

Derinlik	
Tesnif No.	

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

S.U. İLÂHİYAT FAK. KÜTÜPHANESİ

Yıl: 1997

Sayı: 7

FAKÜLTE YAYIN KURULU

BAŞKAN

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

ÜYELER

Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK

Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

YAYIN SEKRETERİ

Yrd. Doç. Dr. Galip ATASAGUN

Dergide Yayınlanan Eserlerin Sorumluluğu Yazarlarına aittir.

KAPAK TASARIMI

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Saim ARITAN

DİZGİ

DİZGİEVİ

BASKI

SEBAT OFSET

KONYA - 1997

MU'TEZİLE'DEN AYRILDIKTAN SONRAKİ
el-İBANE'li DÖNEMİNDE EŞ'ARİ'NİN NASSLARI
YORUMLAMA BİÇİMİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Kamil GÜNEŞ (*)

İnsanın, insan olmasını sağlayan en büyük nimet akıldır. Düşünebilme imkanını veren akıl vasıtasıyla olaylar anlaşılır hale gelir, değerlendirilir ve bilinen bilgilerden bilinmeyenler çıkartılır, kıyas yapılır. Bu, şeriatın hem fı-kıhta, hem de islam düşüncesinde teşvik ettiği bir şeydir. İslamın öngördüğü, teşvik ettiği kıyasın da en değerlisi İbn Rüşd'ün (595/1198) belirttiği gibi burhan adı verilendir.

Kıyaslar 1-Burhan'a dayalı, 2-cedele dayalı, 3-hitabete dayalı, 4- muğalataya dayalı olarak dört kategoride ele alınabilir (1).

Burhan, kesin olarak medlulu isbat eden akli delile denir, bilginin ka-bulünde kesinlik ifade eder.

Cedel, insanlar tarafından genel kabul görmüş ve şöhret bulmuş öner-melerden kurulu kıyasa denmektedir. Bu istidlal tarzının amacı, hasmı sus-turmak ve burhana dayalı kıyası ve akıl yürütme tarzını kavramaktan aciz olanları ikna etmektir.

Hatabe ise, medlulü kesin olarak isbat etmeyen ve zanna dayanan akli delile denir. Hatabe ile insanlara dünya ve ahirette fayda verecek şeylere bir yönlendirme söz konusudur, tıpkı hatip ve vaizlerin yaptığı gibi. Hatabe yakın ifade etmemektedir.

Muğalata, doğru olanla karışık, ancak asla doğruyu göstermeyen, saf-

(*) S.Ü. İlähiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

(1) İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, Muhammed, b. Ahmed, el-Hafid (565/1198) Faslı'l-Makal fi ma beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatı mine'l-İttisal, Çev. Doç. Dr. Bekir Karlığa, s. 66, İst., 1992.

sata adı verilen fasit bir kıyastır (2). İfade edilmek isteneni kesinlik ifade eden bir delille arz etmek, delili yorumlarken zanna ve şüpheyi mahal bırakmayacak bir tarzda ortaya koymak, hele bir düşünce ekolü açısından oldukça önem arzeder. Kur'an ve sünnet farklı biçimlerde anlaşılması ve yorumlanması, ilk çıkışları itibariyle siyasi olan ancak dinî nassların devreye girmesi ile sonradan dini ve teolojik bir karakter kazanan birçok islam inanç ve düşünce ekolünün oluşmasını sağlamıştır. Siyasi ve birbirlerine tepki olarak kendilerini gösteren kelim ekollerine dini karakter kazandırmada Kur'an'ın rolü birinci derecededir.

İslam inanç ekollerinin en büyüklerinden olan Mu'tezile, düşünce sistemini kurarken birçok ayet ve hadisi tevil etmiş ve bunu halk yığınlarına açıklamışlardır. İmam Eş'arî (324/936), Mu'tezile kadar olmasa da nasslar arasında bir çelişkiye düşmemek ve kendi içinde bir bütünlüğü sağlamak üzere nassları yorumlamış, ancak özellikle ilk döneminde Ahmed b. Hanbel (241/855)'in yolunu takib edişinden dolayı fazla teville gitmemiştir.

Ancak Eş'arî'nin nassları yorumlama biçimi aklı kesin olarak ikna etmeye yetmemektedir. O'nun yorum yöntemleri zihni kesin bilgiye götürecek düşünce kurallarını tam olarak içermemektedir. Doğru düşünme kurallarını bilen birisi normal bir düşünme ile O'nun delili yorumlama tarzının, kendisini kesin olarak ikna etmekten uzak olduğunu görecektir (3). İbn Rüşd Faslı'l-Makal'de, Eş'arî'nin nassları açıklama ve yorumlama biçimini başarılı bulmamaktadır.

Müsteşrik Arent Jan Wensinck, el-İbane an Usûli'd-Diyane'yi okuduğu zaman hayrete düşmüş, İbane'nin aklî olmaktan uzak delilleri O'na esas itibariyle Kur'an ve hadislerden iktibasarmış gibi gelmiş ve şöyle söylemiştir: "Manevi evlatları Hanbelilerce lanetlenen ve İbn Hazm tarafından nefretle anılan el-Eş'ari bu mudur? Yoksa el-Eş'ari iki yüzlü bir adam mıdır?" (4).

Haddi zatında Hanbelilerin ve İbn Hazm (456/1063)'in Eş'arî'ye kızmalarına gerek yoktur, bu en azından el-İbane'ye bakarak böyledir, çünkü O, Kur'an ve hadislerin zahirine bağlıdır.

(2) Cürçani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), et-Tarifât, Beyrut, 1987, Burhan, Cedel, Hatabe, Muğalata maddeleri.

(3) İbn Rüşd, a.g.e., s. 111.

(4) Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, s. 378, Ank. 1981.

Eş'arî, aklî muhakeme usûlleriyle kelimasını kurmuş birisi olarak bilinip dururken O'nun el-İbane'de nassları aklî olarak, yakîn ifade eden delillerle ele almaması veya değerlendirmelerinin kesinlik ifade eden çıkarımlardan olmaması, bilinen Eş'arî hüviyetiyle sanki çelişmektedir. el-İbane'de O, Hanbelilerce takdir edilecek delillere sahiptir. Ancak Watt'ın da işaret ettiği gibi el-İbane sadece nasslardan iktibas değil, bu nasslar etrafından örülen akıl örgüsü de görülmektedir. Eş'arî, Kelam'ının bu ilk devresini temsil eden el-İbane'sinde nakli anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Bizim yapmaya çalışacağımız şey O'nun nassları yorumlarken, yorumlama biçiminin aklî değeri ve gücü hakkında bir mütalaada bulunmaktır.

İmam Eş'arî (324/936) Mutezile'den koptuğunda katıldığı grup, Abdullah b. Said Küllab (240/854), Haris b. Esed el-Muhasibi (243/857), Ebu'l-Abbas el-Kalanisi (255/869) gibi seleften oldukları halde şartların kendilerini zorlamasından dolayı Kelam ilmiyle uğraşıp (5) selef akîdesini kelamî delillerle destekleyen ve bizzat sünnî kelam dönemine bir geçişi ifade eden gruptu. Ahmed b. Hanbel'in Eş'arî'nin hayatındaki önemli yerini belirtmekte özellikle fayda vardır. Eş'arî, kendisinin yolunun, Kur'an; sünnet; sahabe, tabiun ve hadis imamlarından nakledilenlerin yolu üzerinde olduğunu ifade ettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini söylemektedir (6).

Ahmed b. Hanbel, bilindiği üzere kelamcılarının aklî usûllerini reddetmiş, dini akîdeler ile fıkıh meselelerinin Kur'an ve sünnetten doğrudan alınmasında ısrar etmiştir. O, usûl bakımından kaideleştirmeye karşı olduğu için itikadi görüşleri bize çeşitli şekillerde intikal etmiştir (7).

Eş'arî fazla felsefî olmayan ve Selef'in görüşlerini makul bir çerçeve içinde açıklama çabasında olduğu el-İbane'li ilk döneminde isnadını bazan zikredip, bazan zikretmediği hadisleri delil olarak öne sürmüştü, ancak Kelam'ına damgasını vurduğu ikinci döneminde hem daha fazla akılcı davranmış, hem de hadisleri kullanmamıştır. el-İbane'li dönem, Mutezile'ye doğ-

(5) Macit, Nadim, Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu, s. 56, İhtar Yay., İst., 1996.

(6) Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (324/936), el-İbane an usûl'd-Diyane, s. 17, Beyrut, 1990.

(7) Karaman, Hayreddin, İslam Hukuk Tarihi, s. 86-87, İrfan Yayınevi, trs; Watt, a.g.e., s. 364; Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefesine Giriş, Çev. Dr. Kasım Turhan, s. 44-48, İst., 1996.

rudan bir tepki ve daha çok selefin akîdesini izahı öne çıkaran bir dönemdir. Daha çok bir tepki şeklinde olan ve doğrudan nasslarla karşı karşıya kalınan ve özgürce yorumlarda bulunulmayan bir dönem olduğu ve daha başka nedenlerden dolayı el-İbane, bir çok yerinde varmak istediği düşünceyi isbat etmesi açısından kesinlik arzetmeyen çıkarımları içermektedir.

Biz bu çalışmamızda Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki ilk dönemine ışık tutabilmek amacıyla O'nun Nassları yorumlama biçimi üzerinde bir değerlendirme yapma gayretinde olacağız. Bu sadece bir dönemi aydınlatma değil, bir şekilde nassların nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı hususunda da bize bir fikir verecektir.

Halku'l-Kur'ân Meselesi:

Eş'arî, Kur'an'ın Allah'ın Kelamı olup mahluk olmadığını isbat sa-dedinde zikrettiği delillerden birinden özetle şöyle demektedir: Kur'an'ın mahluk olması durumunda Kur'an'da bulunan Allah'ın isimlerinin de mahluk olması gerekir. Mesela İhlas suresinde belirtilen, Allah'ın tek oluşunun mahluk olması gerekir, aynı şekilde Kur'an'ın diğer yerlerinde geçen Allah'ın ilminin, kudretinin de mahluk olması gerekecektir, Yüce Allah ise bundan münezzehtir. Öyleyse Allah'ın isimleri ezeli ise bu isimlerin zikredildiği Kur'an de ezeli bir Kelam'dır (8).

Acaba burada, ezeli ismin, yaratılmış bir kelimada zikredilmesi o ismin ezeliğini giderir mi? Başka bir deyişle yaratılmış bir kelimada ezeli bir ismin bulunması imkansız mıdır? gibi sorular akla gelmektedir.

Ezeli bir ismin, yaratılmış bir kelimada olması imkansız değildir, ca-izdir. Zikir ezeli olabilir; ancak mezkur, ezeli olabileceği gibi ezeli olmayabilir de. Tıpkı firavunun, iblisin, meleklerin, insanlar ve cinlerin Kur'an'da zikredilip (mezkûr) te bunların ezeli olmadıkları, fakat en azından sünnilerce Allah'ın ve sıfatlarının ezeli olması gibi. Ezeli bir zikirde her mezkûrun ezeli olmasının gerekmediği gibi; ezeli bir mezkûrun, ismin zikredildiği kelamın da ezeli olması gerekmemektedir. Eş'arî, Kur'an'ın mahluk olması durumunda Allah'ın isimlerinin de mahluk olacağını iddia etmektedir, Allah'ı ezeli isimleriyle zikreden biz kulların sözleri de acaba bu mantığa göre

(8) Eş'arî, a.g.e., s. 47.

ezeli mi olacaktır!? Allah'ın yüce isimlerinin zikredildiği hadisler ezeli olmadığı gibi elbette Allah'ın ezeli isimleriyle birlikte zikrini içeren kulların sözleri de ezeli değildir, öyleyse burada ifade edilen delil, burhana dayanmamaktadır. Kur'an'ın mahluk olmadığı bir şekilde kabul edilse bile bu delil bizi bu kabule götürmemektedir.

İrade - İtaat İlişkisi

Bir başka yerde ve konuda, değersiz, çirkin, kötü şeylerin Allah tarafından irade edildiği meselesinde Eş'arî şöyle demektedir: "Bizden Allah'a itaat etmeyi dileyen bir kimse itaatkar (mufl) olmuş olur, kötü bir şeyi dileyen de kötü (sefih) olmuş olur. Halbuki Allah Teala itaatı dilediği halde itaatkar olmuş olmaz, aynı şekilde kötülüğü, çirkinini diledi diye de kötü (sefih) olmaz" (9).

Eş'arî aynı yerde kullardan çirkin bir fiili dileyenlerin kötülükle niteleneceğini, çünkü kullar için bir kanun, kural, sınır koyanın bulunduğu ve nehyedilenleri dileyen kimselerin de sefih, kötü olacağını ifade etmektedir. Halbuki Allah Teala'nın üzerinde herhangi bir emredici, nehyedici, sınır koyucu olmadığı için O, çirkin olan bir şeyi dilediğinde bu dilemesinin çirkin olması ve Allah'a kötülük (sefeh) isnadı doğru olmamaktadır, nedenlemesini de eklemektedir.

İtaatkar kişinin, taatı dileyen mi, yoksa bizzat yapan mı olduğu hususunun doğruluğu ele alınmalıdır. Zira *fiil* için dileme ve iradenin var olması inkar edilemez de olsa, bir itaatı dileyen kişi, onu fiilen yapmadıkça itaatkar olarak adlandırılır mı? Kişi iyilik yapmayı, ihsanda bulunmayı, namaz kılmayı, iman etmeyi vs. dilese tüm bunları yapmadan itaatkar olacak mıdır? Veya acaba Eş'arî'nin anlayışında irade eden, o işi işleyen ile aynı anlama mı gelmektedir? Veya bir işi yapan kişiye yapan, kılan, eden (fail) gibi isimlerin yanında bu fiilin gerçekleşmesinde bir rolü, bir cüz olduğundan dolayı, irade eden isminin de verilmesi doğru olur mu?

İtaat eden demek, isteneni dileyen değil, dilemekle beraber onu bizzat yapan kişi demektir. Bir bütün olarak önümüzde duran bir şeye (mesela itaat fiili), kendini oluşturan parçalardan birinin adını (mesela irade) vermek doğru gözükmemektedir. Bütün, parçalardan oluşmakla birlikte, bir parçanın ismini ve neticede hükmünü de o bütüne vermek doğru değildir.

(9) Eş'arî, a.g.e., s. 104.

İtaatkar olup olmamada, bir emredicinin varlığının gerektiği hususunda Allah ile kulların arasını ayırmakta Eş'arî oldukça haklıdır. Ancak nazari olarak düşünüldüğünde kötü bir fiilin sadır olması için üst birimde illa ki bir sınır koyucunun olması gerekir mi? sorusu akla gelmektedir. Kullarda olan sefahi izahta bir üst sınır koyucunun varlığından bahsedilse de Allah Teala'dan kötülüğün, çirkinliğin sadır olmasının imkansızlığını O'nun üzerinde bir sınır koyucunun olmamasına bağlamak acaba ikna edici olmakta mıdır? Eş'arîye göre sefih, yasaklanana yapandır, bunun için de bir yasaklayıcı gerekmektedir. Allah için böyle bir yasak koyucu olmadığına göre O'nun sefahi işlemesi mümkün değildir. Yasaklanana yapmak olarak nitelenen sefahin, beşeri planda bir tarif olduğu ve bununla Allah hakkında konuşmanın doğru olmayabileceği söylenemez mi? Mutlak olarak düşünüldüğünde Zat-ı Bari'den kaynaklanacak herhangi bir kötü fiil yoksa, bunun yokluk sebebini bir üstte sınır tayin eden, emredici, nehyedici bir varlığın olmamasına değil, Zat-ı Bari'nin böyle bir kötü fiili Kendi Zatından dolayı işlemeyeceği kabul etmek daha tatmin edici gelmektedir.

Küfrü de Yaratan Allah'ır

"Ben, cinleri ve insanları ancak Bana ibadet etsinler diye yarattım" (10). ayetinin yorumunda İmam Eş'arî, Allah'ın burada kafirler değil müminleri kastettiğini söylemektedir. Çünkü fiiliyatta Allah'a ibadet edenler kafirler değil, müminlerdir. Araf 7/179. ayetinde "Biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık" şeklinde buyurulan hususun sadece kafirleri içerdiği gibi, Zariyat 51/56. ayeti de ibadet için yaratılanların sadece müminlerin olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cinlerin ve insanların Allah'a ibadet için yaratıldıklarını belirten ayet kafirleri içermemektedir (11).

Eş'arî, Mutezile'nin bu delili Allah'ın küfrü ve başkalarına ibadeti kendisinin yaratmadığı sadedinde kullandıklarına işaret etmiş ve kendisi de ayette kastedilenin zaten müminler olduğunu, dolayısıyla ayetin, ibadet için yaratılanların sadece mümin olan cin ve insanlara tahsis olunması üzerinde durmuş, Mutezile'nin Allah'ın kötü fiillerin yaratıcısı olmadığına dair kullandıkları Zariyat suresi ayetinin zaten bir kötü fiil olan küfrü içermediğini, bir

(10) Zariyat, 51/56.

(11) Eş'arî, a.g.e., s. 113.

savunma psikolojisi içinde ifade etmiştir. Mutezile, Allah'ın küfrü (kendinden başkasına ibadeti) yaratmadığını söylerken Zariyat 51/56. ayete dayanmaktadır. Eş'ari de bu ayetin zaten kafirleri değil müminleri içerdiğini söylemektedir. Böylece yaklaşımların farklı olmasından dolayı aynı ayetten herkes kendine göre bir netice çıkarmıştır; Eş'ari, ibadet için yaratılanlar müminlerdir sonucuna; Mutazile ise Allah, küfrü değil, kendisine ibadet edilmesi gibi güzel bir şeyi yaratmıştır sonucuna varmıştır. Bir ortak noktaları da her iki tarafın da küfür ve kafirleri ayetin anlamı içine girdirmemeleri olmuştur. Ayette bir anlam daraltmasına gitseler de Mutezile'nin tavrı kendi içinde anlaşılırdır; zira kafirler de ibadet için yaratılmış olsa Allah'ın kötü bir fiili dilemesi ve yaratması söz konusu olacaktır, bu onlara göre ters olduğundan ayetten kafirlerin kastedilmediğini çıkaracaklardır. Ancak Eş'ari'nin tavrı, kendi düşünce bütünlüğünü aslında sarsmayacak nitelikte olan bir ayetin anlamını gereksiz tahsise yönlendirmek şeklinde olmuştur.

Ayetten cinlerin ve insanların gayeleri itibariyle, varlık amaçları olarak Allah'a ibadet için yaratıldıkları neticesini anlamak hiç te uzak değildir. Cin ve insanların yaratılmalarının hikmeti ibadet ve ubdiyyet etmektir (12). Ayetten mutlak olarak cinlerin ve insanların var oluş amaçlarını izah doğrultusunda ibadet için yaratıldıklarını anlamak varken veya en azından böyle bir anlama ihtimal dahilinde iken, sadece müminlerin ibadet için yaratıldığını söyleyerek olayı pratik ibadet yapanlara hasretmek ve tahsiste bulunmak bir zorlama gibi görünmektedir. Kafirler de, müminler de ibadetle mükelleftirler, ve yaratıcılarına ibadet etmeleri için vardılar, şeklindeki bir anlayışın kuvvetle muhtemel olması ve buna rağmen Eş'arî'nin ayeti tahsis etmesi yine yakîn ifade eden bir anlamayı ortaya koymamaktır. Çünkü karşı anlama tarzı, geniş anlama imkanı varken daraltmaya gitmek doğru değildir. İmal, ihmalden evlâdır.

Teklif

Teklif konusunda Allah, kullarına birşey emrettiğinde onları muktedir kılmak zorunda değildir, görüşü Eş'arîye aittir (13). Allah için zorunlu bir şeyin olmamasını bir ön kabul olarak kabul etsek bile, Eş'arî'nin bu görüşünü

(12) Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, c. 6, s. 4546, Eser Neşriyat, trs.

(13) Eş'arî, a.g.e., s. 113.

desteklemek için delil getirdiği ayetin bizi bu fikre götürmesi kesinlik arz etmemektedir. Ayet şudur: "O gün baldırların açılacağı, kendilerinin secdeye davet edilecekleri bir gündür. Fakat (secdeye) güç yetiremeyeceklerdir" (14).

Bir kere ayette zikredilen secde teklifi, dünya hayatındaki gibi ihtiyâra dayalı, hürriyet neticesinde yapılan, karşılığında sevab ve ıkab olan bir teklif değildir. Zira kıyamet günü artık teklif ve amel yeri, günü değil, dünyadaki amellerin karşılığının verildiği bir yer ve gündür. Kıyamet günü onların secdeye çağırılmasının anlamının onları tevbih (kınama), tahkir (rezil etme), taciz (aciz olduklarını ortaya koyma) olduğu açıktır (15).

Mutezile'yi mesela Allah'ın görülmesi konusunda, görmenin şartlarını sayarlarken, bu şartlar dünyadaki görmenin şartlarıdır, şahid gaibe kıyas olmaz deyip eleştirirken, bu kez de gaibde olanı şahide kıyas ederek ahirette secdeye çağırma teklifi ile dünyadaki teklifi benzeştirmek ve kıyas yapmak doğru gözükmemektedir. Zira ahirette yapılan secde teklifi hakiki anlamında bir teklif değildir, dünyada yapılan teklifler ise hakiki anlamında olan, sevab ve ıkabı içeren bir tekliftir. Hakikatında tevbih ve tahkiri içerip hakiki anlamında olmayan bir teklif ile, sorumluluk, sevab ve ıkabı içerip hakiki anlamında olan teklifi birbirine kıyas ederek ve de birinci teklifte kulların kıyamet günü gereği muktedir olamamasına bakarak dünyada da onların Allah tarafından muktedir kılınmayabileceği sonucu çıkarmak doğru bir kıyas olarak görünmemektedir. Genelde Allah'ın herhangi birşeyi yapmaya özelde ise kullarına teklifte bulunduğundan sonra onları muktedir kılma gibi bir zorunluluğunun olmaması kabul edilebilir, ancak Kur'an'ı bu şekilde bir okuma biçimiyle böyle bir sonuca varmak sıhhatli değildir. Eş'arî, Allah'ın bir şeyi yapmaya zorunlu olmamasını, belki dünya-ahiret ayırımı ve iki alemde yapılan tekliflerin değerini ve ne anlama geldiğini hesaba katmaksızın sadece Zat-ı Bari açısından *şeyin* imkanını düşünmüştür. Fakat mezkur ayetin kıyamet günü için bir durumu arz etmesi, Allah Teala'nın dünya için ahiretteki fiilinden başka bir şey takdir ediyor olmasını da ihtimal dışı görmemek lazımdır. O zaman da buna getirilecek delil zikredilen ayet değil, başka bir şey olmalıdır. Yani Zat-ı Bari açısından, teklifte bulunup ta kulları muktedir kılmama zorunluluğunun ol-

(14) Kalem, 63/42.

(15) Yazır, a.g.e., s. c8., s. 5299.

mamasının delilinin, Allah'ın hiçbirşeyi yapmaya zorunlu olmadığını kesin olarak ortaya koyan başka deliller olması daha uygundur.

Hidayet - Dalalet

Hidayet ve Dalalet konusunda Bakara 2/185. ayette Kur'an'ın insanlara hidayet olarak indirildiğinden bahsedilmektedir: "Ramazan ayı, insanlara hidayet olsun diye kendisinde Kur'an'ın indirildiği bir aydır."

Mutezile, bu ayete göre Kur'an'ın mümin-kafir herkese hidayet olduğu söylemektedir. Eş'arî ise mezkur ayetin Bakara 2/2 "(Kur'an) müttakiler için bir hidayettir" ayeti ile tahsis edilmesi gerekliliğinden bahsetmektedir. Çünkü Kur'an'ın hem mümin-kafir herkese hidayet olması hem de sadece müttakilere hidayet olmasını söylemek çelişkidir, Kur'an'da ise bir çelişkiden bahsetmek söz konusu değildir, öyleyse tüm insanlara hidayet olduğu bildirilen ayette bir tahsise giderek Kur'an'ın sadece müminlere bir hidayet olduğunu söylemek gerekecektir (16).

Kur'an, mümin-kafir tüm insanlara hakkı göstermek, onları irşad etmek üzere indirilmiş olup, hakka, gerçeğe götürme ve bir yol gösterici olma anlamında hiç kimseye tahsisi yoktur. İnsanlar için hidayet olmasından bu anlaşılmaktadır. Ancak hidayet etmekten, hakka yol göstermekten arzu edilen şey, gösterilen yolu bizzat benimsemektir, irade ve isteğini gösterilen yola sarfedecek olanlar ise elbette müminler, müttakilerdir. Kur'an'ın bu kimseler için hakikatte ve pratikte bir yol gösterici olduğu açıktır (17). Kur'an, nazari olarak herkes için hidayet rehberi olmakla birlikte, gerçekte pratik amelde, bizzat hidayet oluşu ancak müminleredir, çünkü O'nun hidayetinden faydalananlar sadece müminlerdir. Az önce zikredilen iki ayeti kendi içlerinde bu şekilde anlamak mümkün iken, Eş'arî'nin ayette bir tahsise gitmesi ve Kur'an'ın tüm insanlar için hidayet olduğunu ifade eden Bakara 2/185'teki ayetin anlamını, Bakara 2/2'de anılan müttakiler için hidayet olduğu ayetini esas alarak hasretmesi ve bir tahsise gitmesi gerekli olmamıştır. Kur'an ayetlerinin kendi içlerinde bir şekilde anlaşılması dururken ve aralarında çelişkinin olmayacağı bir yorum ve anlama biçimi varken, bunun Kur'an bü-

(16) Eş'arî, a.g.e., s. 128.

(17) Yazır, a.g.e., C. 1, s. 166-167; İbn Aşur, Muhammed Tahir, Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir, C. 1, s. 225; C. 2, s. 173, Tunus, ed-Daru't-Tunisiyye li'n-Neşr, trs.

tünlüğü içinde imkanı da mevcut iken olmama ihtimali bulunan bir endişeden dolayı ayetlerde tahsise gidilmesi doğru değildir. Bakara 2/2.ve 185. ayetlerin biri diğerini sınırlandırmadan, birbirlerinin anlaşılma alanını daraltmadan bize anlaşılma imkanı vermektedirler. Birisi mutlak yol gösterme, rehberlik ve irşadı ifade ederken, diğeri bu irşad ve rehberliği kabul edenleri içermektedir. Mutlak insanlara yol göstermenin içerisine kafirleri almamak, ayette gerekli olmayan bir sınırlandırma, tahsis olmuştur.

Eş'arî'nin Hidayet-Dalalet konusunda yukarıdaki iki ayeti anlama biçiminin bir benzerini "Ben insanları ve cinleri ancak Bana ibadet etsinler için yarattım" (Zariyat 51/56) ayetinden sadece müminlerin kastedildiğini söylerken görmekteyiz (18). Gerek Kur'an'ın hüden li'n-nas olmasından, gerekse ibadet için yaratılan cin ve insanlardan kastetilenlerin sadece müminler olması, hedef ve gaye açısından bir bakışı değil, yaratılış hikmeti ve varlık amacı açısından bir değerlendirmeyi değil; pratiğe, olana, vakiya, kabul edilen ve yaşanan gerçeğe göre bir değerlendirmeyi esas almaktadır. Halbuki bir nassın anlaşılabilmesi için, o nassın hem olumlu ve olumsuz yönlerini kapsayabilecek zihni tarafının, hem de var olan pratik olumlu neticesinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yukarıdaki konumuzda buna misal vererek açıklık gerektirmeye çalışalım. Kur'an'ın teorik olarak, zihni olarak kafir-mümin herkese bir hidayet, yol gösterici olacağını düşünelim. (Teorik hem olumlu hem de olumsuz yönü düşünme). Bunun pratik, olumlu neticesini de fiili olarak, bizzat Kur'an'ın sadece müminlere, müttakillere hidayet olacağını düşünelim. (Pratikteki olumlu yön). Böyle düşünmemize engel bir durum yoktur. Zaten klasik anlamda hidayetın lügat ve şer'f anlamının verilmesi de bizim bu izah tarzımıza uygun düşmektedir (19). Bu taktirde hüden li'n-nas ayetinden sadece müminlerin kastedildiğini söylemek yine Eş'arî'nin ifadesiyle (20) Kur'an'ın zahirinden hüccetsiz olarak ayrılmaktadır ki bu doğru değildir.

Eş'arî, Mutezilece belki zihni planda Kur'an'ın herkes için hidayet olması durumunu sanki pratikte, vakiada kafirler için bir hidayet oluyormuş gibi

(18) Eş'arî, a.g.e., s. 113.

(19) İbn Aşur, a.g.e., C. 1, s. 225; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer (536/1144), el-Keşşaf, C. 1, s. 116-117, Daru'l-Fikir, 1977.

(20) Eş'arî, a.g.e., s. 27.

değerlendirerek iman etmeyenlerde hidayetin var olmasını bir çelişki olarak görmüş ve bunu eleştirmiştir. Bizim burada Mutezile'nin konu hakkındaki görüşlerini ele alıp bir tartışmanın içine girme gibi bir niyetimizin olmadığı hatırdâ tutulmalıdır. Fakat burada, Eş'arî'nin varmak istediği neticeye, ele aldığı delilleri yakînî bir tarzda yorumlayarak varmadığını ifade etmek istiyoruz.

Netice

Hicrî 4. asrın başlarından itibaren konumuz itibariyle özelde Eş'arî, genelde sünnî kalam ekolünün doğuşunu, bundan önceki dönem olarak seleften kalam metoduna bir geçişi ve daha öncesinde de selef döneminin varlığını tesbit etmemizde bir mahzur olmamalıdır.

Basra ve Bağdat'ta yaşayan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra seleften kalam metoduna bir geçiş devri sayılan el-Kalanisi, el-Muhasibi, ibn Küllab gibi alimler grubunun yolunu, kendi ifadesiyle Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsemiştir (21).

Eş'arî, Mutelize'nin kalam metodunu kullanmasını elbette biliyordu. Ancak O, ilk çıkışında belki de bir tepkiden dolayı nassları özellikle müteşabih olanları tevilden kaçınan, zahire bağlı bir görüntümdedir. Dönemin tartışmalı konularında nasslardan iktibasla, bu nasslar etrafında aklî bir bina kurma arasında bir yeredir. Selefin görüşlerini benimsediğini söylemesiyle birlikte kalam metodunu kullanmış, ancak bu ilk döneminde hem fazla akılcı olmamış, hem kullandığı delilleri yorumlama biçiminde akli fazlaca ikna edici olmamıştır. Bu dönem, Eş'arî'nin el-İbane'de kendini gösterdiği, nasslarla iktibas ile Kelam metodunu ve aklî kıyasları kullanma arasında olduğu birinci dönemidir. Bu dönemin nassları anlama ve yorumlama çabalarında delillerin çoğunlukla burhana dayalı olmadığı, isbat edilmek istenen şeylerden şüpheyi tamamen ortadan kaldırıcı bir tarzda olmadığı görülmektedir.

El-İbane'li Döneminde Eş'arî, daha kalamî ve felsefî olan ikinci dönemi eseri diyebileceğimiz el-Lüma'da olmayan tavrını sergilemiş, selefi üsluba yakın, daha nassî ifadeler kullanmış, ibareleri el-Lüma' kadar felsefî olmamış, hadisleri delil olarak kullanmış, bunların da isnadlarını bazan vermiş, bazan da vermemiştir.

(21) Eş'arî, a.g.e., s. 17.

Eş'arî'nin el-İbane'li döneminin bir özelliği de kıyas metodunu kullanmasıdır. Ancak kimi yerlerde kıyasın şartlarının tam oluşmadığı ve neticeye varma biçiminin sıhhatli olmadığı görülmektedir. O'nun, Allah'ın teklifte bulunduklarını muktedir kılma zorunluğunun olmadığını isbatlamaya çalışmasında bunu ifade etmeye çalışmıştık.

Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra ilk döneminde, el-İbane'nin O'nun bize intikal eden ve bu dönemi temsil eden ilk eseri olduğunu kabul ederek vardığımız netice, bu dönemin bir geçiş dönemi olduğudur: Bu rasyonalist islam kelamcılarından (mutezile), litteralist diyebileceğimiz selefe, halkın genel anlayışına daha yakın, akli fazla öne çıkarmayan, felsefi kelam metodunu kullanmayan bir gruba geçiş dönemidir. Bu iki farklı anlayışın nerede ve nasıl kaynaştırılacağıнын netleşmediği, kimi yerlerde ikna edici sağlam kıyaslar kullanılırken, bir çok yerdede burhana dayalı olmayan kıyasların kullanıldığı, selef düşüncesinin kelamî metod ile ifadeye çalışıldığı, Mutezile'ye tepkinin öne çıkmasıyla, bu gruptan ayrılma ve selef grubuna dahil olma psikolojisi ile daha çok, seleften kabul edilen dini anlayışları açıklama şeklindeki bir dönemdir. Zaten el-İbane an Usulî'd-Diyane, Dinde varlığı kabul edilen asılları, esasları açıklamayı, izahı ifade etmektedir.

Kur'an'ın mahluk olmadığı -ki, Eş'arî bu konuda çok ağır bir ithamla Kur'an'ın mahluk olmadığını söyleyenin kafir olduğunu söylemektedir (22). Kur'an'ın kendisi, ne mahluk, ne mahluk olmadığına dair bir ifadede bulunmazken, Kelamullah hakkındaki zannî yorumlardan dolayı tekfirden bulunmak Eş'arî'nin karşı tarafa ne kadar sert olduğunu gösterdiği gibi doğru bir davranış ta olmamıştır. Bu, O'nun Mutezile'ye karşı tepkisinin boyutu hakkında da bize bir fikir vermektedir. Arşa istiva, yüz, gözler ve ellerin Allah'a isnad edilmesi, Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri, istitaa, adalet ve zulüm, kader, şefaât, havz, kabir azabı, Ebu Bekir ve Diğer Halifelerin hilafetlerinin meşruiyeti bu dönemin konularıdır. Ümmetin düşünenlerinin zihinlerini meşgul eden problemler Eş'arî'nin de problemleri olmuş, O zamanını yaşamış ve ne şekilde olursa olsun bir döneme damgasını vurmuştur. Bu çıkışıyla bile Mu'tezile'yi sarsmış, kendi adıyla anılacak bir dönemin, okuma ve anlama biçiminin kurucusu olmuştur.

Bu dönemde Allah'ın varlığı ve birliği meselesi Eş'arî'nin gündeminde değildir. Ancak el-Lüma, doğrudan tepkiden uzak, daha sağlıklı bir dönemi ifade ettiği için burada ontoloji (varlık meselesi) bir problem olarak ele alınmış ve felsefi bir tarzda işlenmiştir.

El-İbane'li dönem, nasslardan doğrudan hareketle nazarî meselelerin ortaya konması, özgür ve tepkisiz kelimeler yapma yerine, Mutezile'ye bir tepki olarak ortaya çıkışı temsil etmektedir (23). Burada tepkisiz, başka şeylerden etkilenmeden nassları, metinleri yorumlama imkanı tartışmalarına girmeyeceğimizi belirtmeliyiz. Bu dönem, nasslarda kelamî metodu uygulayarak selefin bakış açısı çerçevesinde o günün konularını, karşı tarafla bir mücadele havasında ele alan bir dönemdir. Çabalar, o günkü anlayış içerisinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması çabalarıdır. Bundan dolayı İmam Eş'arî ve diğer alimlerin hepsini rahmetle anmak istiyoruz.

Kur'an-ı Kerim metni, bu dönemde, farklı anlayış tarzlarına rağmen hareket noktasında esas alınan metindir. Çünkü bir şeyin diniliğinde referans alınacak en önemli kaynak elbette Kur'an'dır.

BİBLİYOGRAFYA

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid, Muhammed, b. Ahmed, el-Hafid (565/1198) Faslü'l-Makal fi ma beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisal, Çev. Doç. Dr. Bekir Karlığa, İst., 1992.
- Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), et-Tarifât, Beyrut, 1987.
- Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ank. 1981.
- Macit, Nadim, Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu, İhtar Yay., İst., 1996.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (324/936), el-İbane an usûli'd-Diyane, Beyrut, 1990.

(23) Hanefi, Hasan, İslami İlimlere Giriş, Çev. Muharrem Tan, s. 55, İst., 1994.

- Karaman, Hayreddin, İslam Hukuk Tarihi, İrfan Yayınevi, trs; Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefesine Giriş, Çev. Dr. Kasım Turhan, İst., 1996.
- Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, trs.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir, Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir, Tunus, ed-Daru't-Tunisiyye li'n-Neşr, trs.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer (536/1144), el-Keşşaf, Daru'l-Fikir, 1977.
- Hanefi, Hasan, İslami İlimlere Giriş, Çev. Muharrem Tan, İst., 1994.