmaya açısından önemlidir. Bu toplumsal psikolojide dinin her yüzyılda bir yenilenmeye ve bunu yapacak bir yenilikçiye ihtiyaç duyduğu gerçeğinin bilinmesi yatmaktadır. Din ve toplum için gerekli olan bu yenilikçi (müceddit), Kur'an'da belirtilen bilmediğimiz zaman bilenlere soracağımız ulemadan alimlerden (ulema) farklı bir görev üstlenmektedir. Bu yenilikçi tanımlaması, her zaman mevcut olan alimlerden farklı ve daha özel bir göreve sahip olan bireylerin olmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Alim, nesnelere ve olayların mahiyetini bilen iken; Yenilikçi, nesnelere ve olaylar hakkındaki bu bilgiye sahip olmakla birlikte değiştirme ve dönüştürme misyonuna sahip olan kişiyi tanımlamaktadır. Nitekim Kur'an'da bir tanımlama yapılmamasına rağmen peygamberler arasında da buna benzer bir ayrıma gidilmekte, nebi ve resul ayrımından farklı olarak, *ulu'l-azm* elçiler tanımlaması yapılmaktadır.<sup>35</sup> Bu isimlendirmede yücelik sahibi elçiler, diğerlerine nazaran toplumsal dönüşümleri ve kırılmaları gerçekleştiren elçileri ifade etmektedir. Toplumsal bilinçte var olan gerek alimler içerisinde bir gurup olarak müceddit ve gerekse elçiler içerisinde bir gurup olarak *ulu'l-azm* nitelermelerini Kur'an doğrulamamaktadır. Vahyi kendisine indirmek ve onu tebliğ etmek için bir beşere ihtiyacın olduğu doğrudur ve Kur'an tarafından doğrulanmaktadır. Bununla birlikte, dinsel bilgisi ile birlikte yaşadığı devrin sorunları hakkında bilgi sahibi olarak alim, olguyu dikkate alarak din anlayışı oluşturmaktadır. Dolayısıyla her alim, aynı zamanda bir yenilikçidir.

Bu hadisin kelimelerinin incelemeleri açısından önemli noktası, bu hadis esas alınarak yapılan belirlemelerdir. Yenilikçilik ayrı ve önemli bir görev olunca, her gurup kendi benimsediği alimleri çeşitli asırların mücedditleri olarak belirlemekte ve bu belirlemenin nesnel bir kriteri ortaya

<sup>35</sup> Bkz. Kılavuz, Saim, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul 2004, 251; Bu nitelme için delil gösterilen ayetlerde (Ahzâb 33/7, Şûrâ 42/13; Ahkâf 46/35) bu şekilde bu şekilde bir isimlendirme mevcut değildir. Ahkâf suresindeki, “*ulu'l-azm'i mine'r-rusul*” ifadesi, farklı özelliklere sahip elçiler kategorisini değil, bazı elçilerin, karşılaştıkları toplumsal direnç karşısındaki sabretmek şeklindeki davranışlarına işaret etmektedir.

konmamaktadır. Birinci asırdan itibaren yenilikçi isimlerin belirlenmesinde çeşitli problemlerin olduğuna işaret eden ve bir Eşarî savunucusu olarak İbn Asâkir, onu hicri dördüncü asrın yenilikçisi olarak belirlemektedir. Onun belirlenmelerinde birinci yüzyılın başında gönderilen yenilikçi Ömer b. Abdülaziz, ikinci asrın yenilikçisi Şafii, üçüncü asrın yenilikçisi Eşarî, dördüncü asrın yenilikçisi Bâkılânî ve beşinci asrın yenilikçisi ise Gazâlî'dir.<sup>36</sup> Bu belirlemede belirli dönemlerdeki Eşarî kelamcılarının seçildiği açıktır ve bu nedenle nesnel değildir. Eşarî'nin Mutezile'den ayrılmasını hicri 300. yıla denk getirme gayretlerinde de, onu bu asrın yenilikçisi olarak kabul etme isteği öne çıkmaktadır. Günümüzde de her dinsel gurup kendi benimsediği temsilcilerini, belirli asırların yenilikçileri olarak tanımlama gibi bir davranışı benimsemektedirler.

Onun Mutezile'den ayrılma nedeni veya nedenleri, dinsel görüşlerinin çözümlenmesi ile birlikte, döneminin düşünsel ve siyasal yapısıyla yakından ilgilidir. Bu ayrılmayı sadece gördüğü rüyalara veya hocasına sorduğu soruya ikna edici bir cevap alamamasına indirgemek, son derece tutarsız bir anlayış olacaktır. Bu anlayışa göre Eşarî, mezhep değiştirmeden önce pek çok defa rüyalar görmüş ve bu rüyalar neticesinden Mutezileden ayrılmıştır. Bu rüyaların birinde Hz. Muhammed onu sünnetine sarılmaya çağırılmış,<sup>37</sup> diğer bir rivayette de bir ramazan ayının ilk, orta ve son on gününde (bu rivayette ramazan ayının yirmi yedinci gecesini olduğuna işaret edilmektedir ki bu gece kadir gecesidir) gördüğü rüyalarda ondan kelamı terk etmesini ve kendisinden rivayet edilen görüşlere uymasını istemiştir.<sup>38</sup> Eşarî hakkında araştırma yapanlar, bu rüyalara ilişkin anlatımları şüphe ile karşılamaktadırlar.<sup>39</sup>

Bu rüyaları anlatan rivayetlerin çözümlenmesinde şu noktalara dikkat çekmek istiyorum. İlk olarak, bu rüyaların genelde ramazan ayında görüldüğüne işaret edilir ki, bununla bu ayın değerinin görülen rüya ile ilişkilendirilmesi yapılmaktadır. İkinci olarak; bu rüyaların içeriğinde açık bir şekilde Eşarî'nin Mutezili inançları ve kelamı terk etmesini ve hadis taraftarlarının hadislere dayandırdıkları inançlara yönelmesini istemektedir. Bu durumda Hz. Muhammed bir ekolün inançlarının savunuculuğunu yapmaktadır. Üçüncü olarak; bu rüyalarda peygamberin görünmesi ve onun yönlendirmesi ile rüyanın içeriğinin doğruluğu desteklenmektedir. Bu nedenle de, sadece Eşarî'nin rüyasında peygamberi görmesi olarak problemi kişiselleştirmemek, genel olarak bir zihniyetin çözümlenmesini yapmak gerekmektedir. Bu çözümlenmede ise, kendi düşüncelerinin doğruluğunu peygamber aracılığı ile destekleme arzusudur. Bir kimsenin rüyasında

<sup>36</sup> İbn Asâkir, *Teybîn*, 53.

<sup>37</sup> İbn Asâkir, *Teybîn*, 39; Subkî, *Tabâkât*, 3/348.

<sup>38</sup> İbn Asâkir, *Teybîn*, 40-41; Subkî, *Tabâkât*, 3/348-349.

<sup>39</sup> Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 65. Allard, "Eşarî'nin Hayatı", 468.

peygamberi gördüğü ve onun da “beni rüyasında gören gerçekte beni görmüştür, çünkü şeytan benim suretime giremez” dediği şeklindeki rivayetler, bu rüyalarda verilen bilgilerin doğruluğunu destekleme amacına dönüktür. Rüyaları ikici (düalist) olarak yorumlamak ve bunları da rahmanî ve şeytanî olarak tanımlamak arzusu, doğrudan doğruya olgu ile ilişkili olup, olguda açığa çıkan bilgilerin ve davranışların nedeni olarak Allah’ı veya şeytanı gösterme anlayışını ifade etmektedir. Eğer, Allah’ın rüyada görülmesine dair teolojik sorunlar olmasaydı ve mümkün olsaydı, muhtemelen bu rüyalarda yönlendirici ve bilgi verici olarak Allah yer alacaktı. Dördüncü olarak; Eğer bu rüyalar hakkındaki anlatımlar gerçek ise, rüyaların doğasında bilinçaltı olduğu ilkesi, Eşarî’nin düşünce dünyasında bazı sorunların olduğuna işaret eder. Bu da, Eşarî’nin Mutezili inançları kabulü sırasındaki zihinsel rahatsızlığı ile ilişkili olabilir.

Eşarî’nin Mutezileden ayrılmasının bir nedeni olarak gösterilen “üç kardeş” kurgulamasının bu ayrılmaya ne denli etki ettiği konusunun itinalı bir şekilde ele alınması gerekir. Bu kurguya göre Eşarî: “üç kardeş ki onlardan birisi iyilik yapan mutteki bir inanan, ikincisi günahkâr fasık bir inkârcı ve üçüncüsü de bir çocuktur. Bunlar öldüklerinde bunların durumu nedir?” sormuş ve bu soruya Cübbâi: “İnanan cennette, inkarcı cehennemde ve çocuk ise selamettedir” şeklinde cevap vermiştir. Eşarî’nin, “Çocuk cennette yüksek mertebelere gelmek istese ona izin verilir mi?” sorusuna Cübbâi, “Ona izin verilmez ve kardeşin bu mertebelere amellerinin çokluğu ile geldi senin ise amellerin mevcut değildir denilir” şeklinde cevap vermiştir. Eşarî’nin, “Bu çocuk kusur bende değil, sen beni öldürmeseydin ve taatları yapmaya gücüm olsaydı derse” söylemesi üzerine Cübbâi, “Allah ona, senin kaldığında isyan edeceğini, büyük bir azabı hak edeceğini biliyordum ve bunu senin iyiliğin için yaptım der” cevabını vermiştir. Eşarî’nin “Büyük kardeş “Ey âlemlerin ilahı! Onun durumunu bildiğine göre benim de durumumu bilmişsindir. Benim yararımı da değil de neden sadece onun yararını gözettin? derse” demesi üzerinde Cübbâi onu delilikle suçlamış ve Eşarî, “Hayır ben deli değilim, ama şeyhin eşeği akabede durdu”<sup>40</sup> diyerek Cübbâi’nin bu tartışmada yenildiğini açıklamıştır.

Eşarî ve hocası Cübbâi arasında geçtiği iddia edilen bu diyalog hakkında Watt’ın şu tespitleri tutarlı gözükmektedir: “Birincisi; bu hikayede hücum edilen Mutezile görüşünün Cübbai’nin değil de Bağdat Mutezilesine ait bazılarının görüşü olduğudur. Cübbai ismi, bu hikâyeyi Bağdat mezhebine karşı kullanmak üzere seçilmiş olabilir. Çünkü Cübbai, Allah’ın *tefaddul* ile hareket edebileceğine, yani insana hak ettiğinden daha fazla şefkat gösterebileceğine inanıyordu. İkinci olarak; bu hikâyenin oldukça geç ortaya çıkmış olmasıdır. Mesela o, İbn Asâkir (ö.572) tarafından

<sup>40</sup> İbn Hallikân, *Vefâyât*, 4/268; Subkî de bu hikâyenin Eşarî ve Cübbâi arasında geçtiğini belirtmektedir. Subkî, *Tabâkât*, 3/356;

zikredilmez; lakin Subkî'de (ö.771) rastlanılır. O da hocası Zehebi'den nakleder. Diğer tarafından aynı hikâye, hakikatte Gazâlî (ö.505) tarafından, daha önce Eşarî tarafından kullanılmış olduğundan hiç söz edilmeksizin Mutezili görüşün bir tenkidi için kullanılır.<sup>41</sup> Mutezile kelamcısı Abdulcebbâr, Bağdat Mutezilesinin günahkârlara hak ettikleri karşılığını vermesinin Allah üzerine vacip olduğunu söylediklerini bildirmektedir.<sup>42</sup> Bu hikâyeyi Bağdâdî de Eşarî ile ilişkilendirilmeksizin, Allah'ın, ölmediği zaman iman edeceğini bildiği bir kimseyi öldürmesinin caiz olduğunu belirtmek için anlatmaktadır<sup>43</sup> ki bu da Mutezile'nin *aslah* teorisini çürütmektedir. Gazâlî, bu hikâyeyi yukarıda nitelikleri anlatılan “üç çocuk” olarak kurgulamaktadır. Yukarıdaki hikâyede anlatılan ve Eşarî'nin Cübbai ile tartışması sırasında “üç kardeş” olarak isimlendirilen kişilerin nitelikleri aynı olmasına rağmen, olayın kurgulanmasında da farklılıklar mevcut değildir. Gazâlî bu hikâyeyi Allah'ın, kullar için en faydalı olanı yapma (*aslah*) ilkesine riayet etmesinin gerekmediği ve onun dilediğini yapabileceğini kanıtlamak için kullanmıştır.<sup>44</sup> Subkî, bu hikâyede anlatılan bu kişileri üç kardeş veya üç çocuk olarak değil de, herhangi üç kişi olarak sunmakta ve bu tartışmanın *aslah* ve Allah'ın fiillerinin bir nedenle ilişkili olması/*ta'lîl* konularıyla ilişkili olduğunu belirtmektedir.<sup>45</sup> Bu veriler, bu hikâyenin Mutezile'nin *tafaddul*, *salah-aslah* ve *ta'lîl* teorilerinin aleyhinde geliştirilmiş anonim bir anlatım olduğunu desteklemektedir. Her ne kadar bu hikâyenin Mutezile'nin söz konusu fikirlerine karşı olmak üzere Eşarî kelamcıları tarafından üretilmiş olduğuna karşı çıkanlar olsa da,<sup>46</sup> İbn Asâkir'in bu tartışmaya yer vermemiş olması ve bu hikâyeye eserlerinde yer veren sonraki Eşarî kelamcılarının da bu olayı Eşarî ile ilişkilendirmeksizin aktarmaları, Eşarî isminin Mutezile'den ayrılan birisi olarak sonradan kullanıldığı görüşünü desteklemektedir.

Mutezile'ye karşı geliştirilen bu kurguda kullanılan düşünceler, her ne kadar onların Allah'ın insana hak ettiğiinden fazla vereceği (*tafaddul*) veya Allah'ın kulları için en yararlı olanı yapması (*aslah*) şeklindeki görüşlerini olumsuzlamak üzere geliştirilmiş olsa bile, bu sorulara Eşarîlerin ve diğer fırkaların cevapları da önemlidir. Çünkü Allah'ın kulluna hak ettiğiinden fazlasını vermesi sadece bu kurguda ortaya çıkmamakta, büyük günahların

<sup>41</sup> Watt, Montgomery W., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara 1981, 380-381.

<sup>42</sup> Abdulcebbâr, *Şerh*, 644.

<sup>43</sup> Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, 152-153.

<sup>44</sup> Gazâlî, *İktisâd*, 95.

<sup>45</sup> Subkî, *Tabâkât*, 3/356.

<sup>46</sup> Keskin, *Eşariliğin Oluşum Süreci*, 101.

tövbe ile bağışlanması,<sup>47</sup> büyük günahların insandaki mümin kimliğini gidermesini kabul edenler açısından küçük günahların tafaddul veya büyük günahlardan kaçınmak suretiyle bağışlanması,<sup>48</sup> ister inançlı veya isterse inkarcı olsun çocukların ahiretteki durumun belirlenmesinde,<sup>49</sup> insanların sorgulanmasından sonra sevap ve günahları eşit olanın cennete girmesinin tafaddul ile olması,<sup>50</sup> cennet nimetlerinin sevap veya tafaddul olması<sup>51</sup> vb. pek çok konuda ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde bu kurgu, bütün teoloji ekollerinin insan fiillerine ilişkin anlayışları açısından da önemlidir. Çocuğun ergenlik çağına gelmeden önce ölümü ve inançlı veya inkârcının ergenlik çağından sonra ölmesinin, Allah'ın önceden belirlemesine mi dayandığı dolayısıyla çocuk yaşta öleni Allah'ın öldürdüğü ve ölmeyeni de Allah'ın yaşattığı yani önceden belirlemeye uygun olarak doğrudan müdahale veya Allah'ın yaşamın ve ölümün kanunlarını yarattığı ölümün ve yaşamın da bu kanunlara uygun olarak gerçekleştiği yani dolaylı müdahale anlayışı, soruların cevaplanmasında önemlidir. Allah'ın insan fiillerini bireysel olarak belirlemediği, yaratmanın ve fiillerinin kanunlarını belirlediği düşüncesinden hareketle, insanların ölüm zamanlarının Allah'ın önceden belirlemesine ve doğrudan müdahalesine dayanmadığı söylenebilir.

Eşarî'nin Mutezileden ayrılmasının nedenlerini siyasal nedenler ve düşüncelere yapılan baskı anlayışı üzerinde geliştirmek gerektiği kanaatindeyim ki, bu nedenler Eşarî'nin kendi görüşlerinin çözümlenmesinde açığa çıkmaktadır. Eşarî, Cehmiyyenin sıfat anlayışını açıklarken onların Allah'ın ilmi, gücü, işitmesi ve görmesi olmadığını söylediklerini, onlar bununla tevhidi ortadan kaldırmayı ve Allah'ın isimlerini yalanlamayı kast ettiklerini, eğer onlar kılıçtan korkmasalardı Allah'ın işitmediğini, görmediğini ve bilmediğini açıkça söyleyeceklerini

<sup>47</sup> Eşarî, büyük günahların bağışlanmasının *tafaddul* ve hak ediş/*istihkâk* yoluyla olduğunda dair Müricie'ye ait iki görüşü aktarmaktadır. Onlardan bir gurup bu bağışlanmanın tafaddul yoluyla olduğunu diğer bir gurup da bunun istihkak yoluyla olduğunu söylemişlerdir. Eşarî, *Makâlât*, 1/231.

<sup>48</sup> Mutezile küçük günahların bağışlanmasının tafaddul veya büyük günahlardan kaçınmak suretiyle hak ediş yoluyla olduğu konusunda iki guruba ayrılmıştır. Bazıları küçük günahların kulun hiçbir fiili olmadan doğrudan *tafaddul* yoluyla olduğunu, bazıları da büyük günahlardan kaçınmak suretiyle kulun bağışlanmayı hak etmesi şekliyle olduğunu söylemektedirler. Eşarî, *Makâlât*, 1/321, 330.

<sup>49</sup> Eşarî, *Makâlât*, 1/319.

<sup>50</sup> Eşarî'nin hak ehli olarak tanımladığı gurubun görüşüne göre, tartıda sevapları ağır gelenler cennete, günahları ağır gelenler cehenneme, sevap ve günahları eşit olanlar da tafaddul olarak cennete girerler. Eşarî, *Makâlât*, 1/132.

<sup>51</sup> Mutezile alimlerinden bazıları cennet nimetlerinin *tafaddul*, bazıları da *sevap* olduğu görüşündedirler. Eşarî, *Makâlât*, 1/321.

ifade etmektedir.<sup>52</sup> Eşarî'ye göre kılıç korkusu onları zındıklıklarını açıklamaktan engellemiştir. Mutezile alimleri de sıfatlar konusunda Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının olmadığını ve onun zatiyla gördüğü, bildiği vs. görüşünü kabul etmektedirler. Eşarî'nin Mutezileden ayrılmadan önce sıfatlar konusunda bu görüşü kabul ettiğini söylemek için bir delile ihtiyaç duymamaktayız. Eşarî'nin Cehmiyye hakkındaki bu tanımlaması, dinsel düşünce üzerindeki siyasal baskıların etkin bir şekilde varlığına işaret etmektedir. Bununla birlikte "önceleri Mutezili düşüncüyü benimseyen ve mihneye başvuran Abbasi yönetiminin Mütevekkil ile birlikte Ashâbu'l-Hâdis'e ve özellikle Ahmet b. Hanbel'e olan destekleri ve gitgide Mutezile üzerinde arttırarak devam ettirdikleri baskının"<sup>53</sup> Eşarî'nin Mutezileden ayrılmasına neden olduğu söylenebilir.

## 2. Eşarî'nin Eserleri ve Genel Nitelikleri

Eşarî'nin eserleri hakkında çok sayıda rivayetler vardır. Bağdâdî, onun eserlerinin sayısının 55 olduğuna dair bir rivayeti zikreder. Bu rivayetlerin bazısında eserlerinin sayısı 300 kadar çıkmaktadır.<sup>54</sup> Fakat bu eserlerinin büyük çoğunluğu günümüze kadar gelmemiştir. Bu eserler şunlardır:

a. *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (Müslümanların Görüşleri ve Namaz Kılanların İhtilafları):<sup>55</sup> Eşarî bu eserini Müslümanların görüşlerini açıklamak ve onların ihtilaf ettikleri dinsel görüşleri aktarmak üzere yazmıştır. Bu eserin ismi, Eşarî'nin bu eserindeki tavrını da ortaya koymaktadır. "Müslümanların görüşleri ve namaz kılanların ihtilafları" şeklindeki bu isim, İslam'ı din olarak benimsemiş herkesin görüşlerini içermektedir. Bu eserin isminin ilk kısmı olan İslamcılarının görüşleri kısmı teorik olana işaret etmekte iken; ikinci kısmı olan namaz kılanların ihtilafları pratik alandaki ortak bir eyleme işaret etmektedir. Bu nedenle bu isim bütün İslam fırkalarını kapsamakta ve onların görüşlerini içermektedir. Eşarî'nin başka bir eser yazdığı ve "*Makalat'ı Ğayri İslamiyyin*" (Müslüman Olmayanların Görüşleri) olarak isimlendirdiği çeşitli kaynaklarda aktarılmaktadır ki, bu eser elimizde mevcut değildir. Eşarî'nin bu eseri, teoloji ekollerinin görüşlerini ayrıntılı olarak açıklaması ve bu türden sonraki eserlerin ona göndermede bulunması nedeniyle son derece önemlidir. Eşarî, bu eserinde teoloji ekollerinin görüşlerini nesnel olarak sunmakta ve

<sup>52</sup> Eşarî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*, Beyrut 1991, 60,66.

<sup>53</sup> Keskin, *Eşariliğin Teşekkül Süreci*, 106.

<sup>54</sup> Eşarî'nin eserleri hakkında bkz. İbn Asâkîr, *Teybîn*, 128-140; Subkî, *Tabâkât*, 3/360-361; Ritter, H. , "Eş'arî", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yayınları, Eskişehir, 1997, 4/390-391; Abdulhmid, İrfan, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, 2/44-447; Keskin, *Eşariliğin Oluşum Süreci*, 4-25, 80-90.

<sup>55</sup> Eşarî, Ebu'l-Hasen Alk b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslamiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990.

görüşleri niteleyici ifade ve tanımlamalardan uzak durmaktadır. Bu tavrıyla bu görüşlerle ilgili niteleme ve tanımlamaları okuyucuya bırakmaktadır.

b. *Usûl'ü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* (Sünnet ve Cemaat Ehlinin Usulü)<sup>56</sup>: Bu eser *Risâle ilâ Ehli's-Sağr bi Bâbi'l-Ebvâb* olarak da isimlendirilmektedir.<sup>57</sup> Fakat bu eserde Ehlu's-Sünne ve'l-Cemaat'ın görüşlerine yer verildiğinden ve selefın üzerinde icma ettiğı konuları içerdiğinden bu şekilde isimlendirilmesi daha doğrudur. Konuları ve dili açısından Eşarî'nin diğer eserleri ile karşılaştırıldığında bu eserin dili daha sade ve anlaşılır, konuların sunumu ise felsefi olmayan bir yöntemle yapılmıştır. Bu eserin Eşarî'ye nispeti konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, ona ait olduğu düşüncesi daha ağırlıklıdır.<sup>58</sup> Eserin yazılış tarihi yazma nüshanın girişinde h. 267 olarak belirtilmiş ki bu tarihin onun çocukluk yıllarına denk gelmesi gerekçesiyle eseri tahkik eden tarafından h. 297 olarak düzeltilmiştir. Eşarî'nin bu eseri diğer eserlerinde olmayan peygamberlik ve diriliş gibi kelim konularını içermesi itibarıyla daha kapsamlıdır. Bu eserin ikinci kısmında konuların sunumuna “icma ettiler/*ecma'u alâ*” veya daha genel bir ifade ile “ümmetin öncekileri icma ettiler” şeklindeki ifade ile selefın üzerinde görüş birliğine vardığı görüşler sunulmuştur ki, bu birliktelik bütün Müslümanların birlikteliğı değil, Ehl-i Sünnet alimlerinin görüş birlikteliğıdir. Bununla birlikte bu ekol içerisinde de olsa bu görüş birliğinin imkânı ve gerçekliliğı tartışmalıdır. Eşarî, bu eserinde diğer eserlerinde olduğu gibi diyalektik yöntemi kullanmamış, kelim konularının öz olarak sunumu yapılmıştır. Görüşlerin delillendirilmesi hususunda ise akli deliller yerine nakli deliller kullanılmıştır. Bu niteliğı ile eser, hadis taraftarlarının yöntemiyle uygunluk arz etmektedir.

c. *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne* (Dinin Temel İlkelerinin Açıklanması):<sup>59</sup> Eşarî Mutezile'den ayrılmasından sonra muhtemelen kendi düşüncesine toplumsal bir zemin bulmak üzere Bağdat'a gelmiştir. Eşarî'nin Bağdat'a geldikten sonra bu eserini yazması ve amacı çeşitli kaynaklarda şu şekilde açıklanmaktadır: “Eşarî Bağdat'a gelince Berbehârî'nin yanına geldi.

<sup>56</sup> Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Usûl'ü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, Thk. Muhammed Seyyid Culaynid, Kahire trs.

<sup>57</sup> Eşarî, *Usûl*, (Culaynid tarafından yazılan önsöz), 14; Keskin, *Eşariliğın Oluşum Süreci*, 8-13;

<sup>58</sup> Bu eserin Eşarî'ye ait olması noktasında bkz. Eşarî, *Usûl*, (Culaynid tarafından yazılan önsöz), 12-20; Frank, *As'hari*, 445; Keskin, *Eşariliğın Oluşum Süreci*, 6-8;

<sup>59</sup> Eşarî'nin bu eserinin Arapça ve diğer dillerde çeşitli baskıları yapılmıştır. Bu eserin İngilizce tercümesi Klein tarafından yapılmıştır. Klein bu tercümenin başlangıcında Eşarî'nin yaşadığı döneme kadar olan süreçteki ilk üç asra ait İslam düşüncesinin gelişimi ile ilgili bilgiler vermekte ve onun eserlerinin kısa bir tanıtımını yapmaktadır. Bkz. Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *al-İbanah an Usul ad-Diyânah*, trc. Walter C. Klein, American Oriental Society, New Haven, 1940;

Ben Cubbâi'ye ve Ebu Hâşim'e reddiyeler yazdım. Onları eleştirdim. Aynı şekilde Yahudilere, Hıristiyanlara ve Mecusilere de reddiyeler yazdım. O susunca Berbehâri şöyle dedi: "Senin söylediğin şeyler konusunda az veya çok bir şey bilmiyorum. Biz sadece Ahmet b. Hanbel'in dediklerini biliriz. Berbehârî, onun bu sözünden sonra Eşarî'nin yanından ayrıldığını, "İbâne" adlı kitabını yazdığını, Berbehârî ise onun bu kitabını kabul etmediğini, Bağdat'tan çıkıncaya kadar da Eşarî'nin bir daha ortalıkta görünmediğini söyledi.<sup>60</sup>

Eşarî bu eserinin ismini teoloji konularını açıklamak olarak belirlemesine rağmen, bu eser onun görüşlerinden çok onun tavırlarını belirlemektedir. Bu tavırlar özellikle de Eşarî'nin Luma' adlı eseriyle karşılaştırıldığında netlik kazanmaktadır. O bu eserine, "doğrudan ayrılmışlar" olarak ifade ettiği "ehli'z-zeyğ" ve peygamberin sünnetinde olmayan şeyleri kabul edenler olarak tanımladığı "Ehl-i Bida'nın görüşlerini sunmakla başlamaktadır. Kendi görüşlerini sunarken de doğrudan ayrılanların karşıtı olarak "ehlu'l-hak", peygamberin sünnetinde olmayan şeyleri kabul etme tavrının karşıtı olarak da sünnete uymayı ifade eden Ehlu's-Sünnet'in görüşleri olarak ifade etmektedir. Luma' adlı eserinde fırkaların görüşlerine atıfta bulunurken fırkaların ismini zikretmekte iken, bu eserinde fırkaların isminden çok fırkalara atfettiği veya daha önce başkaları tarafından atfedilmiş ve halk bilincinde yerleşmiş niteliklere atıfta bulunmaktadır.

Eşarî, bu eserinde, fırkaları yermek üzere sonradan uydurulmuş hadisleri kullanmakta ve bu hadislerdeki yergi ifadelerinin haklılığını savunmaktadır. Bu bağlamda hadis olarak rivayet edilen "Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir" sözünü, Mutezilenin görüşlerinin açıklanması sırasında çok sık kullanılmaktadır.<sup>61</sup> Mutezile ve Kaderiye hakkında bu nitelemenin gerekçesi ise, onların kulların fiillerinin yaratıcısı olarak insanı görme görüşlerinden ortaya çıkmaktadır. Ona göre Mecusiler, biri iyiliğin yaratıcısı ve biri de kötülüğün yaratıcısı olmak üzere iki yaratıcı kabul etmektedirler.<sup>62</sup> Kaderiye hakkında söylenen bu söz ile birlikte diğer fırkaları niteleyici sözlerin de hadis olarak rivayet edildiği görülmektedir. Peygamberden sonra sosyal, siyasal ve düşünsel şartların bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve farklı yorumlarıyla diğerlerinden ayrılmış fırkalarla ilişkili olarak zikredilen ve hadis olarak rivayet edilen bu ve benzeri sözlerin peygambere ait olması imkânsızdır. Bu fırkalar, Hz. Muhammed'in

<sup>60</sup> Ahvâzî, *Mesâlib*, 158-159; Ebu Ya'la, *Tabâkât*, 330.

<sup>61</sup> Eşarî, *İbâne*, 23. Kaderiyye hakkındaki bu olumsuz niteleme Ehl-i Sünnet alimlerinin yazdıkları milal ve nihâl kitaplarında yer almaktadır. Şehristânî bu hadis olarak aktarılan bu söze eserinde yer verdiği gibi, "Kaderiyye, kader konusunda Allah'ın düşmanlarıdır" şeklinde bir hadise de yer vermektedir. Şehristânî, *Milal*, 1/38.

<sup>62</sup> Eşarî, *İbâne*, 22-23.



ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'in gelecekte ortaya çıkan fırkalarla ilgili belirlemelerde bulunması, onun bilgi kaynakları açısından mümkün değildir. Bu fırkaların isimlendirilmesi ya kendileri tarafından yapılmış veya çoğu kere başkaları tarafından yapılmıştır. Örneğin daha sonra da zikredeceğimiz gibi Kaderiyye isminin kaderi kabul edenleri mi yoksa inkar edenleri mi ifade ettiği tartışma konusudur. Bu durumda işaret ettiği fikirsel alan üzerinde dahi uzlaşma sağlanmayan fırkalar hakkında Hz. Muhammed'e atfedilen çeşitli ekollerle ilgili niteleyici ifadelerinin ona ait olması mümkün değildir.

Kur'an'ın yaratılmamış olduğu fikrini savunurken, karşıt görüşte olanlara farklı inançsal nitelikleri atfetmektedir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul eden Cehmiyyenin görüşlerini iletirken "onlar Hıristiyanların iddia ettiği gibi..."<sup>63</sup> ifadesini kullanmaktadır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyenlerin onun bir beşer sözü olduğunu kabul ettiklerini, bunun da "bu ancak bir beşer sözüdür"<sup>64</sup> ayetinde ifade edilen müşriklerin niteliği olduğunu açıklamaktadır.<sup>65</sup> Halbuki bu ayet Kur'an'ın Allah tarafından indirilmediğini ve Hz. Muhammed'in onu sihirbazlardan öğrenerek yazdığını ifade eden inkarcıların sözlerini nakletmektedir. Kur'an'ın yaratılmışlığını savunan ekoller, onun Allah tarafından gönderildiğini kabul etmelerinden ötürü bu şekilde nitelenemezler. Eşarî'nin, Ebu Hanife'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul ettiği ve bu nedenle de müşrik olduğunu ifade eden rivayetlere eserinde yer vermesi ve bunları eleştirmemesi, aynı şekilde kendisinin de bu düşünceyi kabul edenlerin müşrik olduğu şeklindeki iddiası, onun bu rivayetlerin doğruluğu konusunda şüphe duymadığını göstermektedir. Bu rivayetlerden birisi şöyledir: "Süfyân Sevrî, Hammâd b. Ebî Süleyman'ın şöyle dediğini rivayet etmektedir. Müşrik Ebu Hanife'ye söyle ki ben ondan uzağım. Çünkü o Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylüyordu."<sup>66</sup> Onun eserinde bu rivayetlere yer vermesi, Hanbelîlere yakınlaşma arzusunun bir göstergesidir. Eşarî, aynı şekilde bu düşünceyi savunanların kafir olduğuna dair görüşlere de eserinde yer vermektedir.<sup>67</sup>

Eşarî, bu eserinde, Ahmed b. Hanbel'e övgüler söylemekte ve onun düşüncesini kabul ettiğini açık bir şekilde belirtmektedir. Eşarî'nin Bağdat'a geldikten sonra Hanbelî alimi Berbehârî'nin yanına gitmesi ve İbâne'yi tasnif ederek ona sunması, Eşarî'nin bu eserindeki Ahmet b. Hanbel

<sup>63</sup> Eşarî, *İbâne*, 41.

<sup>64</sup> Müddessîr 74/25.

<sup>65</sup> Eşarî, *İbâne*, 41

<sup>66</sup> Eşarî, *İbâne*, 49; Ebu Hanife'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia ettiğinden ötürü Hammad b. Ebi Süleyman'ın onu müşrik olarak nitelemesine dair başka bir rivayet daha yer almaktadır.

<sup>67</sup> Eşarî, *İbâne*, 49.

hakkında söylediklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hak ve Sünnet taraftarlarının görüşlerini açıkladığı kısımda Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini kabul ettiğini ifade eder ve onu şu şekilde över: "Biz Ahmet b. Hanbel'in söylediklerini kabul ederiz. Allah onun yüzünü ağartsın, derecesini yükseltsin, onun görüşlerini kabul edenler doğruyu kabul etmişler ve ona muhalefet edenler de muhaliftirler. Çünkü o faziletli imam, olgun önderdir. Dalalet açığa çıktığında Allah onunla gerçeği açıkladı, onunla ilkelerini ortaya koydu. Bidatçilerin bidatini, sapıtanların sapıklıklarını, şüpheye düşürenlerin şüphelerini onunla savdı"<sup>68</sup> Eşarî'nin İbn Hanbel'in görüşlerini kabul ettiğini açıklaması ve onu bu sözlerle övmesinin ardında, o dönemde etkili olan Hanbelîlerce kabul edilme arzusu vardır. Nitekim o Mutezileden ayrıldıktan sonra özgün bir düşünce ve inanç sistemi geliştirmemiş, Ahmet b. Hanbel'in görüşlerini kabul etmiştir. Ehvazi'nin Eşarî'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de onun bu eserini kendisini Hanbelîlere kabul ettirmek için yazdığı, fakat Hanbelîlerin onu İbâne'de yazdıklarıyla kabul etmedikleri ve onu kovdukları şeklindedir.<sup>69</sup>

Eşarî'nin bu eserini yaşamının hangi döneminde yazdığı da tartışma konusudur. Bazı kaynaklar İbâne'nin Eşarî'nin son eseri olduğunu zikrederken, bazıları da Mutezile'den ayrıldıktan ve Bağdat'a geldikten sonra Eşarî'nin İbâne'yi yazdığını söylemektedirler. Eşarî'nin yukarıda zikrettiğimiz Ahmed b. Hanbel ve görüşleri, aynı şekilde Hanbelîlerin karşı cephesinde yer alan ekollere karşı katı eleştirici ve olumsuz imansal nitelendirmeleri şeklindeki tavrı, onun bu eserini Mutezileden ayrıldıktan sonra kendisini Hanbelîlere kabul ettirmek için yazdığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte bu eserde teoloji konularının sıralanışı da bu görüşü desteklemektedir. O, Lüma' adlı eserinde teoloji konularını belirli bir sistematik içerisinde incelemekte iken, bu eserine bidat ehli ve hak ehlinin görüşlerini verdikten sonra Allah'ın ahirette görülmesi ve Kur'an'ın yaratılmamış olduğu konusunu incelemektedir. Bu konuların öncelenmesi, o dönemde var olan teolojik tartışmalarla ilgilidir ve aynı zamanda da Hanbelîlerin görüşlerinin belirgin bir şekilde açıklandığı konulardır.

d. *Kitabu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*<sup>70</sup> (Doğrudan Ayrılanlar ve Bidat Ehlinin Tenkiti Konusunda İşaretler): Hadis taraftarlarının görüşlerinin akılcı yöntemle delillendirildiği bir eserdir. Eşarî'nin, Hadis Taraftarlarının görüşlerini akılcı yöntemle açıklamaya çalışan bir alim olarak nitelenmesi de,<sup>71</sup> çoğunlukla bu eserindeki yöntemi

<sup>68</sup> Eşarî, *İbâne*, 25.

<sup>69</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 388-389.

<sup>70</sup> Eşarî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Redd'i ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Richard McCarty, Beyrut, 1952.

<sup>71</sup> Watt, *İslamic Tehology and Philosophy*, 65.

nedeniyedir. O, bu eserinde kelim konularındaki görüşlerini sunmakta ve bu görüşlerini Kur'an ayetleri ve akıl ile temellendirmektedir. Bu eserde hiçbir hadisi görüşlerine delil olarak kullanmaması, eserin belirgin niteliklerinden birini oluşturmaktadır. Onun bu yaklaşımı, hadislerin delil olarak kullanılmadığı durumlarda da Ehl-i Sünnet teolojisinin oluşturulabileceğini göstermektedir.

e. *Risâletu'n fi'l-İstihânu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* (Kelim İlmi İle Uğraşmanın İmkânı):<sup>72</sup> Bu eser *el-Hass ale'l-Bahs* olarak da isimlendirilmektedir.<sup>73</sup> Eşârî, bu risalesini kelim ilmi ile uğraşmanın imkanı ve gerekliliğini açıklamak için telif etmiştir. Burada Eşârî, pek çok kelamcının yaptığı gibi karşıt görüşlerden hareketle kendi görüşünü açıklamaktadır. Kelim ilminin gerekliliği konusundaki karşıt görüşler, bu ilim Hz. Muhammed döneminde olmadığı, kelamın sonradan dinsel kavramlar alanına giren töz, ilinti vs. felsefi kavramları kullandığı gibi gerekçelerle bidat olduğu tezine karşı,<sup>74</sup> “Hz. Muhammed’in “kelim ilminin inceleme konuları hakkında konuşan bir insana bidatçı ve dalalet ehli deyiniz şeklinde bir sözü de olmamıştır. Öyleyse size de onun konuşmadığı bir konuda konuştuğunuz için bidatçı olmanız” ve “kelim ilminin incelediği şeyleri peygamber bilmekte ve Kur'an da bunlardan bahsetmektedir. Örneğin, hareket ve durmanın asılları hakkında Kur'an'da konuşulmuş ve bunlar tevhide işaret eder. Allah Hz. İbrahim'in yıldızlara, aya ve güneşe bakarak kaybolan şeylerin ilah olamayacağı şeklindeki istidlalini bize haber vermektedir. Burada bu varlıkların kaybolması ve hareket etmesi ilah olmamalarına delil getirilmiştir”<sup>75</sup> şeklinde cevap vermektedir.

Kelim karşıtı söylemin, düşünce tarihimizde çok sayıda taraftarı mevcuttur. Bu tavrı benimseyenler genel olarak kelamın kavramlarının ve yönteminin Hz. Muhammed döneminde olmadığı ve Kur'an'da da bildirilmediği gerekçesiyle bidat olduğu savını geliştirmişlerdir. Kelim ilmi, inançların rasyonel temellerini oluşturduğundan, kanıtlama sürecinde kullandığı nesnelere olgunun değişmesiyle değişeceği gerçeğini kabul etmek zorundadır. Belirli zaman dilimlerinde dinsel söylem, yöntem ve kavramları itibarıyla değişeceği gibi, aynı zaman diliminde mekânların

<sup>72</sup> Eşârî, Ebu'l-Hasen, *el-İstihânu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, thk.Richard McCarty, Beyrutu 1952; Bu risale Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilerek “Eş'arî'nin Kelam Yöntemini Savunması” adıyla yayımlanmıştır. Eşârî, “Eş'arî'nin Kelam Yöntemini Savunması”, trc. Bekir Topaloğlu, *Kelim Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004, ss. Topaloğlu, Bekir, *Kelim Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, 99.

<sup>73</sup> İbn Asâkir, *Tebyîn*, 132; Topaloğlu, bu eserin adının *el-Has ale'l-Bahs* olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bkz., 99.

<sup>74</sup> Eşârî, *İstihân*, 88.

<sup>75</sup> Eşârî, age, 88-90.

farklılığıyla da değişebilmektedir. Bununla birlikte Kur'an, insana akılcı çıkarımlar için yöntem de vermektedir.

f. *Meseletu'l-İmân min Kelâm'ı Ebi'l-Hasen el-Eşarî*.<sup>76</sup>(Eşarî Düşüncesinde İman Problemi). Eşarî bu risalesini imanın yaratılmamış olduğunu kanıtlamak üzere telif etmiştir. Eşarî'nin, Allah ve sıfatları dışından her şeyi yaratılmış olarak kabul eden ve buna bağlı olarak da imanın da yaratılmış olduğunu savunan Hâris Muhâsibî, Cafer b. Harb, İbn Küllâb vs. gibi alimlere karşı, imanın yaratılmamış olmadığını savunan Ahmed b. Hanbel ve Hadis Taraftarlarının görüşlerini tercih etmiş olması,<sup>77</sup> bu risalenin girişinde Eşarî'nin bu eserini Bağdat'ta yazdırdığı<sup>78</sup> bilgisi ve Allah'ın keliması ve ilmini yaratılmış olarak kabul edenleri tekfir etmesi<sup>79</sup> dikkate alındığında, onun bu eserinde de *İbâne* adlı eserinde takip ettiği Hanbelilere yakınlaşma şeklindeki amacı öncelediği söylenebilir.

### 3. Eşarî'nin Metodolojisi

Farklı asırlarda yaşamış kişilerin yöntemlerinin incelenmesi, kendi asrının yöntemi hakkında bilgi verdiği gibi o kişinin mensup olduğu fırkanın metodolojisi hakkında da bilgi verir. Çeşitli tefsircilerin yorum metodolojisi hakkında pek çok farklı çalışmaya rastlanmasına rağmen, kelimcilerin yorum metodolojileri hakkında araştırmalara rastlanılmamaktadır. Bir tefsirci her ne kadar Kur'an'ın tüm ayetlerini inceliyor ve kendine özgü veya daha önce kullanılmış bir metodolojiyi kullanmış olsa bile, dinsel inançları savunmak gibi bir görevi olmadığından onun yöntemi bir kelimcinin yöntemi kadar önemli değildir. Bir kelimcinin yorum metodolojisini önemli kılan şey, onun, geleneksel şekliyle, dinsel inançları savunan bir konumda olması ve cedeli bir yöntem olarak kullanmasıdır. Tefsirci, ayetleri bir bütünlük içerisinde açıklarken, kelimci bu bütünlüğe dikkat ettiği gibi, metni gerek kendi düşüncesinin dışında yer alan düşünörlere ve gerekse kendi dininin dışında yer alan diğer kişilerin benimsediği diğer inançlara karşı savunulabilir tarzda yorumlamak zorundadır. Çünkü kelimci, savunmacı yöntemi benimsemiştir. Aynı zamanda o, en etkin bir biçimde cedel yöntemini kullanmaktadır. Kelamcı benimsediği inançları savunmadan önce, kendi metodolojisini savunmak zorundadır. Hatta metodolojinin savunulması, inançları savunmadan daha önce gelmektedir. Çünkü inançları

<sup>76</sup> Eşari, Ebu'l-Hasen, *Meseletu'l-İmân min Kelâm'ı Ebi'l-Hasen el-Eşarî* (Hıdır Hüseyin'in neşrettiği *İbâne* adlı eserin ekinde), Beyrut 1991. İbn Asâkir bu risalenin adının "Risâletu'n fi'l-İmân" olduğunu ve bu eserde iman için yaratma isminin kullanılmasını içerdini söylemektedir. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 132. Bu eser hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Frank, "al-Ash'arî", 446.

<sup>77</sup> Eşarî, *Meseletu'l-İmân*, 107.

<sup>78</sup> Eşarî, age, 107.

<sup>79</sup> Eşarî, age, 108.

benimseme ve onları savunma veya kabul edilen inançlardaki farklılaşma kullanılan metodolojinin farklılığından ortaya çıkmaktadır.

**a. Deliller ve Özellikleri:** Eşarî, delil olarak dinsel ve akli delilleri kullanmakta ve görüşlerini bu delillere dayandırmaktadır. Eşarî dini delilleri kitap, sünnet, icma, kıyas, sahabe, tabiin ve hadis taraftarlarından gelen rivayetler, Ahmet b. Hanbel'in görüşleri şeklinde sıralamaktadır. Fakat bir görüşün kanıtlanması sırasında bu delillerin kullanılış sırası Eşarî'nin eserlerinde farklılık arz etmektedir. Luma' adlı eserinde akli çıkarımları öncelerken, İbâne'de nakli öncelikleştirir ki bu farklılık eserlerin yazılış amacından ortaya çıkmaktadır. İbâne'nede Hanbelî öğretileri konu aldığından, akla karşı nakli öncelikleştirir. Nakli delillerle ilişkili olarak da İbâne'de ayetleri, hadisleri ve rivayetleri öncelerken, Lüma'da ayetleri delil olarak kullanmakta fakat hiçbir hadisi veya sahabe, tabiinden ve hadis imamlardan gelen rivayetleri kullanmamaktadır.

Çeşitli teoloji ekollerinin öğretilerinin ilk kaynağı olarak Kur'an'ı kabul ettiklerinde şüphe yoktur. Diğer bir deyişle Kur'an, teolojik öğretilerin temel kaynağıdır. Fakat Kur'an'ın teolojik öğretilerin temel kaynağı olması, çoğu kere ekollerin yorum metodolojilerine göre kendi düşüncesini tevil yoluyla ayetlerde ortaya çıkarmasıyla gerçekleşmektedir. Bu durumda Kur'an'ın anlatımı, farklı düşüncelerin çıkarsamada bulunduğu ve farklı düşünceler için kanıt olduğu bir konuma gelmektedir.

Eşarî'nin hadisleri delil olarak kullandığı eserinde incelediği konuların bazısında, hadisleri ayetlerden önce zikretmektedir. Delil olarak hadislerin ayetlerden önce zikredilmesinin özel olarak Eşarî'nin bu eserini telif etmedeki amacıyla ilişkili olduğu gibi, genel olarak da bazı inançların hadislerde daha açık ve teville ihtimal veremeyecek derecede kesin olarak açıklanmasından kaynaklanmaktadır. Peygamberden ve dolayısıyla vahyin iniş zamanından sonra ortaya çıkan çeşitli teolojik tartışmalarla ilgili vahyin kendisinde açık ve kesin belirlemeler bulunmadığı durumlarda, kişinin kendi inançlarını ifade eden hadisler ve rivayetler delil olarak kullanılmaktadır. Bazı durumlarda da vahyin olduğu fakat ancak tevil suretiyle görüşlere delalet ettiği durumlarda, hadislerin açık ve kesin ifadeleri ortaya çıkmaktadır. İnançlarla ilgili konularda bir yöntem olarak hadislerin delil olarak kullanılması, hadislerin güvenilirliği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle hadislerin Kur'an'a uygunluk, akla uygunluk ve olguya uygunluk açılarından değerlendirilmesi bir zorunluluktur. Fakat Eşarî'nin eserlerinde delil olarak kullandığı hadisleri bir kritere uygun olarak eleştiriye tabi tuttuğu söylenemez. Hadis taraftarlarının kullandığı hadisleri, herhangi bir değerlendirme ölçeğine bağlı olarak eleştiriye tabi tutmamıştır ki onun bu tavrı hadis taraftarlarının hadislerde sabit olan inançları ve ilkeleri yorumlamaksızın kabul etme yöntemlerinden kaynaklanmaktadır.

Eşarî İbâne adlı eserinin girişinde Allah'ın Hz. Muhammed'in sünnetine sarılmayı teşvik ettiğine dair ayetleri zikretmekte ve bu ayetlerin

onun sünnetine bağlanmaya işaret ettiğini belirtmekte, onun sünnetini önemsemeyenleri de şeytana uymakla itham etmektedir.<sup>80</sup> Fakat onun bu bağlamda kullandığı ayetler onun sünnetinin bağlayıcılığını açıklayan ayetler olmanın ötesinde, onun tebliğ ettiği vahyin değişmezliği ve bağlayıcılığını açıklayan ayetlerdir. Eşarî, “o kendi hevâsından konuşmaz, o konuştuğuları vahiydir”<sup>81</sup> ayetini de bu bağlamda kullanmaktadır. Halbuki bu ayet Hz. Muhammed’in tüm konuşmalarını değil, sadece vahiy olduğunu açıkladığı konuşmaları ifade edilmektedir. Aynı şekilde, “ben kendiliğimden bir şey değiştirmem, ben ancak bana vahiy olunana uyarım”<sup>82</sup> ayeti, onun hadislerine değil, vahiy olarak konuştuğularına işaret etmektedir.

Eşarî’nin, selefi metodolojide olduğu gibi icmayı da delil olarak kullandığı görülmektedir. Özellikle “Usul” adlı eserinde selefin görüşleri açıklanırken “onlar icma ettiler” şeklinde ifadeler mevcuttur. Fakat icmanın delil olarak kullanılması ve imkanı konusundaki bir tartışmada, kişinin, sahabe icması ve sonraki asırların icması konusundaki yaklaşımı belirleyici olmaktadır. Seleflerin bir kısmı icmayı delil olarak kabul etmezken, diğer bir kısmı sadece sahabe icmasını kabul etmektedir.<sup>83</sup> İbn Hanbel, icmanın sahabe icması olduğunu, sonraki asırlarda icma gerçekleşmiş olsa bile bunun az olduğunu ifade etmektedir.<sup>84</sup> Eşarî’nin teolojik öğretisinin oluşmasında ise onun sefefe vurgusu dikkat çekicidir. Eşarî Mutezileyi eleştirirken onların sefefdten gelen rivayetlere muhalefet ettiklerini, kendi görüşlerini belirlerken de kendisinin sefefd görüşlerine sarıldığını ifade etmektedir. Gerçekte bu vurgu, bütün kelamcılarının ve kelam ekollerinin vurgusudur. Bu özellik, tabâkât kitaplarının tasnifinde de göze çarpmaktadır. Fırkaların değişik tabakalardaki taraftarları ve bunların görüşlerinin yer aldığı tabâkât kitaplarında, her fırkanın görüşü sefefdten taraftar bulmak, bu görüşler kesintisiz olarak peygambere kadar götürülmekte, bu tabakalarda yer alan önemli ve bariz şahsiyetler her fırkanın görüşlerinin taraftarı olarak kullanılmaktadır. Çoğu kere bu önemli ve bariz şahsiyet bir görüşünden veya uygulamasından ötürü farklı bir fırkaya mensup iken, diğer bir görüş ve uygulamasından ötürü de diğer fırkanın taraftarı olmaktadır. Bu anlayış, tasavvuf öğretilerinin ve uygulamalarının kesintisiz olarak peygambere dayandırılması anlayışında da mevcuttur. Fikirlerin kesintisiz olarak çeşitli tabakalardaki kişiler aracılığıyla peygambere dayanması, onun da Allah’tan vahiy alan biri olarak bilinmesi, gerçekte fikirlerin ve uygulamalarının Allah tarafından onandığı veya

<sup>80</sup> Eşarî, *İbâne*, 20.

<sup>81</sup> Necm 3-4.

<sup>82</sup> Yunus 15.

<sup>83</sup> Bkz. Ebu Zehra, Muhammed, *Ahmet İbn-i Hanbel*, Hilal Yayınları, trc. Osman Keskiöglü, Ankara 1984, 282-291.

<sup>84</sup> İbn Hanbel, *Kîtâbu’l-Akide*, ([www.almeshkat.com](http://www.almeshkat.com)), 17.

belirlendiği fikrini ima etmektedir. Çeşitli fırkalara ait görüşlerin olumsuzlanmasındaki diğer bir yöntem, bir düşüncenin ümmetin icmasına muhalefet olarak nitelemektir. Burada icma, bir devirdeki Müslüman düşünürlerin görüşlerinin birlikteliğini ve genel olarak ümmetin tümünün birlikteliğini ifade etmektedir. Gerçekte teoloji ekolleri açısından icma, kendi görüşlerini kabul eden alimlerin bir görüş üzerinde birleşmesi, icmaya muhalefet ise gerçekte o fırkaya muhalefettir.

Eşarî'nin teolojik görüşlerinin açıklanmasında kıyas bir delil olarak kullanılmaktadır. İbn Fûrek, onun, kıyası bir konuda kitap ve sünnette bir nass bulunmadığı durumlarda yargıda bulunmanın aracı olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.<sup>85</sup> Kıyasın bir delil olarak kullanılması, gerçekte, çeşitli asırlarda yaşayan insanların karşılaştıkları farklı ve özel durumlar hakkında yeni hükümler ortaya koyma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet olarak kendisini ifade eden Zahiriler açısından kıyas delil olarak kabul edilmediği gibi Hadis Taraftarları da kıyası delil olarak kullanmamaktadırlar. Ahmet b. Hanbel sünnette kıyasın olmadığını<sup>86</sup> söylediği gibi, Berbehârî (ö.329), sünnette kıyasın olmadığını ve asıl olanın Hz. Muhammed'den gelen haberleri nitelemeksizin, açıklamaksızın, niçin ve nasıl sorularını sormaksızın doğrulamak olduğunu belirtmektedir.<sup>87</sup>

**b. Literal Anlamların Öncelenmesi:** Eşarî'nin teolojik yorumunda dinsel ifadelerin literal anlamlarının kabul edilmesi temel yöntemdir. Bu nedenle o, Kur'an'ın literal anlamlarının kabul edilmesi gerektiğini, literal anlamdan ancak bir delil ile vazgeçilebileceği yöntemini benimsemiştir. Literal anlam kelimenin gerçek anlamıdır ki kelimenin dış dünyada veya zihinde oluşturduğu anlamdır. Eşarî'nin hakikat ve mecaz anlayışını açıklayan İbn Fûrek, onun mezhebinde sözlerin gerçek anlamlarının asıl olduğunu, mecazın ise tali olduğunu ifade ederek, mecazın akıl, vahiy veya ona ilişen bir hal ile bilinebileceğini ifade etmektedir.<sup>88</sup> Allah'ın ahirette görülmesi konusunda delil olarak kullandığı “*Rabb'lerine bakarlar*” ifadesinin Allah'ı gözle görmek şeklindeki zahiri anlamı kabul etmekte ve Mutezilenin onların Allah'ın sevabını beklediği şeklindeki yorumunu bu yönetime dayalı olarak reddetmektedir.<sup>89</sup> Ona göre, Allah'ın nimeti Allah'tan başka olduğundan ayetin zahiri anlamından uzaklaşma söz konusudur. Aynı şekilde, Allah'ın iki eli olduğunu ifade eden ve insan biçimci bir anlatımı içeren ayetlerin yorumlanmasında ancak bir delil ile Kur'an'ın zahiri yorumlarından vazgeçilebileceği gerekçesiyle Allah'ın iki eli olduğu

<sup>85</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 24.

<sup>86</sup> Ahmet b. Hanbel, *Usulu's-Sünne*, ([www.almeshkat.com](http://www.almeshkat.com)), 1.

<sup>87</sup> Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, ([www.almeshkat.com](http://www.almeshkat.com)), 1

<sup>88</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 27.

<sup>89</sup> Eşarî, *İbâne*, 31.

şeklinde bir görüşü kabul etmektedir.<sup>90</sup> Fakat Eşarî'nin sıfatlarla ilgili olarak insan biçimci anlatımları “benzetmesiz/*bilâtaşbih* ve niteliksiz/*bilâkayf*” olarak kabul etmesi, aynı şekilde zahiri anlamdan vazgeçmek anlamına gelmektedir. Bu durumda “Allah’ın iki eli vardır” önermesi, el kelimesinin zahiri olarak ifade ettiği anlam olarak bir organ olmasıdır. Bu organı benzetmesiz ve niteliksiz olarak kabul etmek, ayetin zahirinde olmayan bir anlamı benimsemek anlamına gelir ki bu da bir kanıt olmaksızın zahiri anlamdan uzaklaşmaktır. Bununla birlikte, Eşarî'nin kelimelerin lügat anlamlarını kendi görüşlerinin lehinde kullandığı görülmektedir.

Bir kelimenin zahiri ve gerçek anlamından uzaklaşmak mecazi anlamlarını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte genel (umum) bir ifadenin özel (husus) bir ifade olarak anlaşılması da gerçek anlamdan uzaklaşmadır. Genel bir ifadenin özelleştirilmesi için de bir kanıt gerekecektir. Eşarî, literal olarak genellik ifade eden bir anlatımın özel olarak anlaşılması için bir kanıtın gerekli olduğunu ifade etmekte ve bunu kelimenin literal ve gerçek anlamından vazgeçerek mecazi anlamını kabul etmek için bir kanıtın gerekli olmasına delil getirmektedir.<sup>91</sup> Fakat sonraki Ehl-i Sünnet alimlerinin genellik ifade eden anlatımları herhangi bir kanıt olmaksızın özelleştirdiklerine dair pek çok örnek bulmak mümkündür. Örneğin, “kim bir inananı kasten öldürürse, onun cezası içerisinde ebedi kalacağı cehennemdir”<sup>92</sup> genel ifadesi, bir inananı imanından dolayı öldüren kişi olarak özelleştirilmiş ve bu eylemi de ancak inkârcı bir kimsenin yapacağı ileri sürülmüştür. Gerçekte bu tevili haklı çıkaracak dinsel veya akli bir kanıt olmasa da, iman-amel ilişkisi konusunda Ehl-i Sünnet’in anlayışı ile bağdaşmadığından bu yorum kabul görmüştür.

Eşarî, Mutezilenin görüşlerini eleştirirken, onların hevâlarının atalarını ve kendilerinden öncekileri taklit etmeye götürdüğünü, Allah kesin bir kanıt ve açıklayıcı bir delil indirmediği, Allah’ın elçisinden ve önceki seleften nakledilmediği halde Kur’an’ı kendi görüşleri doğrultusunda tevil ettiklerini belirtmektedir.<sup>93</sup> Eşarî'nin Mutezile hakkındaki eleştiri noktalarının aynısını bizzat kendi eserlerinde de mevcuttur. Nitekim kendisi de Ahmet b. Hanbel’in görüşlerini kabul ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Kur’an’ın tevil edilmesi konusunda da Eşarî'nin eleştiri konularına bizzat kendisinin düştüğü görülmektedir. Burada Eşarî, tevili haklı çıkaracak bir neden olarak başka ayetlerden bir delili, peygamberden bir hadisi ve sahabe ve tabiinden bir rivayeti kabul etmektedir. Fakat bilmek gerekir ki bu kanıt, üzerinde uzlaşma sağlanmış bir kanıt olmanın ötesinde, kişinin kendi kanıtı

<sup>90</sup> Eşarî, *İbâne*, 65.

<sup>91</sup> Eşarî, *İbâne* 65.

<sup>92</sup> Nisâ 4/93.

<sup>93</sup> Eşarî, *İbâne*, 22.



olma niteliğini taşımakta ve herkes kendi kanıtının güvenilirliğini savunmaktadır.

**c. Semantik Yöntem:** Dinsel metinlerin yorumlanması teolojik bir öğretinin geliştirilmesinde geniş yer tutar. Bu yorumlama, yoruma ait genel ilkelerle birlikte, kelime ve cümlelerin anlamlarının doğru olarak ortaya konmasıyla gerçekleşir. Bu yöntemle kelimelerin anlamlarının hakikat veya mecaz olduğu, bunların olgudaki anlamları, bildirim kendi bütünlüğü içerisindeki anlamları, kelimenin dikey ve yatay olarak ifade ettiği anlamlar ve anlam kaymaları vs. ortaya koymak mümkün olmaktadır. Bu nedenle semantik, dilbilimin konusu olduğu felsefesinin ve teolojinin de yöntemidir. Eşarî'ye göre Allah Araplara kendi dilleri ile hitap etmiş ve bu nedenle bir kelimenin anlamı onların sözlerinde olduğu gibi anlaşılmalı ve onların söylemlerinde ifade ettiği gibi düşünülmelidir.<sup>94</sup> O bu görüşünü kanıtlamak için her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesini, Kur'an'ın apaçık bir Arapça olmasını ve onların düşüncelerini istemesini anlatan ayetlere atıfta bulunmaktadır.<sup>95</sup> İbn Fûrek ise onun Kur'an'da Arap dilinden başka bir dilin olduğunu söyleyenlerin görüşlerini yadsıdığını belirtmektedir.<sup>96</sup> Vahyin dilinin elçinin dili ile aynı olması ilk olarak vahyin insanlara ulaştırması için indirildiği bilişsel yapıda bir anlam ifade etmesi ve o kişinin zihninde bildirim kelime ve cümlelerinin karşılıklarının olması gerekmektedir. Bu gereklilik bildirim anlamlı olarak insana aktarılması için vahyin alıcısının zihninde vahyin anlam kazanmasından ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak ise, vahyin insan için anlam ifade eden bir bildirim olması için tebliğ edildiği toplumsal bilinçte karşılıklarının olması gerekmektedir. Bildirim tebliğ edildiği toplumsal yapıda teorik ve pratik olarak bazı davranış değişikliklerini gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Öyleyse vahyin amaç ve hedeflerinin gerçekleşmesi açısından, bildirim anlaşılması zorunludur.

Eşarî'nin semantik yöntemi uygulayışını onun teolojik öğretisindeki bir örnekle açıklamak istiyorum. Bilindiği gibi ilk dönem kelim tartışmalarında Allah'ın ahirette görülmesi problemi önemli bir yer tutar. Her ne kadar bu tartışmanın İslam'ın dünya görüşünün şekillenmesinde önemli bir yeri olmasa da, fırkaların teolojisinin belirgin bir niteliği haline gelmiştir. Eşarî'nin İbâne adlı eserine karşı görüşleri ve hadis taraftarlarının görüşlerini aktarmasının ardından bu konuyla başlamasının nedeni budur. Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili tartışma, ayetlerin yorumları ve asıl olarak hadislerin bir delil olarak kullanılması ile biçimlenmektedir. Bu

<sup>94</sup> Eşarî, *İbâne*, 61.

<sup>95</sup> Eşarî'nin atıfta bulunduğu ayetler şunlardır: İbrâhîm 14/4; Nahl 16/103; Zuhuruf 43/3; Muhammed 47/24.

<sup>96</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 149.

konuda “*Yüzler o gün parlar. Onlar Rabb’lerine bakarlar*”<sup>97</sup> ayetindeki “bakmak” fiilinin anlamı firkaların bu konudaki düşüncelerine etki etmektedir. Eşarî’ye göre dört bakma vardır. Birincisi, “*Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratıldı*” ayetinde ifade edildiği şekilde inceleme (itibâr) bakışı; İkincisi, “*Onlar sadece korkunç bir sesi bekliyorlar*”<sup>98</sup> ayetinde ifade edildiği şekilde bekleme (intizâr) bakışı; Üçüncüsü; “*Kıyamet günü Allah onlara bakmaz*”<sup>99</sup> ayetinde olduğu gibi duygusal bakış; Dördüncüsü ise; görme bakışıdır. Bu ayette, ahiretin tefekkür ve inceleme yeri olmadığından inceleme bakışı; bakma yüz ile birlikte zikredildiğinden ve dilcilere göre de yüz ile birlikte zikredilen bakmanın görme bakışı anlamını ifade etmesinden ve aynı şekilde ahiretin bekleme yeri olmamasından ötürü bekleme bakışı; varlıkların Allah’a duygusal bir bakışla bakmalarının uygun olmamasından ötürü duygusal bakış kastedilmiş olmaz. Öyleyse bu ayette görme bakışı kastedilmiştir.<sup>100</sup> Aynı şekilde Eşarî, gözün idrak ile birlikte zikredildiği durumlarda anlamının gözle görme olduğunu ifade ederken, Abdulcebbar, dilde böyle bir kullanımın olmadığını ve bunun Eşarî tarafından icat edildiğini ifade eder.<sup>101</sup> Eşarî, bu ayetteki bakmanın gözle görme anlamında olduğunda dair dilcilerin görüşlerine ve şiirlere de atıfta bulunmaktadır. Dile yapılan bu referanslar, kelimenin gerçek anlamını, cümle içerisindeki yeri itibarıyla ifade ettiği anlamını ve bağlamın gerektirdiği anlamını ortaya koymak amacıyla değil, kişinin kendi görüşünü destekleyecek anlamını ortaya çıkarmaya ve karşıt görüşleri izale etmeye yöneliktir. Allah’ın ahirette görülmeyeceğini düşünen Mutezile alimleri bu görüşlerinin gereği olarak bu ayetteki bakmayı beklemek, yani inanan insanların Rabb’lerinin sevabını beklemek anlamında yorumlamaktadırlar. Mutezile alimleri bu ayetteki *bakmak* kelimesini beklemek şeklinde yorumlarken de dile atıfta bulunmaktadır. Bu durumda dile yapılan referanslar herkesin kendi görüşünü desteklemek için bir araç olmaktadır.

Eşarî, kendi teolojik görüşlerini açıklarken vurgu yaptığı temel anlama yöntemi, Kur’an’ın zahiri anlamda anlaşılması gerektiği, zahiri anlamdan ancak bir delil ile vaz geçileceği ilkesidir.<sup>102</sup> Bu ilkeyi pek çok teolojik yorumunda etkin bir biçimde uygulamaktadır. Örneğin, “*o gün yüzler parlar. Onlar Rabb’lerine bakarlar*” ayetini, Allah’ın ahirette görülmeyeceği şeklindeki kendi görüşü lehinde yorumlarken, bu bakmanın gerçek anlamda anlaşılması gerektiği ilkesine gider ve bu bağlamda Mutezilenin onların Rabb’lerinin nimetini beklemekte oldukları şeklindeki görüşünün tutarsızlığını

<sup>97</sup> Kıyâme 75/22-23.

<sup>98</sup> Yâsîn, 36/49.

<sup>99</sup> Âlû İmrân 3/77.

<sup>100</sup> Eşarî, *İbâne*, 30.

<sup>101</sup> Abdulcebbar, *Şerh*, 235.

<sup>102</sup> Eşarî, *İbâne*, 31; *Meseletü'l-İmân*, 108.

kanıtlar. Bu ilkeyi uyguladığı diğer bir sorun da, Kur'an'ın yaratılmış olmadığı düşüncesidir. “*Yaratma ve emir ona aittir*” ayetini delil getirerek, Allah dışındaki bütün varlıkların/yaratılmışların yaratma bağlamında değerlendirilmesi gerektiği, bir sözün lafzı genel bir lafız ise onun hakikatinin de genel olduğunu belirtir. Emir olan Kur'an ise, yaratma fiilinden ayrı olarak ayette ifade edilmiştir. Eşarî'nin bu ilkeyi diğer görüşlerini ifade ederken uygulamadığı görülmektedir. Örneğin ona göre, Allah'ın arşa istiva etmesi, yüzünün olması, iki elinin olması, gözünün olması, Rabb'in gelmesi vs. ayetlerde ifade edilen olgular, niteliksiz olarak kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>103</sup> Niteliksiz/*bilakeyf* olarak iman edilmesi, ona nispet edilen beşeri organların ve niteliklerin, mahiyetinin bilinmeyeceği ve salt iman nesnesi olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Bu olguları insan biçimci şekilde anlaması durumunda Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının görüşlerini kabul ederek, tanrıyı insan biçimde anlamış olacaktır. Tanrı hakkında kullanılan bu nitelikleri, yorumlaması sonucunda bunların gerçek anlamları dışında bir anlamı kabul etmiş olacak ki, bu da Mutezilenin yöntemi ve yorumudur. Dolayısıyla Eşarî'nin hedef aldığı bu iki kitlenin anlayışları dışında bir anlayışı kabul etmesi gerekmektedir ki bu da bunları niteliksiz olarak iman nesnesi olarak kabul etmektir. Halbuki insan biçimi (antropomorfist) anlayışın ve bu olguları yorumlayarak gerçek anlamları dışında anlamlar ortaya koyan ve bunları kendi tanrı anlayışı ve yorum metodolojisi içinde değerlendiren her iki ekolün anlayışı da işlevsel bir yapıdadır. İnsan biçimci anlayış, insanın Tanrı'yı kendisine benzeterek anlama isteği, soyutlayıcı anlayış ise Tanrı'yı bütün maddi niteliklerden arındırarak anlama isteğidir. Bununla birlikte ayetlerde Tanrı'ya nispet edilen bu organların, insani düzlemde kullanılması sırasında da bunların hakiki anlamların dışında mecazi anlamalara sahip olduğu da bir gerçektir. Eşarî'nin yukarıdaki söz konusu yorum ilkesi dikkate alındığında onun bu olguları niteliği ile anlaması gerekli olurdu. Çünkü onun anlama metodolojisinde zahiri anlamdan vazgeçmek için kesin delil (burhan) gereklidir. Halbuki bu olguları niteliksiz olarak anlamamızı ve gerçek anlamdan uzaklaşmamızı zorunlu kılan herhangi bir kesin delil mevcut değildir. Bununla birlikte, Eşarî'nin niteliksiz olarak iman anlayışının ne tanrı tasavvuru açısından ve ne de metni anlama açısından işlevsel bir tarafı yoktur.

**d. Diyalektik Yöntem:** Bu yöntem gerçeği açığa çıkarmak amacıyla karşılıklı soru-yanıt yoluyla kavramlara ve görüşlere açıklık getirme yöntemidir. Diyaloğu da içerir ki Platon'un eserlerinde bu yöntem uygulanmaktadır. Bu kavramın Arapçadaki karşılığı cedeldir ki bu yöntemin en çok uygulandığı dini ilim teolojidir. Nitekim Hanefî, kelam ilminde cedel yöntemine çok sık rastlanmasından ötürü önceki kelimcilerin görüşlerine de atıfta bulunarak “cedel ve yetenekler sanatı” olarak isimlendirildiğini ifade

<sup>103</sup> Eşarî, *İbâne*, 25, 28.

etmektedir.<sup>104</sup> İbn Manzûr, husumete cedel<sup>105</sup> olarak anlam vermiş ve fikir tartışması ile düşmanlık arasında bir ayrım gözetmemiştir. Cürcânî ise cedelin “daha önceden kabul edilmiş öncüllerden oluşan kıyastır. Amacı hasmı susturmaktır. Burhanın öncüllerini kavramada acizlik göstereni susturmak” olarak tanımlamakta ve “cedelin gerçekte husumet” olduğunu belirtmektedir.<sup>106</sup> Dolayısıyla bu kavram, düşünsel bir tartışmadan çok birbirine düşmanlık besleyen iki kişinin birbirini yenilgiye uğratmak için karşıdakinin delillerini çürütmeyi ifade etmektedir. Bu durumda diyalektik, gerçeğin ortaya çıkması için değil, kişinin kendi görüşlerinin başkası vasıtasıyla ortaya çıkarmanın aracı olmaktadır. Platon’un eserlerinde takip ettiği diyalektik yöntemde olduğu gibi görüşlerin bir diyalog üslubu içerisinde sunulması, gerçeğin açığa çıkmasında yardımcı bir etken olabilir. Fakat gerek Arapçada ve gerekse yakın bölgelerdeki dillerde uzlaşma ve gerçeği açığa çıkarma amacına dönük karşılıklı konuşmayı ifade eden bir kelime mevcut değil; gerçeği örtme ve çatışma içeren pek çok kelime mevcuttur. Kelimeler ihtiyaca göre üretildiğinden, düşünce tarihimizde eşit bireyler olarak karşılıklı konuşmayı yani diyalogu ifade eden kelimeler üretilmemiştir. Bu durumda fırkalar arasındaki diyalog cedele dönüşüncü, teoloji de çatışma teolojisine dönüşmüştür.

Eşarî’nin eserlerinde etkili bir diyalektik yöntem kullandığı görülmektedir. Hatta İbn Fûrek Eşarî’nin görüşlerini anlattığı eserinde onun “*fi Edebi’l-Cedel*” isminde bir eserine göndermelerde bulunmaktadır ve aynı şekilde cedelin adabına dair bir bölüme yer vermektedir.<sup>107</sup> Eşarî’nin teolojisinde muhaliflerinin görüşlerinin olumsuzlanması, kendi görüşlerinin açıklanmasından ve kanıtlarının ortaya konmasından önce gelmektedir. Hatta İbâne adlı eserinde sünnet ve hak elinin görüşlerinden önce zeyğ ve bidat ehlinin görüşleri zikredilmektedir. Eşarî’nin eserlerinde hasım olarak görülen çeşitli fıkranın isimleri zikredilmekte, çoğu konuların sunumu hasımların görüşlerinin çürütülmesine ayrılmaktadır. Halbuki muhaliflerin

<sup>104</sup> Hanefî, Hasan, *Mine’l Akîde İla’s Savra*, Kâhire trs, 1/104.

<sup>105</sup> İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, 11/105.

<sup>106</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Ta’rifât*, Mısır trs, 74.

<sup>107</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 201, 310. İbn Fûrek, eserinin bir kısmını Eşarî’nin cedelin adabına ait ilişkin görüşlerine ayırmıştır. (Bkz. Fasl’ın fi Âdâbi’l-Cedel, s. 317-321) Eşarî’nin cedelin adabına ait görüşleri arasında cedelde kullanılan kanıtlar ve yöntemle ilgili bilgiler mevcut değildir. Bu adaplardan bazıları şunlardır: Allah’a yakınlaşma amacı olmalı ve gösterişten kaçınmak, hiddetten ve kızgınlıktan kaçınmak, kim olursa olsun hasmı küçümsemekten ve alay etmekten kaçınmak, korku meclislerinde söz söylemekten kaçınmak, tartışmada denkliğe dikkat etmek, cevap verenin karşıdakinin sorusunu bitirmesini beklemek, tartışma sırasında karşıdakine dönük oturmak ve sırt çevirmemek vs. dir. Bu ilkeler saygın bir tartışma ortamı oluşturmak açısından önemlidir.

---

görüşlerinin çürütölmesi, kişinin kendi görüşünün ispatı anlamına gelmemektedir.

